

## Lo eterno en el tiempo. Una reflexión sobre la fe a la luz del pensamiento de Kierkegaard

JESÚS MARÍA ARENAS ARIAS<sup>1</sup>

*Universidad Pontificia de Salamanca*  
jesusarenasa@yahoo.es

### SUMARIO

En este artículo, abordamos el tema de la fe desde la óptica de Kierkegaard. De él extraeremos una propuesta existencial construida sobre un concepto poco explotado por la filosofía: la paradoja. Se tratará de descubrir y vivir la paradoja esencial, lo eterno en el tiempo, sin intentar conceptualizarla y sistematizarla, sino que habrá que penetrar en su dinámica propia que excede lo puramente racional y nos abre a una nueva dimensión: la pasión de la fe. Por último, la experiencia de un amor nuevo nos mostrará la senda para encarnar este modo de existencia paradójica que penetra de infinitud lo finito.

*Palabras clave:* Kierkegaard, fe, paradoja, Cristo, existencialismo.

### SUMMARY

In this article, we approach the object of the faith by the Kierkegaard view. We will extract an existential proposal constructed on a concept less operated by the philosophy: the paradox. We will try to discover and to live the essential paradox, the eternal thing in the time, without trying systematizing it, but that will be necessary to penetrate in its own dynamics that exceeds the purely rational thing and it opens us to a new dimension: the passion of the faith. Finally, the experience of a new love will show us the footpath to incarnate this way of paradoxical existence that penetrates of infinity the finite thing.

*Key words:* Kierkegaard, faith, paradox, Crist, existencialism.

<sup>1</sup> Jesús M. Arenas Arias es Licenciado en Estudios Eclesiásticos y en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca y estudiante de Humanidades en la misma Universidad.

## 1. INTRODUCCIÓN

En un contexto cultural como el actual, en el que desde la vieja Europa la Iglesia clama por volver a las raíces cristianas que alumbraron este proyecto común, nos parece indispensable una reflexión sobre el concepto en el que se nutre cualquier raíz cristiana: la fe. Para alumbrar dicha reflexión consideramos oportuno acercarnos a un autor que permaneció solapado durante años, hasta que los existencialistas lo rescataron del olvido y descubrieron en él las raíces de su propio pensamiento. No hablamos de otro que del pensador danés Søren Kierkegaard, una figura controvertida, irónica, angustiada; un hombre empeñado en vivir una existencia auténtica, exigiendo el protagonismo del existente singular frente a la colectividad y reclamando un cristianismo fiel a su propia verdad escandalosa y paradójica.

La elección de este autor no es casual, ya que el tema de la fe es asunto central en su pensamiento y pieza angular de su proyecto existencial, ofreciendo a nuestro parecer una perspectiva sumamente original y fructífera<sup>2</sup>. De algún modo, el problema de la fe constituye la prueba de fuego del pensamiento kierkegaardiano.

En este sentido, nuestro artículo está construido sobre un concepto central para comprender su pensamiento y, en particular, el asunto de la fe: la paradoja. La paradoja es el prisma desde el que el autor danés comprende y aborda la fe, la razón y la existencia. A su vez, la preocupación kierkegaardiana por el singular no nos permite caer en la pura abstracción, sino que nos lleva a tener que tratar el tema desde una perspectiva existencial, en la que fe y existencia son inseparables, hasta el punto de hablar de una existencia religiosa.

Las épocas de crisis siempre son un tiempo precioso para reencontrarse con los orígenes, liberarse de peso inútil y ofrecer al mundo con todo su escándalo la verdad en la que hemos puesto nuestra esperanza. Si en dicha tarea y en este momento concreto de la historia podemos extraer algunas claves que nos ayuden a renovar nuestra comprensión y vivencia de la fe desde una radicalidad que alumbré un mundo mejor, entonces este artículo habrá conseguido su objetivo.

2 Al comenzar este artículo me gustaría hacer mío este texto de Jaspers invitándome a la humildad al abordar esta empresa y rogando al lector su clemencia y comprensión: “A mi parecer nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir. Estamos admirablemente informados sobre todos los detalles controlables de su vida, gracias sobre todo a los investigadores daneses. La lectura de Kierkegaard es fascinante, pero puede hacerse de modos muy distintos. Kierkegaard ha proporcionado los datos y las interpretaciones más penetrantes sobre sí mismo. A pesar de ello, él en cuanto tal, con todo lo que dijo e hizo, es la gran pregunta dirigida a nosotros”. VV.AA., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid 2005, 49.

## 2. CONTEXTO: CRÍTICA KIERKEGAARDIANA A LA COMPRESIÓN DE LA FE EN SU ÉPOCA

El pensamiento de Kierkegaard, como el de cualquier otro filósofo, se gesta y se hace comprensible dentro de una situación vital y un contexto determinados. Nuestro autor tuvo desde bien pronto –vivió poco más de cuarenta años– clara conciencia de tener una misión importante que cumplir en su época, aún cuando pasase por incomprendido o loco para sus contemporáneos. Por eso, al igual que Sócrates, figura a la que tanto admiraba, se erigió en tábano de una sociedad que se desviaba del camino de lo que él entendía que era una existencia auténtica vivida en primera persona.

Para comprender su propuesta en el tema concreto que nos ocupa, el de la fe, debemos situar a nuestro filósofo en el ámbito de dos coordenadas a las que continuamente se enfrenta y critica: la Cristiandad, nombre que aplica de modo particular a la Iglesia oficial danesa de su tiempo, y cualquier *Sistema*, haciendo referencia con este término a la filosofía especulativa en general y al hegelianismo en particular<sup>3</sup>.

### 2.1. CRÍTICA A LA CRISTIANDAD

Kierkegaard es consciente de vivir en una sociedad en la que ya se nace cristiano sin tener que elegirlo, tal vez como ha pasado en nuestra cristiana España hasta tiempos bien recientes. Todos eran cristianos, habitantes de la llamada cristiandad. Pero la cristiandad es algo sustancialmente distinto del cristianismo. Por ello, nuestro autor contrapone continuamente ambos términos, cristiandad y cristianismo, con el fin de rescatar la radicalidad y el carácter paradójico de este último, así como el protagonismo y la responsabilidad del individuo singular en la decisión de la fe. A su juicio, en la cristiandad sólo quedaba cultura mundana y nada del verdadero cristianismo<sup>4</sup>.

Para él la cristiandad ha supuesto la metamorfosis del cristianismo, ya que lo ha dulcificado y suavizado, entendiendo de modo relativo lo absoluto, y convirtiendo en un juego agradable lo más serio, el cristianismo<sup>5</sup>. Gran parte de la culpa

3 “Su religiosidad se enfrenta con el cristianismo humanista del obispo Mynster primero, y con la teología hegeliana de su sucesor, el obispo Martensen”, M. Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid 1985, 108.

4 Cf. A. Pintor-Ramos, *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid 2002, 263.

5 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles de Kierkegaard*. Vol. I. *Ejercitación del cristianismo*, Madrid 1961, 110-111, 288-289. En este sentido, afirman G. Reale y D. Antiseri que Kierkegaard se escandaliza ante la realidad, que se le aparece como algo tremendo, en la que entre los cismas y las

de lo que califica como eliminación del cristianismo recae en los predicadores, que convierten la predicación en mera consideración, anulando de este modo lo decisivo: lo personal, este “tú y yo”<sup>6</sup>. Con este tipo de predicación que convierte la verdad cristiana en objeto de consideración acontece una fuga del yo y una anulación del tú.

En consecuencia, lo que tenía que ser un camino, un hacerse cristiano en la posibilidad del escándalo ante Cristo, paradoja absoluta, se ha convertido en un llegar a ser cristiano sin notarlo. La cristiandad ha convertido a Cristo en una figura fabulosa, en un hombrecillo adorable, deshaciéndose por ello el nudo de la paradoja<sup>7</sup>. Nuestro filósofo critica duramente que ser cristiano se haya convertido en nada, en algo que cualquiera es sin más: es la banalización y devaluación de la fe. Reclama el ser cristiano desde la lucha y la oposición, desde la rebelión contra la cristiandad establecida, donde –afirma de modo irónico– todos somos auténticos cristianos interiormente: “Se establece y se supone una nómina común para todos, está en nómina que todos somos cristianos, cabalmente en el mismo sentido que todos somos hombres”<sup>8</sup>. El gran error ha sido identificar la Iglesia con el mundo, cuando Iglesia y mundo por su naturaleza no pueden ser amigos, cuando la lucha cristiana no es la de la colectividad, sino la del individuo<sup>9</sup>.

Desde su punto de vista, afirma, “nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que se sigue adelante”<sup>10</sup>. Sin embargo, él se niega frontalmente a creer que todos estemos ya en posesión de la fe, para poder ir más allá, pues la fe es tarea de toda una vida y no punto de partida. Se lamenta, así, de que sus contemporáneos pretendan ir más allá de la fe y no quieran detenerse junto al amor.

Por otro lado, para Kierkegaard la cristiandad ha cometido una atrocidad al querer demostrar la verdad del cristianismo, ya que las pruebas y los argumentos para ser cristiano no pasan de ser meras ayudas destinadas a reclamar la atención de las personas. De este modo, la cristiandad ha anulado la posibilidad del escándalo<sup>11</sup>.

---

herejías no se cuenta jamás la herejía más sutil y más peligrosa: la herejía consistente en “jugar a ser cristianos”. Cf. G. Reale – D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. III, Barcelona 1988, 221.

6 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 315.

7 Cf. *Ib.*, 75.

8 *Ib.*, 292.

9 *Ib.*, 287, 302-303.

10 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid 2007, 54.

11 Son muchos los pasajes en los que el autor alude a la eliminación del cristianismo por parte de la cristiandad, al eliminar ésta la paradoja del Dios-hombre por medio de predicadores que dulcifican el cristianismo. Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 203, 197, 201, 210.

Otro punto importante de la crítica a la cristiandad se dirige contra el adoctrinamiento. El cristianismo no es una doctrina que se pueda enseñar, no es consuelo. El cristianismo no enseña una verdad que haya que saber, sino que hay que ser la verdad para poder saberla: “La verdad cristiana no es saberla sino ser la verdad”<sup>12</sup>.

El cristianismo, por tanto, no puede enseñarse al modo de un saber<sup>13</sup>. Esto conlleva necesariamente que el cristianismo tiene que enfrentarse al mundo, a lo establecido, y que, por tanto, el cristiano va a sufrir la incompreensión del mundo.

También en el tema del amor, tan intrínsecamente ligado a la fe, como veremos, la cristiandad ha tergiversado el verdadero amor cristiano, que es amor de abnegación, la forma esencial del cristianismo<sup>14</sup>. Se ha producido, en palabras del autor, una infantilización de lo cristiano, haciendo del amor cristiano un amor mimado y de Cristo una figura blanda y empalagosa<sup>15</sup>.

En definitiva, recapitulando, la cristiandad ha eliminado el cristianismo al convertirlo en pura doctrina, en mero residuo cultural, sofocando el escándalo que le es inherente y olvidando la radicalidad de la paradoja de la fe y las exigencias del amor cristiano, que chocan frontalmente con la razón:

“...ahora que el mundo se ha hecho cristiano, ahora, sobre todo, el cristianismo tiene que cuidar del escándalo. [ ] Cuando el cristianismo vino al mundo no tuvo necesidad (y sin embargo lo hizo) de llamar la atención acerca de que estaba en pugna con la razón humana, pues el mundo lo descubrió sin dificultad. En cambio, ahora, ahora que el cristianismo lleva alternando ampliamente y durante tantos siglos con la razón humana, ahora que el caído cristianismo – como aquellos ángeles caídos que contrajeron matrimonio con mujeres terrenas- se ha desposado con la razón humana, ahora que cristianismo y razón se tutean, ahora sobre todo, el mismo cristianismo tiene que cuidar del choque”<sup>16</sup>.

Kierkegaard mantiene, de este modo, que si el cristianismo es fiel a su verdad, que es esencialmente paradójica y escandalosa, el choque con la razón será inevitable y las únicas salidas, según tendremos ocasión de ver más adelante, serán el escándalo o la fe.

12 *Ib.*, 279.

13 “...lo que ha confundido el cristianismo y lo que ha provocado para una gran mayoría ese señuelo de una Iglesia triunfante es cabalmente esto: que se ha considerado el cristianismo como verdad en cuanto significa un resultado, en lugar de que sea verdad en cuanto significa el camino”. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 281.

14 Cf. S., Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca 2006, 80.

15 *Ib.*, 449.

16 *Ib.*, 242-243.

## 2.2. CRÍTICA AL SISTEMA

En la gran producción literaria que Kierkegaard desarrolla en Copenhague a partir de marzo de 1842, Hegel será rechazado como representante del *Sistema* en el cual los individuos particulares y reales son ignorados, ya que la única realidad es la idea absoluta. Su crítica a Hegel no es sistemática, sino que mediante sutiles e irónicas referencias la obra hegeliana es aludida como representación de todo sistema, en el cual lo universal confiere sentido a lo particular<sup>17</sup>. Kierkegaard no discute los principios de Hegel, sino que desplaza los intereses de la filosofía, ya que ésta, para él, no constituye un sistema especulativo sino el diario íntimo de una existencia irrepetible<sup>18</sup>.

Su obsesión es que la única universalidad posible es la del singular a partir del cual es comprensible todo universal<sup>19</sup>. Para Kierkegaard la filosofía se ha despreocupado del existente concreto, atraída sólo por los conceptos. Pero la existencia individual no constituye un concepto. Precisamente será el individuo el punto sobre el que Kierkegaard se apoya para descalificar las pretensiones del *Sistema*.

Además, Hegel es el representante supremo de lo establecido y no sólo eso, sino que diviniza lo establecido. Pero lo establecido se empeña siempre en ser lo objetivo, superior a cada individuo particular y de este modo es lo más contrario al cristianismo, en choque perpetuo desde la verdad interior con lo establecido<sup>20</sup>. Frente a lo establecido Kierkegaard reclama la idealidad, el protagonismo del existente particular en su relación con Dios, lo cual conlleva un enfrentamiento con el mundo:

17 En *Migajas Filosóficas* Kierkegaard confiesa abiertamente que no tiene intención de hacer un sistema, definiéndose a sí mismo como un escritor de folletos. Cf., S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid 2004, 111.

18 Cf. G. Reale – D. Antiseri, *Historia del pensamiento...*, 224.

19 En este punto es interesante recordar lo que dice J. P. Sartre con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento de nuestro pensador, cuando afirma que Kierkegaard fue el primero que mostró que lo universal entra como singular en la historia, en la medida en que lo singular se instituye en ella como universal. Todo hombre es todo el hombre en cuanto universal singular. Cf. VV.AA., *Kierkegaard vivo...*, 32-36.

20 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 133-135. Resulta clarificador recordar en este punto lo que A. Pintor-Ramos afirma en su *Historia de la filosofía contemporánea*: “Frente a la conciliación de opuestos (lo uno y lo otro) que propugnaba la dialéctica hegeliana, Kierkegaard tensa el carácter inconciliable de los contrarios, que fuerzan al individuo a elegir opciones que son excluyentes, lo cual convierte la existencia en una trama de paradojas en la que crece la tonalidad de la angustia como el decorado que acompaña toda existencia auténtica. Esa existencia auténtica revela toda su densidad dentro de la vida de la fe cristiana; ésta significa una novedad radical, irreductible e incompatible con la cultura mundana y que hace ya imposible la existencia ingenua y placentera de los griegos”. A. Pintor-Ramos, *Historia de la filosofía...*, 264.

“La divinización de lo establecido es la mundanización de todo. Lo establecido puede tener plena razón en exigir que lo concerniente a lo mundano se vincule a lo establecido, se contente con la relatividad, etc. Mas a la postre mundaniza también la relación con Dios... Lo establecido quiere ser una totalidad, que no reconoce nada superior sobre sí, sino que tiene a cada individuo bajo su bota y juzga de cada individuo subordinado a lo establecido”<sup>21</sup>.

En este sentido, Kierkegaard se muestra partidario de rebelarse frente a lo que la mayoría ha dictaminado que es lo objetivo e inamovible; frente a una relativización y mundanización de la relación con Dios, que es lo absoluto. Se trata, en definitiva, de una rebelión en el sentido de reclamar el protagonismo del individuo al tomar las riendas de su existencia. En el tema de la fe, está claro que implica una decisión personal que se estaba pasando por alto.

Por otro lado, nuestro autor confiesa no haber comprendido el *Sistema* en relación con la fe, ya que aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual el contenido de la fe, no por ello nos habríamos apoderado adecuadamente de la fe como para poder ingresar en ella o ella en nosotros<sup>22</sup>. En este sentido, Hegel hace imposible la verdadera religiosidad al negar al individuo la posibilidad de llegar a la verdad sin disolverse en la generalidad abstracta. El hegelianismo sería una especie de paganismo que termina donde el cristianismo empieza, ya que éste supone la individualización de la vivencia de la fe, y no la aceptación neutra y exterior de un sistema de creencias<sup>23</sup>. Kierkegaard abre al singular al infinito de la fe, que sólo puede ser asumido como vivencia personal, como elección<sup>24</sup>.

Frente al hegelianismo, Kierkegaard va a proponer una razón existencial, es decir, que lo general y racional se verifica en el individuo. Y este individuo, el hombre real, es definido como una síntesis de temporalidad y eternidad, de finitud e infinitud. Ante ello, la tarea de la razón no consiste en disolver la antítesis, sino en trazar claramente el confín de sus posibilidades mediante la profundización del autoconocimiento. Así, en su tarea como teórico de la fe, coincidirá a su modo en el objetivo kantiano de limitar el saber para dar lugar a la fe<sup>25</sup>. Sin embargo, los resultados a los que ambos autores llegan en esta materia serán muy distintos<sup>26</sup>.

21 S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 138-139.

22 Cf. S. Kierkegaard, *Temor y temblor...*, 54.

23 Cf. M. Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard...*, 117.

24 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 205.

25 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*, Madrid 1962, 248-255.

26 Mientras que Kant postula una fe racional, Kierkegaard va a hablar de una pasión de la fe o fe pasional. Basta recordar el título de la obra de Kant sobre filosofía de la religión, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, para caer en la cuenta de que sus propuestas son diferentes.

El conocimiento objetivo que nos suministran las facultades naturales cede ante la realidad de la fe, paradoja absoluta. Ante ella la razón se llena de apasionamiento, quiere descubrir algo que no es capaz de pensar. Con ello Kierkegaard no quiere decir que la fe sea irracional, sino que se da una fractura en la razón, un fracaso. Como afirma J. A. Collado la pasión es la pugna de la razón por trascender su propia esfera, pero una pugna inútil<sup>27</sup>. La razón puede tener noticia de lo absolutamente diverso, de lo desconocido, pero no puede comprenderlo. Ante ello el existente tendrá que decidirse, dar una especie de salto.

Llegados a este punto, en vista de la negativa de Kierkegaard a la racionalización de la fe y a la mundanización del cristianismo, es hora de preguntarnos por su propuesta concreta acerca de la fe. Vayamos paso a paso. Para comprender la limitación de la razón de la que habla Kierkegaard, es necesario saber primero en qué consiste esa paradoja de la fe que escapa a la razón.

### 3. DESCRIPCIÓN DE LA PARADOJA DE LA FE

Kierkegaard se mueve en el filo de una afilada navaja a la que otros muchos se habían enfrentado anteriormente: la relación entre fe y razón. Su forma de abordar el problema no es la elaboración de una filosofía sistemática al modo de sus predecesores, en la que lo esencial de la fe queda reducido a mero contenido cultural y la existencia individual queda disuelta, sino el desarrollo de un pensamiento religioso en el que la paradoja esencial de la fe mantenga toda su fuerza y el existente singular recupere todo el protagonismo en la decisión fundamental de su existencia.

La categoría central que hila la trama de su pensamiento y su posición a este respecto es la de paradoja<sup>28</sup>. Por tanto, la fe no es una doctrina, ni una especie de concepto que la filosofía puede alcanzarnos, sino “la paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”<sup>29</sup>. Lo que intentaremos a continuación será, precisamente, describir esa paradoja.

27 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno...*, 337.

28 Todos los estudiosos destacan el papel principal de la paradoja en el pensamiento kierkegaardiano. Tanto es así que C. Amorós puede afirmar: “En el pórtico de la Academia platónica estaba escrito «Prohibida la entrada a quien no sea geómetra». En el frontispicio del universo kierkegaardiano habría que colocar el lema «Reservado para los amantes de la paradoja». C. Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona 1987, 15.

29 S. Kierkegaard, *Temor y temblor...*, 109.



### 3.1. EL OBJETO DE LA FE: CRISTO, PARADOJA ENCARNADA

Lo primero que Kierkegaard destaca de la fe es que es una experiencia personal vital que confiere a la existencia un nuevo sentido. La fe es creencia y una creencia que debe ser llevada a la vida. En la fe la doctrina es algo secundario, ya que la creencia se mueve en el ámbito de las relaciones personales: se trata de una relación personal con Dios, con lo absoluto. Dios nos conoce a todos y lanza una llamada personal a cada uno individualmente, convirtiéndose la fe en una experiencia personal e intransferible<sup>30</sup>. Son muchas las veces que Kierkegaard compara la experiencia de la fe con la del amor, expresando con ello que ambas realidades son algo íntimo, pero con vocación de comunicarse y manifestarse en la vida:

“Si alguien piensa que tiene fe, pero es indiferente respecto a esta posesión, ni frío ni calor, entonces puede estar seguro de que tampoco tiene fe. Si alguien piensa que es cristiano y, sin embargo, le es indiferente serlo, entonces la verdad es que tampoco lo es. ¿O qué diríamos de un ser humano que asegurara estar enamorado, y añadiera que esto le es indiferente?”<sup>31</sup>.

Por tanto, la fe no es algo que se pueda tomar de prestado, ni un residuo cultural que uno hereda, ni una especie de juego. La fe no es una realidad colectiva, sino una experiencia personal que cada uno debe hacer vida individualmente, quedando afectada toda su existencia; un bien supremo que cada cual debe conservar para sí mismo, tanto si los demás lo conservan como si lo abandonan, lo cual no quita para trabajar por la causa de la fe<sup>32</sup>.

La fe no es cuestión de cifras de creyentes, sino de personas consideradas en su individualidad, que reciben la llamada y viven la fe personalmente. Esta llamada, la comunicación de Dios con cada ser humano, se da de modo particular en el cristianismo en la persona de Cristo, el hombre-Dios, que se convierte en la paradoja más absoluta: la conjunción de eternidad y temporalidad<sup>33</sup>. Por tanto, la fe es ya una paradoja en razón de la naturaleza de su objeto.

30 M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo III. *Estructura de su pensamiento religioso*, Madrid 2003, 210-211.

31 S. Kierkegaard, *Las obras del amor...*, 46.

32 *Ib.*, 47.

33 Afirma M. Suances que dentro de la esfera religiosa, Kierkegaard distingue una actitud religiosa específica: la cristiana. Ésta añade a la esfera religiosa general la paradoja. El Dios trascendente que funda la existencia, que crea el mundo, que sostiene y mantiene todo lo que es, se introduce en la temporalidad, se hace hombre. Los ojos del cuerpo me dicen que ese hombre concreto no puede ser la encarnación de lo eterno, sin embargo, los ojos de la fe me dicen que sí. He ahí la paradoja. Es precisamente al estudio de la naturaleza de esta actitud religiosa paradójica a la que Kierkegaard dedicará gran parte de su esfuerzo. Cf. M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo I. *Vida de un filósofo atormentado*, Madrid 2000, 316.

Cuando Kierkegaard se embarca en la tarea de desarrollar el tema de la paradoja absoluta, comienza fijándose en quien para él ha sido el modelo de maestro, Sócrates, para luego ver la diferencia radical con el Maestro con mayúsculas: Cristo. Kierkegaard ve semejanzas en la relación personal que implica la fe con la relación personal de Sócrates con sus discípulos. Éste no se centraba en la doctrina, sino en el conocimiento subjetivo, en una búsqueda de interioridad. La diferencia fundamental entre Sócrates y Cristo es que el primero podía llevar la vida y la reflexión al conocimiento de sí, al hombre, a la subjetividad, pero no podía pedir que se creyera en él<sup>34</sup>. Cristo, sin embargo, es como maestro el objeto de la fe.

En efecto, Kierkegaard trata de diferenciar claramente su proyecto del proyecto socrático, en el que el discípulo estaba ya en posesión de la verdad y el maestro era la ocasión para que el discípulo la descubriera o más bien la recordara. El maestro era ocasión para que el discípulo se comprendiera a sí mismo y viceversa. Dios, sin embargo, no tiene necesidad del discípulo para comprenderse a sí mismo. Dios no se mueve a revelarse por necesidad, sino por amor. Dios en el tiempo será el nuevo maestro. Se trata de una decisión por amor desde la eternidad, que al tener que cumplirse en el tiempo se convierte en el instante. El instante se convierte en pieza clave: la decisión en la que el hombre se juega la eternidad. El amor, por su parte, es la causa y la meta de la libérrima decisión divina:

“El amor ha de dirigirse al discípulo y la meta será vencerle, puesto que sólo en el amor se iguala lo diferente y sólo en la igualdad y en la unidad hay inteligencia. [ ] Pero este amor es fundamentalmente infeliz, ya que ambos son muy desiguales, y lo que parece fácil –que Dios pueda hacerse comprensible– no resulta tan sencillo, si él no quiere reducir la diferencia a nada”<sup>35</sup>.

Si el camino no puede ser una elevación que desbordaría al individuo borrando la diferencia, entonces, ¿qué camino toma Dios para realizar su proyecto?

El discípulo se encuentra en la no-verdad por culpa propia (conciencia de pecado), cobrando así una importancia fundamental el instante en el que cada uno personalmente debe decidirse. Un instante que es un átomo de eternidad y no un átomo del tiempo, aunque el instante no renuncie a su relación actual con el tiempo<sup>36</sup>. Por tanto, la verdad como reminiscencia no es concebible y Dios no será un maestro ayudador al estilo socrático, sino un maestro engendrador, indicando el paso del no-ser al ser, ya que el discípulo le debe todo. La unidad habrá de intentarse por medio de un abajamiento: Dios se muestra en la figura del servidor. De este modo, la única

34 Cf. M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo III..., 212.

35 Kierkegaard, S, *Migajas filosóficas...*, 41.

36 Cf. R., Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca 1990, 108.

enseñanza en el cristianismo es la de Dios: su presencia en forma humana, en humildad. Dios desea ser igual al amado -al creyente- en serio y en verdad, pareciéndole cualquier otra forma de revelación un engaño: “Así es como está Dios sobre la tierra, hecho semejante al más humilde por su omnipotente amor”<sup>37</sup>. Y será este Dios en la humildad, Cristo humillado, quien profiera la invitación de la fe.

Este abajamiento hecho carne en la persona de Cristo es la paradoja radical, la paradoja del amor: “No puede uno haber llegado a ser creyente sin haberse acercado a Él en su estado de humillación, a Él, señal de escándalo y objeto de la fe”<sup>38</sup>. Es la definición fundamental que Kierkegaard hace de Cristo: como la señal del escándalo y el objeto de la fe, el hombre insignificante y, sin embargo, el Salvador y Redentor del género humano<sup>39</sup>. Este es el escándalo inherente al cristianismo, que hace que se presente como necedad y locura a la razón humana.

Por tanto, la esencia de la fe es la paradoja absoluta y la esencia de esa paradoja es que la verdad eterna se originó en el tiempo. En la persona de Cristo se funden tiempo y eternidad, y es por eso esta persona, el Verbo encarnado, la esencia de la fe.

Como hemos visto al comienzo, para Kierkegaard la cristiandad vació al cristianismo de su sentido escandaloso. Tal escándalo va ligado al hombre-Dios que es la paradoja más absoluta frente al orden establecido, a lo razonable, a la temporalidad y a la historicidad<sup>40</sup>. El objeto de la fe es la escandalosa paradoja de que un hombre sea Dios y de que Dios sea un hombre. Por tanto, en el asunto de la fe se trata de una persona y no de una doctrina. La fe tiene por objeto la persona del maestro, el maestro realmente existente<sup>41</sup>. ¿Qué pensar y qué decir de esta paradoja radical? Kierkegaard parece tenerlo muy claro:

“No hace falta pensar mal de la paradoja, porque paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar”<sup>42</sup>.

El autor nos está hablando de una pasión irresistible del pensamiento por descubrir lo desconocido, lo impensable. Eso desconocido, la paradoja absoluta,

37 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 46-47.

38 S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 61.

39 *Ib.*, 36.

40 Cf. M. Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard...*, 121.

41 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno...*, 351.

42 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 51.

es el Dios cristiano, que choca con la razón por no poder reducirse al concepto. Y precisamente el límite de no poder demostrar a Dios y de no poder expresar lo desconocido aún conociéndolo, es el tormento y el acicate de la pasión paradójica de la razón. Por tanto, lo desconocido es el límite, lo diferente, lo absolutamente diferente, y el ámbito de la fe traspasa, de este modo, las barreras de la razón. Más allá de esas fronteras entra en juego la pasión del pensamiento.

El modo de saber el hombre algo en verdad sobre lo desconocido (Dios) es saber que es absolutamente diferente de él. La razón no puede llegar a saberlo por sí misma. Ya hemos dicho que el hombre se encuentra en la no-verdad y lo está por culpa propia, por el pecado. Es Dios como maestro el que se hace semejante a un individuo concreto para que el hombre pudiera entenderle del todo. Pero este abajamiento de Dios en Cristo resulta a todas luces escandaloso. La paradoja muestra una duplicidad: negativamente, resaltando la diferencia absoluta del pecado, y positivamente buscando suprimir esta diferencia en la igualdad absoluta<sup>43</sup>. Cristo se convierte en la piedra de choque.

Por tanto, el hecho de tener fe, de creer, significa la adhesión a una persona, al maestro, y no a un programa doctrinal. En este sentido, tenemos que recordar de nuevo que la presencia de Dios en la figura real y humilde de siervo, el mayor de los abajamientos, es la única enseñanza: “Si no hubiese venido Dios mismo, todo hubiese permanecido en el plano socrático, no tendríamos el instante y habríamos perdido la paradoja”<sup>44</sup>. El hecho de la aparición de Dios en el tiempo es decisivo, es la novedad del día y esta novedad del día es para el discípulo lo eterno, el comienzo de la eternidad. De este modo, el instante es una decisión de eternidad; en el instante el hombre se lo juega todo. El discípulo no tiene que comprender la paradoja, sino sólo entender que eso es la paradoja: “Cristo es la paradoja”<sup>45</sup>.

Nos asaltan en este punto dos cuestiones: ¿Cuál es la relación del hombre de cada época con Cristo, paradoja absoluta? ¿Qué puede hacer el hombre al encontrarse cara a cara con la paradoja? A ellas responderemos en los dos apartados siguientes.

### 3.2. LA CONTEMPORANEIDAD CON CRISTO

Hemos visto que el objeto de la fe de los creyentes de todos los tiempos será Cristo en cuanto Dios-hombre, paradoja absoluta. O dicho de otro modo, la relación del discípulo con el maestro se expresa por medio de la fe, cuyo objeto es la paradoja. Se trata, eso sí, de una paradoja que es conciliación de lo contradictorio,

43 *Ib.*, 59.

44 *Ib.*, 67.

45 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 62, 68.

es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno<sup>46</sup>. La experiencia viva de la fe hace necesariamente presente a Cristo, pero no se trata de revivir la memoria de un personaje del pasado que influye en el presente<sup>47</sup>. El propio Kierkegaard, para aclarar el problema, habla de la diferencia en su relación con Sócrates y con Cristo. Al primero le admira, le venera, le ama, pero no cree en él, no mantiene con él una relación personal actual. Sin embargo, en su relación con Cristo se relaciona de manera inmediata como con cualquier persona viva. Cristo es la persona decisiva a la que el creyente liga su existencia y su destino.

Por tanto, la fe no es el recuerdo de un personaje histórico o de una doctrina, sino un encuentro personal que transforma la existencia. La fe no es un conocimiento, ya que ningún conocimiento tiene por objeto el absurdo de que lo eterno sea lo histórico. Esta verdad contradictoria persiste idéntica a través de todas las generaciones<sup>48</sup>. Se trata de una verdad transhistórica<sup>49</sup>. La fe es así una vinculación con lo absoluto, un hacerse contemporáneo de Cristo:

“Porque en relación con lo absoluto solamente se da un tiempo: el presente, quien no es contemporáneo con lo absoluto, para él no existe absolutamente. Y ya que Cristo es lo absoluto, se ve con facilidad que en relación con él no cabe más que una situación: la de la contemporaneidad; los 3, los 7, los 15, los 17, los 18 siglos son algo que ni quita ni pone, que no lo cambian a Él, ni tampoco esclarecen quién era Él, puesto que quién era es solamente claro para la fe”<sup>50</sup>.

Con Cristo se produjo una irrupción de lo eterno en el tiempo, lo cual es un hecho absoluto que no puede demostrarse, sino tan sólo atestiguarlo. No se trata de justificar, sino de creer. Y para creer no hace falta ser contemporáneo histórico de Jesús, ya que ver a un hombre no es suficiente para creer que ese hombre es Dios. Respecto a lo eterno todas las épocas están a la misma distancia. La fe siempre es

46 Cf. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 72.

47 Cf. M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo III..., 213.

48 Afirma R. Larrañeta que la verdad paradójica en cuanto tal, la verdad que es esencialmente paradoja, la verdad como paradoja que reúne a un tiempo en su seno la eternidad de la verdad y la temporalidad del existir, sólo se ha producido una vez en la historia del mundo. Cf. R., Larrañeta, *La interioridad apasionada...*, 111. En este sentido, afirma Kierkegaard, “el cristianismo es la verdad paradójica, es la paradoja: lo eterno se ha hecho una vez en el tiempo. Este hecho paradójico (escándalo de la razón, objeto de la fe) no se hace más verdad que lo era el día que apareció, porque haga muchos años que apareció. Lo eterno que se ha hecho en el tiempo no debe tener su prueba en el tiempo, no es algo para ser probado por los hombres, sino que la paradoja es algo por lo que los hombres van a ser probados...”. *Papirer*, VII-2 B 235, 75-76 cit. en R., Larrañeta, *La interioridad apasionada...*, 133.

49 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno...*, 304.

50 S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 112.

un salto, tanto para el contemporáneo histórico de Jesús, como para el que no lo sea<sup>51</sup>.

Por tanto, el único tiempo de la fe es el presente, ya que lo esencial de Cristo –la paradoja– es eternamente presente. Él es una realidad histórica en cuanto que vivió en un tiempo histórico determinado, pero es también realidad ahistórica ya que es lo absoluto, la paradoja de la eternidad hecha tiempo, y en cuanto tal Cristo es verdad para mí como contemporáneo, pues sólo lo presente es realidad para mí:

“Su vida [la de Cristo] sobre la tierra acompaña a todas las generaciones, y en cuanto historia eterna acompaña a cada generación en particular; su vida sobre la tierra posee la contemporaneidad eterna. Y esta contemporaneidad convierte a su vez todo enseñamiento del cristianismo (enseñamiento que esencialmente se ampara en la capa encubridora y en la reconversión de que el cristianismo es algo pasado y en los 1.800 años de historia) en la más anticristiana de todas las herejías, que cualquiera podría echar de ver, y con ello dejaría de adoctrinar, si procurase recapacitar sobre aquella generación contemporánea de Cristo, enseñadora; mas cualquier generación de creyentes es ciertamente contemporánea”<sup>52</sup>.

Quien piense que el cristianismo puede enseñarse al modo de una cosa del pasado, está muy lejos de su verdad íntima. Todos los cristianos tienen que ser contemporáneos de Cristo. Nos encontramos aquí en uno de los puntos clave, ya que sin contemporaneidad no existe fe verdadera: si no puedes tolerar la contemporaneidad, afirma Kierkegaard, es que no eres cristiano esencial<sup>53</sup>. La distancia abismal entre Dios y el hombre manifiesta que hacerse cristiano o, lo que es lo mismo, hacerse contemporáneo con Cristo, es, hablando humanamente, un tormento y una locura a los ojos de los coetáneos. Es el escándalo del cristianismo: Dios hecho hombre. Entonces, podemos preguntarnos: ¿tiene ventaja el testigo ocular sobre el que no lo es?

Para nada, porque la paradoja es contemporánea e igualmente escandalosa a los ojos de los creyentes de todos los tiempos. Si cabe, los contemporáneos en sentido inmediato lo tuvieron más difícil, ya que creer que un hombre como el resto en la apariencia, oculta lo absoluto es demasiado. De algún modo, se hace necesario cerrar los ojos, ya que lo absoluto sólo se muestra a la mirada interior del que se atreve a dar el paso de la fe<sup>54</sup>. De este modo, todos los creyentes de todos los

51 Cf., G. Reale – D. Antiseri, *Historia del pensamiento...*, 225.

52 S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 113.

53 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 114.

54 Son muchos los textos en los que Kierkegaard aborda el problema de la supuesta ventaja de los testigos oculares. Baste uno de ellos como ejemplo: “El discípulo contemporáneo dispone de una ventaja que envidiará la generación siguiente. El discípulo contemporáneo puede mirar al maestro, pero ¿se atreverá a dar crédito a lo que ven sus ojos? Sí, ¿por qué no?; pero, ¿se atreverá a creer

tiempos coexisten por la fe en el hecho eterno de la aparición de Dios en el tiempo en cuanto existen *sub specie aeterni*, es decir, bajo la forma de lo eterno en la que cesa la sucesión temporal y juntamente a las generaciones o, dicho de otro modo, coexistir con él y en él en el presente de eternidad existencial creado por la fe dentro del tiempo<sup>55</sup>.

En este sentido, nada le aporta la historia a la fe, porque la historia no puede demostrar la divinidad de Cristo: “La desdicha está en que, conocer la circunstancia histórica y conocer incluso con todo detalle esa circunstancia, no convierte en absoluto al testigo en discípulo, lo que puede notarse bien en el hecho de que ese saber no tiene para él más significado que el histórico”<sup>56</sup>. El testigo ocular queda convertido en creyente por la capacidad de comprender lo eterno en lo histórico. O dicho de otro modo, testigo ocular y verdadero contemporáneo es todo aquel que, recibida de Dios la condición, queda convertido en creyente: “...aquel maestro concede al discípulo la condición, con lo cual el objeto de la fe no es la doctrina, sino el maestro. [ ] Pero para que el maestro pueda dar la condición, tiene que ser Dios, y para dar al discípulo la posesión tiene que ser hombre. Esta contradicción es a su vez objeto de la fe y es paradoja, el instante”<sup>57</sup>.

Por tanto, aún supuesta la máxima certeza crítica de los hechos es imposible llegar a la certeza de la fe. No se puede prescindir de lo histórico, pero lo histórico no es lo decisivo. El creyente no cree por lo que le cuenta el testigo anterior, aunque ello sea necesario, sino que cree cuando recibe la condición en el instante. De este modo, cada individuo es de alguna forma un comienzo absoluto abocado a escoger en el instante, ese lugar en el que se funden lo temporal y lo eterno. Y debido a ello lo escogido en el instante compromete lo eterno.

El creyente de todas las épocas es verdaderamente contemporáneo de Cristo, definido este como signo de contradicción<sup>58</sup>. Se da una contradicción absoluta entre el ser Dios y el ser un hombre individuo. Cristo es signo de contradicción porque es esencialmente otra cosa que está en contradicción con lo que es inme-

---

tanto como para ser su discípulo? De ninguna manera; si él da crédito a lo que ven sus ojos, entonces, justamente, se ha engañado; porque Dios no es inmediatamente reconocible. ¿Puede entonces cerrar los ojos? Perfectamente, pero entonces ¿de qué le sirve ser contemporáneo? Si cierra los ojos, se representará a Dios. Pero si lo puede hacer por sí mismo es que posee la condición. Y entonces lo que se representa es una forma que se muestra a la mirada interior del alma; y si la ve, la forma de siervo le hará temblar desde que abra los ojos”. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 73.

55 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno...*, 353-354.

56 *Ib.*, 71. En su obra *Ejercitación del Cristianismo*, Kierkegaard dedica varias páginas al asunto, llegando a la conclusión de que la historia nada tiene que hacer con Jesucristo, ya que la paradoja de que Él era Dios en la humillación sobrepasa peculiarmente la razón de la historia. Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 62-69.

57 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 73.

58 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 181-185.

diatamente. Por tanto, la comunicación directa es una imposibilidad para el Dios-hombre, ya que siendo signo de contradicción no puede comunicarse directamente. Sólo la fe a través de la paradoja puede leer más allá de lo que el signo denota inmediatamente.

Es así que lo histórico es sólo una ocasión. Por tanto, el contemporáneo en sentido inmediato o histórico puede ser no contemporáneo, ya que el verdadero contemporáneo no lo es por el poder de la contemporaneidad inmediata: “Pero si el posterior recibe la condición de Dios mismo, entonces es contemporáneo, verdadero contemporáneo, eso que únicamente es el creyente y todo creyente”<sup>59</sup>. En consecuencia, no se puede prescindir de lo histórico, pero lo histórico no convierte a nadie en creyente. La condición, la posibilidad de la fe, debe ser recibida siempre directamente de Dios: “el posterior cree por medio (de la ocasión) de la información del contemporáneo en virtud de la condición que él mismo recibe de Dios. La información del contemporáneo es la ocasión para el posterior como la contemporaneidad inmediata lo es para el contemporáneo”<sup>60</sup>. Para ambos la paradoja se muestra en la misma radicalidad, porque de lo que aquí hablamos no es de un simple hecho histórico, sino de la paradoja absoluta que trasciende las barreras del tiempo.

En este sentido, Kierkegaard critica el que se haya hablado de discípulos de segunda mano, tal como la cristiandad ha venido haciendo, ya que desde el punto de vista esencial el primero y el último son iguales, teniendo las mismas dificultades de acceso a la fe. Por tanto, si todos estamos a la misma distancia de la paradoja, preguntémonos qué posibilidades se abren cuando el individuo se topa cara a cara con ella.

### 3.3. EL INDIVIDUO ANTE LA PARADOJA

En Kierkegaard no aparece la búsqueda de un absoluto universal del que los individuos son representaciones más o menos definidas, sino que el absoluto es un Absoluto con mayúsculas: el Dios de la fe cristiana<sup>61</sup>. El creyente se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto, lo cual constituye una paradoja por encima de los límites de la razón<sup>62</sup>. La propia existencia, por tanto, se torna paradójica<sup>63</sup>. Cada hombre es un comienzo absoluto en cuanto a la fe existencialmente. Para

59 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 78.

60 *Ib.*, 107.

61 Cf. M. Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard...*, 15.

62 Cf. S. Kierkegaard, *Temor y temblor...*, 112.

63 En este sentido, A. Clair afirma que la paradoja es en Kierkegaard el paradigma de la existencia. Cf. A. Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, París 1993, 79-115.



nuestro autor el individuo es la categoría a través de la cual deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia y la humanidad<sup>64</sup>. Nadie puede colocarse en mi lugar ante Dios y en este sentido es en el que afirma Kierkegaard que la verdad es subjetividad.

El encuentro en la contemporaneidad con Cristo conlleva necesariamente la posibilidad del escándalo, encrucijada ineludible hacia la fe o hacia el escándalo<sup>65</sup>. En Kierkegaard el propio individuo es encrucijada que permanentemente tiene que elegir. La existencia es el reino de la libertad, es posibilidad y la posibilidad es apertura a lo infinito, aunque también puede ser caída en lo finito. Ejercer la libertad y afrontar las alternativas supone descubrir la angustia<sup>66</sup>.

Por tanto, la angustia se hace constitutiva del hombre poniéndolo ante la alternativa de elegir finitud o infinitud<sup>67</sup>. La angustia es el puro sentimiento de lo posible. Es la verdad la que atormenta de algún modo al hombre angustiado. Una verdad que, según E. Paci, se revela en Kierkegaard como una significación intencional que no coincide nunca con la existencia<sup>68</sup>. Es así que el presente es sólo una parte, mientras el horizonte es totalidad infinita. La totalidad vive en la parte, pero no se identifica con ella. La verdad no está presente en el hombre *realiter*, sino *intencionaliter*. Se trata, en definitiva, de la paradoja de vivir lo eterno en el tiempo. Ahora bien, quedarse instalado en la angustia es la negación de la fe, ya que el paso a la fe es la destrucción de la angustia.

Por otro lado, cuando el hombre despierta de sí mismo con conciencia de la propia eternidad aparece la desesperación. La desesperación es miedo a perder lo eterno por el coste que supone: perderse a sí mismo. La desesperación supone para Kierkegaard la enfermedad mortal<sup>69</sup>. Si el individuo decide aferrarse a sí mismo

64 Cf. G. Reale – D. Antiseri, *Historia del pensamiento...*, 224.

65 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 127.

66 Comentando este concepto propiamente kierkegaardiano, afirma Sartre que la angustia es la posibilidad prohibida de elegir lo finito. El Yo es la finitud elegida. Cf. VV.AA., *Kierkegaard vivo...*, 28.

67 Mucho se ha dicho de Kierkegaard como hombre de existencia angustiada. En este sentido, hay rasgos biográficos que de algún modo determinan su obra, dotándola de cierto regusto atormentado. Se trata de la relación con su padre, del que recibe una comprensión de la fe como dolor y un gran sentimiento de culpa (había una especie de maldición sobre la familia), y de su ruptura con Regina, su prometida, a la que dejó por realizar una misión en el mundo mayor que la del matrimonio, en la convicción de que la existencia religiosa es abandono del mundo y de la afectividad en el ansia de un amor eterno en la fe. Y lo hace en virtud de una esperanza transexistencial que impide confinar al hombre en la inmanencia puramente temporal. Cf. M. Maceiras Fafián, *Schopenhauer y Kierkegaard...*, 113-115.

68 VV.AA., *Kierkegaard vivo...*, 61-63.

69 A este tema dedica Kierkegaard su obra *La enfermedad mortal*, en la que la desesperación es vista como un estar muriendo eternamente. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid 2008.

quedará instalado en la desesperación. Sólo si es capaz de entregarse y perderse en virtud de lo eterno se abrirá paso la fe.

Para Kierkegaard una existencia bajo el signo de la angustia y la desesperación es una existencia de pecado, en la que el hombre no se abre ni se entrega a la verdad de la eternidad. Fe y pecado son así los puntos antitéticos que mantienen tenso el arco de la existencia religiosa, siendo la fe el primer elemento ontológico de esta nueva forma de existir, pero no sin suponer el pecado que revela en cuanto que lo destruye<sup>70</sup>. Es por ello, como veremos más adelante, que la fe supone una transformación existencial por la irrupción de la trascendencia en la realidad del hombre.

Por tanto, el hombre se encuentra en una situación de parálisis ante la irrupción de lo divino, ante la paradoja que supone la fe. Ante ella la razón no es capaz de dar una respuesta satisfactoria y se hace necesaria la pasión, un movimiento interior de decisión. Como veíamos más arriba, el conocimiento de la propia interioridad lleva al hombre a conocer sus límites. Pero la razón se empeña en ir más allá de sus límites por medio de la pasión, ya que le es imposible comprender racionalmente lo desconocido. Esto desconocido se torna escandaloso cuando se muestra tal cual es: paradoja absoluta.

Para Kierkegaard el encuentro verdadero con la paradoja pasa por la posibilidad del escándalo como paso necesario hacia el escándalo o la fe. Este encuentro es descrito por el autor como un choque entre la paradoja y la razón que puede tener dos finales bien distintos:

“Si la paradoja y la razón se chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión del amor, feliz en la pasión a la que todavía no hemos dado nombre alguno, aunque más tarde vamos a dárselo [fe]. Si el choque no se realiza en la comprensión, entonces la razón es infeliz y –si puedo atreverme a decirlo– a este amor infeliz de la razón (amor que, notémoslo, es como ese amor infeliz que tiene su fundamento en el amor propio mal entendido; la analogía no llega más allá porque la fuerza del azar aquí no cuenta nada), podemos llamarlo con más precisión escándalo”<sup>71</sup>.

El autor habla en ambos casos de pasión. La razón en su choque con la paradoja se sabe desbordada, pero aún así se niega a fracasar y se embarca en una lucha, en una pasión por querer comprender lo incomprensible, lo que a todas luces parece absurdo. La razón sabe que esta pasión será su propia pérdida, pero no puede resistirse al desafío. Nace una especie de pasión paradójica de la razón que concluye en uno de estas dos salidas: el escándalo o la fe. Se trata de dos

70 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno...*, 289.

71 S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 61.

pasiones opuestas: la primera supone un movimiento hacia atrás, hacia lo establecido, lo objetivo, lo racional, lo temporal; la segunda supone un movimiento hacia delante, hacia lo paradójico, lo subjetivo, lo absurdo, lo eterno. En este artículo nos ocuparemos sólo de la segunda, pero dejando claro que Kierkegaard considera fundamental mantener en toda su radicalidad el escándalo del cristianismo si no se quiere renunciar a manifestar la dinámica de lo eterno en el tiempo. El cristianismo es una opción por lo absoluto que choca frontalmente con el mundo, ya que éste vive de espaldas a la eternidad y la infinitud. El escándalo del cristianismo es el Dios-hombre; es lo sublime hecho cotidiano; lo eterno hecho tiempo. Cristo es la divina compasión, el que profiere la invitación desde la humillación, y como tal es el escándalo. Por eso la respuesta creyente va acompañada por dos rasgos: temor y temblor.

#### 3.4. LA PASIÓN DE LA FE: TEMOR Y TEMBLOR

El cristianismo es la hora de la verdad, de la decisión, y así lo expresa Kierkegaard de manera rotunda:

“¿Quieres escandalizarte o quieres creer? Quieres creer, entonces atraviesas la posibilidad del escándalo y te incorporas al cristianismo con todas las consecuencias. Así se hace; a tomar vientos con la razón; entonces afirmas: sea alivio o sea calamidad, lo único que me importa es pertenecer a Cristo, deseo ser cristiano”<sup>72</sup>.

Aunque el texto es un tanto exagerado en su expresión formal, sin embargo, nos aporta el tono general de fondo en la comprensión kierkegaardiana de la fe. De este modo, queda claro que para nuestro autor la fe no es el alivio, el descanso, sino que sigue siendo una lucha constante, una eterna decisión. No se trata de que los cristianos sean personas irracionales o que se comporten de un modo tal, sino que la fe exige una decisión, un movimiento que la razón no es capaz de llevar a cabo. Una vez que se da el paso de la fe la vida del creyente se hace incomprensible de cara al mundo y sus parámetros racionales de existencia.

En consecuencia, el modo como entra el discípulo en relación con la paradoja es el choque feliz entre razón y paradoja en el instante, cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma<sup>73</sup>. Se trata de entender que se está

<sup>72</sup> S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 170.

<sup>73</sup> En su intervención en el Congreso organizado por la UNESCO con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento del autor danés, J. P. Sartre afirmaba que la no-verdad hay que vivirla, es decir, que lo subjetivo es una realización singular de cada singularidad, una decisión de autenticidad. En este sentido el saber no puede dar cuenta de la estructura ontológica de la subje-

ante la paradoja, no de comprenderla. Este choque se produce en la feliz pasión de la fe. Esta pasión es esencial a la fe, ya que creer consiste en el esfuerzo constante por llegar a penetrar el misterio, no racionalmente, sino a través de un proceso de apropiación progresiva. La pasión es, de algún modo, la razón transfigurada, lo cual muestra que el problema de la fe es fundamentalmente un problema existencial<sup>74</sup>.

Una de las expresiones más recurrentes en el pensamiento de Kierkegaard para definir la fe es «temor y temblor». De hecho, esa expresión da nombre a una de sus obras más conocidas. Pero ¿qué significa que la fe sea temor y temblor?

La fe es temor y temblor en virtud del absoluto al que el hombre se vincula absolutamente. La paradoja de lo eterno en el tiempo se presenta ante el existente como algo escandaloso y desconcertante, que supera los límites de lo racional y sólo se hace alcanzable por la pasión mediante una decisión en el instante. Dios en la imagen de siervo es una imagen que hace temblar al hombre. Y dentro de esa retracción general e instintiva ante la fe, hay un núcleo intelectual: el escándalo o la locura de que todo dependa de un punto en la historia, de un hecho concreto<sup>75</sup>.

Se trata de que la fe no es un consuelo, sino una lucha constante, una tensión permanente que el individuo vive en su propio interior entre la opción que ha hecho y la mundanidad de una existencia vivida desde lo general. Temor y temblor es lo que el particular siente cuando entra en una relación absoluta con el absoluto, que le exige fundarse en lo eterno y vivir desde ahí. Se trata de la paradoja de la fe. La irrupción de la fe es la irrupción de lo eterno en el tiempo que estremece al hombre.

Esta paradoja consiste en que la verdad eterna se origine en el tiempo y dicha paradoja queda convertida en una interioridad que implica el movimiento del infinito por el que el individuo está en relación absoluta con el absoluto. Ésta es la interioridad paradójica que es escándalo para los judíos, locura para los griegos, y también escándalo y locura para la razón. La fe expresa de manera radical la pasión profunda de la interioridad<sup>76</sup>. En este sentido, el ejemplo paradigmático de

tividad, ya que el ser subjetivo no es nunca más que teniendo que ser su ser. Para Kierkegaard, por tanto, –en palabras de Sartre– la paradoja consiste en que se descubre lo absoluto en lo relativo. Cf. VV.AA., *Kierkegaard vivo...*, 15-24.

74 Cf. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno...*, 326.

75 Cf. J. M. Valverde, *Kierkegaard: la dificultad del cristianismo* en M Fraijó, (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 2005, 280.

76 R. Larrañeta establece una clara relación entre el temor y temblor de la fe y la interioridad, que puede resultarnos clarificador: “La fe es la vivencia de la verdad en el grado supremo del apasionamiento interior. Si se desea aumentar la verdad y la fe, hay que huir de la certeza, del saber, y volver a la incertidumbre y la duda, porque la fe está hecha de temor y temblor. Cuanto más fuerte

hombre de fe y de realización del movimiento del infinito lo encuentra Kierkegaard en Abraham.

Abraham es el hombre que lleva a cabo el movimiento de la fe; el que recorre de principio a fin el camino de la fe con todas las consecuencias. La fe no es un resultado, ni una conclusión a la que se llega por la reflexión: “La filosofía no puede ni debe darnos la fe”<sup>77</sup>. La concepción kierkegaardiana de la fe, de carácter marcadamente luterano, no admite pruebas ni demostraciones. La fe es un movimiento, una tarea que se lleva a cabo por la pasión: “El movimiento de la fe es cerrar los ojos, saltar y zambullirse en el absurdo”<sup>78</sup>. De este modo, la fe se funda en una decisión, no es producto del resultado de un cálculo racional que pesa las razones en pro y en contra. La fe estriba en la pasión de la paradoja y supera la duda en cuanto que es decisión libre de la voluntad<sup>79</sup>. Pasión y paradoja son caracteres íntimamente ligados a la esencia de la fe.

Abraham se encuentra cara a cara con lo absoluto, con el absurdo que lo exige todo. Se encuentra en un estado que Kierkegaard denomina *Anfaegtelse*, término no fácilmente traducible. Se puede entender por ello un estado de crisis ante el misterio de lo absurdo, de lo incomprensible. En esta situación Abraham realiza el movimiento del infinito en virtud del absurdo y lo hace porque se sabe fundado en lo absoluto, porque no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige. Se trata de una tensión permanente entre eternidad y tiempo, entre finitud e infinitud. Tensión que se manifiesta en el propio ser del hombre, realidad escindida en su propia interioridad, que se siente llamado a vivir lo eterno en el tiempo. Por eso Abraham es calificado por el propio Kierkegaard como paradoja. Su grandeza

---

sea el temor y el temblor ante Dios, más crecerá la interioridad”. R., Larrañeta, *La interioridad apasionada...*, 131.

<sup>77</sup> S. Kierkegaard, *Temor y temblor...*, 84.

<sup>78</sup> *Ib.*, 84. Afirma J. M. Valverde que la “crucifixión del entendimiento” de Kierkegaard es sólo un requisito preliminar: lo que abre al hombre a la fe es, aún más, el querer salir del pecado y recuperar el verdadero yo, que, paradójicamente, acepta estar destinado a la entrega total. Es perder la vida –en términos evangélicos–: pero la vida que se gana es otra. Así llega el trance del salto –como dice Kierkegaard, quizá traduciendo el *Sprung* que Lessing se confesaba incapaz de dar: o el *salto mortale*, como decía Jacobi, tomando el término italiano circense–: el zambullirse bajo “setenta mil brazas de agua”. Cf. J.M. Valverde, *Kierkegaard: la dificultad...*, 281.

<sup>79</sup> En su obra *Migajas filosóficas* Kierkegaard abunda en este punto: “La conclusión de la fe no es una conclusión, sino una decisión. [ ] 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. La fe es sentido del devenir, y la duda es una protesta contra toda conclusión que quiera ir más allá y por encima de la percepción inmediata y del conocimiento inmediato”. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 90-91. También en *Ejercitación del Cristianismo* se muestra claro en este tema, afirmando que la “fe es una elección, de ningún modo es una recepción inmediata –y el que la recibe es aquél que patentiza si desea creer o escandalizarse”. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 205.

estriba en su energía que parece debilidad a los ojos del mundo; en su sabiduría que parece locura; en su esperanza que se muestra absurda; y en su amor que parece odio a sí mismo.

El único modo de no quedar paralizado ante el absurdo es proceder como Abraham, que tras él dejaba su razón y consigo se llevaba su fe<sup>80</sup>. No se trata –insistimos nuevamente– de proceder de un modo irracional, sino de un modo paradójico pasional que va más allá de lo racional y que por eso se muestra al mundo como locura. La fe es un movimiento del infinito que se lleva a cabo por la pasión, y nunca la reflexión podrá producirlo.

Nuestro autor califica a este personaje bíblico, que realiza de modo paradigmático el movimiento de la fe, como el caballero de la fe. Este caballero debe hacer constantemente el movimiento del infinito en virtud del absurdo, pero sin perder la finitud. Dicho de otro modo, el caballero de la fe es totalmente normal, es decir, sabe saborear la finitud, pero lleva todo a cabo en virtud del absurdo, desde la dinámica de lo eterno. El caballero de la fe realiza lo sublime en lo pedestre<sup>81</sup>. Para acceder a la fe, por tanto, el hombre no debe pretender convertirse en otro, sino concentrar todo el contenido de su vida para ser capaz de realizar el movimiento. Kierkegaard ejemplifica esto con el amor: cuando uno ama a otro no ha de dejar por ello de ser uno mismo.

De este modo, la fe requiere un movimiento previo que el autor califica de resignación infinita: “Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno: sólo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo”<sup>82</sup>. Por medio de la razón resulta imposible realizarlo en el mundo finito. Sólo con una clara conciencia de la imposibilidad y, por tanto, sólo en virtud del absurdo, sólo mirando cara a cara a la imposibilidad en el dolor de la resignación, es posible acceder a la fe. Pero Kierkegaard deja claro que la resignación no es todavía la fe, sino un estadio anterior: “Para resignarse no se necesita de la fe, pero para conseguir el más pequeño objetivo por encima de mi conciencia eterna sí se requiere, pues en eso consiste la paradoja”<sup>83</sup>. Así, todos pueden realizar la resignación infinita, pero no la fe. Una fe que constituye la paradoja de la existencia, que debe alcanzar lo eterno desde la temporalidad. Porque para renunciar a la temporalidad y obtener la eternidad se necesita valor humano, pero se requiere valor humilde y paradójico para hacerse con la temporalidad en virtud del absurdo; ese es precisamente el valor de la fe. Desde la perspectiva de la fe uno no renun-

80 Cf. S. Kierkegaard, *Temor y temblor...*, 65.

81 *Ib.*, 95.

82 *Ib.*, 101.

83 *Ib.*, 103.

cia a nada ya, sino que lo consigue todo. Es necesario vaciarse en lo infinito para alcanzar la fe.

Kierkegaard califica la fe como la pasión más grande del hombre. En el tema de la fe, cada generación tiene que comenzar de nuevo, desde el principio, como si se tratase de la primera, ya que nadie puede dejársela previamente alcanzada mediante una reflexión que la petrifique en un concepto que se gana para siempre y entonces ya se pueda ir más allá. Cada generación comienza en el mismo punto que la anterior y no llegará más lejos que la precedente si es fiel a su tarea. Por tanto, la fe es la pasión más alta del hombre y quien llega a la fe no se detiene en ella, no permanece inmóvil, porque se juega en ella el sentido de la existencia, pero tampoco va más allá, hacia algo diferente, porque la fe determina su vida desde la paradoja. Y aún quien no llegue a la fe, si emprende sus tareas con amor, su existencia no será en vano. Habrá muchos que no lleguen, pero ninguno habrá que la rebase.

Vivir la paradoja de la fe implica nacer a una nueva existencia que choca frontalmente con la vida del mundo. Pero con todas sus dificultades y sufrimientos, Kierkegaard está convencido de que la vida de la fe, la existencia religiosa, es la forma de existencia más auténtica y plena; la única capaz de hacer felices a los hombres y mujeres de su época y a los de todas las épocas. Para ello es necesario aprender a espantarse ante la inaudita paradoja que da sentido a la vida de Abraham. Y precisamente toda esta temática de la vivencia existencial de la fe es la que vamos a desarrollar en la parte siguiente.

#### 4. VIVIR A LA LUZ DE LA PARADOJA

Frente a la dialéctica hegeliana de síntesis, de mediación, Kierkegaard postula una dialéctica de elección que se resumiría en la sentencia “O lo uno o lo otro”<sup>84</sup>, y según la elección que haga el hombre, éste se incardina en una u otra concepción o estadio de la vida. Estos estadios pueden verse como pasos sucesivos del individuo hacia la autenticidad de la vida religiosa o como la descripción de distintos modos de vivir o actitudes vitales ante la existencia. Cada estadio es una especie de totalidad en sí mismo y no existe una transición natural de unos a otros, sino que se hace necesaria una opción, una especie de salto por el que se renuncia al anterior.

84 Esta expresión da título a la primera obra de Kierkegaard, *Enten-eller*, de 1843, en la que se plantea la relación existencial entre la estética y la ética en el individuo. En español puede consultarse S. Kierkegaard, *Escritos 2, O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, Madrid 2007.

Se trata de una línea ascendente hacia una mayor autenticidad. Pero no es objeto de nuestro artículo la doctrina de los estadios<sup>85</sup>.

Ya hemos dicho que la fe no es tanto una transformación en el pensar, cuanto una transformación en el ser. En Kierkegaard no existe una fe pura y abstracta al margen de la existencia<sup>86</sup>. La fe supone una transformación radical de la existencia, y tal modo de existencia, la vida de fe, se sitúa más allá de los parámetros racionales de lo establecido. Dicha transformación introduce al hombre en una existencia nueva, la más auténtica, que Kierkegaard denomina estadio religioso. El hombre de fe vive transformado por la paradoja y su existencia es una vivencia de lo eterno en el tiempo. Pero tal modo de vivir encuentra siempre la oposición y la incompatibilidad con la vida del mundo, que no es capaz de comprender la dinámica de la eternidad ni de asumir las exigencias del cristianismo. Por eso para nuestro autor la fe lleva aparejada el sufrimiento.

#### 4.1. EL SUFRIMIENTO: PRUEBA DE LA FE

La fe lleva a cabo una transformación interna en el creyente que se plasma en una nueva vida, en nuevas obras. Para Kierkegaard la prueba de que se tiene fe es la obediencia y aparejada a ella la disposición al sufrimiento. Precisamente la fe pide obediencia porque el hombre no puede prever el camino ni los resultados. El hombre tiene que fiarse de Dios en un camino desconocido<sup>87</sup>. Y a mayor fe, habrá un mayor sufrimiento, porque ésta supone el quebranto de la inmediatez, es decir,

85 La doctrina kierkegaardiana de los tres estadios está expuesta ampliamente en su obra *Etapas en el camino de la vida*. Se trata de una especie de itinerario vital hacia una mayor autenticidad. Los estadios que Kierkegaard describe son el estético, el ético y el religioso. Este último significa la máxima autenticidad existencial y en él ya no tiene la última palabra la universalidad del estadio ético, sino que estamos ante la afirmación del individuo en su singularidad única ante Dios. La figura que mejor encarna la actitud de la fe propia de este estadio es Abraham. Cf. Pintor-Ramos, *Historia de la filosofía...*, 264-268; M. Fraijó (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 2005, 275-280; M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo I..., 314-320.

86 Considera M. Suances que la prueba del comienzo nuevo y absoluto que, según Kierkegaard, instaura la fe, es el coraje con el que se enfrenta el pasado para metamorfosearlo. Cf. M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo III..., 234.

87 Según Kierkegaard la obediencia debe incluir la razón, ya que de lo contrario sería indigna del hombre. Lo que no es posible es que la razón se imponga en un ámbito que le sobrepasa. Sin embargo, separarla, como hace Kant, haciendo que el hombre obedezca a Dios externamente, mientras que su razón pueda campar por sus respetos, es una peligrosa fuga del hombre respecto a su creador. Kierkegaard destaca que esta obediencia no es un acto impositivo de la divina voluntad, sino una invitación a que el hombre se trascienda a sí mismo para acceder a un orden de relación y de vida con Dios, más perfecto que el ideado por la razón. Lo importante, como dice Pascal, es que la dificultad de creer está en la dificultad de obedecer. La obediencia a Dios no es un sometimiento, sino un perder pie en las propias posibilidades humanas para acceder a una dimensión más plena. Obedecer



la muerte de nuestras aspiraciones mundanas. Sin la fe la vida del creyente sería la más miserable de todas, pero mediante la fe el hombre está dispuesto a renunciar a todo, pues vive ya de lo eterno en el tiempo. Por eso el creyente se hace extraño al mundo, que no es capaz de comprender su actitud, y llegará a vivir un terrible aislamiento, como Abraham.

La ley imperante de la mayoría, la dinámica de lo mundano y finito, no tolera la actitud creyente, lo cual es otra fuente de dolor para quien tiene fe: sentirse ajeno, apartado profundamente de los intereses por los que los demás dan la vida y que a él nada le importan<sup>88</sup>. Por mucho que al creyente le gustase compañía en su fe, la soledad es algo a lo que tendrá que acostumbrarse. Y al creyente cristiano todavía se le añadirá otra soledad más profunda: la de sentirse extraño entre la mayoría de los que dicen ser cristianos, pero que viven una fe muerta, acomodada al mundo. Y no sólo eso, sino que esa mayoría envidiará al creyente auténtico y éste será objeto de sus burlas. Se ve claramente el constante interés de Kierkegaard por sacar a la luz la inautenticidad de la fe de los llamados cristianos en la cristiandad.

En consecuencia, la historia del cristiano auténtico será una historia de sufrimiento, pues la propia historia de la vida de Cristo es considerada por Kierkegaard como la historia del sufrimiento: “No se pasó ni siquiera un día [Cristo], ni siquiera una hora de un día en que la incomprensión –como ella solamente puede hacerlo, y quizá todavía más martirizadora que el sufrimiento corporal- no lo crucificase”<sup>89</sup>. Pero no se trata del sufrimiento por el sufrimiento, sino del sufrimiento que siempre conlleva el amor, y máxime en su manifestación más alta: el abajamiento extremo. Se trata, pues, de una pasión de amor.

Precisamente a Cristo empieza a conocerse en su pequeñez, en su humillación, y el creyente se muestra dispuesto a sufrir con Él: “Sufrir con Cristo no significa que uno soporta con paciencia lo inevitable, sino padecer la maldad de los hombres porque en cuanto cristiano, o siendo cristiano, se desea y uno se obliga a la bondad, de suerte que se podría soslayar este sufrimiento con sólo dejar de querer lo bueno”<sup>90</sup>. Cristo sufre por ser bondad, verdad y amor. La verdad y el amor, al sacar a la luz la miseria y la mezquindad, siempre terminan crucificadas por el mundo. Ese mundo que los filósofos siempre han llamado el mejor, dice Kierkegaard, terminó crucificando al amor<sup>91</sup>.

---

a Dios es amarle, inclinar la orientación última de la propia vida hacia Él. Cf. M. Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*. Tomo III..., 230-231.

88 *Ib.*, 218.

89 S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 237.

90 *Ib.*, 240-241.

91 *Ib.*, 247.

Para nuestro autor, solamente quien ama a Cristo comprende que Él era el amor y, en consecuencia, solamente éste puede caer en la cuenta de cómo fue su sufrimiento. Cristo sufre amorosamente y quien no se conmueve ante tal sufrimiento es porque no le ama. Él no saca a los hombres del mundo en el que viven, sino que los invita a vivir de otra forma en ese mundo, desde la humildad y la pequeñez. De este modo, la seriedad de la vida consistirá en querer ser y expresar la perfección (la idealidad) en la cotidianidad de la realidad.

Sin embargo, Kierkegaard no deja al hombre a solas con el sufrimiento, sino que la Providencia, definida como amor, está siempre acompañando al hombre en el proceso de hacerse cristiano. Para el pensador danés, en este mundo, en la temporalidad, lo verdadero vence solamente a través del sufrimiento, abajándose. Esto es lo que la Providencia va mostrando al hombre paso a paso, para que sea consciente de que el sufrimiento no es algo que se deje atrás, que se supere, sino que es algo que no puede pararse antes de la muerte. Podría parecer cruel el sufrimiento cristiano, pero para nada es así en el pensamiento del autor danés. La crueldad procede del mundo, no del cristianismo. Así lo expresa bellamente en un texto de su obra *Ejercitación del cristianismo*:

“Esta es la prueba: hacerse y mantenerse siendo cristiano, un sufrimiento con el cual no puede compararse en dolor y tormento ningún otro sufrimiento humano. Sin embargo, ni el cristianismo ni Cristo son crueles. No, Cristo es en sí mismo la suavidad y el amor mismos; la crueldad procede de que el cristianismo tiene que vivir en este mundo –pues tan suave, es decir, tan débil no es Cristo que exima del mundo al cristianismo. Con una textura sentimental del alma, relacionada con la posibilidad del escándalo, le parecerá a uno que el cristianismo es cruel; pero no es así, es el mundo el que es cruel, el cristianismo es suavidad y amor”<sup>92</sup>.

Por tanto, Kierkegaard está convencido, tal como venimos afirmando, de saber lo que es el cristianismo, acentuando siempre el camino, el proceso de hacerse cristiano. El camino cristiano es sufrimiento y sacrificio, porque implica la negación de uno mismo, lo que concuerda con la entrega sin reservas a Dios y con la actitud ante el prójimo que predica el amor cristiano, aunque sin renunciar tampoco a la felicidad del amor; la felicidad de saberse en Dios<sup>93</sup>. Su gran descubrimiento es que la verdad tiene que padecer y que, por tanto, el amor a la verdad ha de padecer también. Es Cristo mismo quien ha expresado con toda precisión que el amor será odiado y la verdad perseguida<sup>94</sup>.

92 *Ib.*, 269.

93 Cf. R., Larrañeta, *La interioridad apasionada...*, 222.

94 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 271.

#### 4.2. EL CREYENTE: IMITADOR DE CRISTO

Para Kierkegaard el mayor examen a que un hombre tiene que someterse en la vida es el de hacerse cristiano y serlo. El cristianismo supone siempre una tensión entre tiempo y eternidad, finitud e infinitud, elevación y pequeñez; tensión y aparente contradicción que definen en esencia al propio individuo. Así, ser cristiano es la más alta elevación y, sin embargo, en el espejismo de este mundo tiene que mostrarse como el más hondo abajamiento. Así sucedió con Cristo, cuya majestad se manifestó en la pequeñez. El mismo Cristo atrae al cristiano desde la altura, pero esto sólo puede manifestarse en el mundo como humillación.

Frente a una cristiandad que predica un cristianismo amable y dulce, Kierkegaard muestra un cristianismo combativo, en permanente lucha con el mundo. Y esta lucha corresponde al individuo: “Cristianamente luchan siempre sólo los individuos; pues eso es cabalmente el espíritu, que cada uno es individuo delante de Dios, que la *sociedad* es una determinación inferior a la del *individuo*, a lo que cada uno puede y debe ser”<sup>95</sup>. La comunidad pertenece a la eternidad, porque el tiempo es momento de prueba y la prueba y la lucha corresponden al individuo. Por eso, para nuestro autor, cuando la Iglesia pretende triunfar en este mundo, es el mundo el que vence, quedando el cristianismo eliminado. El deseo de Kierkegaard es servir a través del rigor a la verdad o, lo que para él es lo mismo, servir al cristianismo<sup>96</sup>. En la cristiandad establecida, en la que nunca se habla de rigor, se fue dejando atrás el cristianismo, y así esta cristiandad, esta Iglesia triunfante es la mayor desgracia y ruina que puede acontecer al cristianismo.

Ya hemos dicho que el cristianismo no consiste en aceptar una doctrina, sino en creer en una persona. La verdad cristiana queda anulada al ser convertida en objeto de consideración, ya que se anula de ese modo lo personal, que es lo específico de la verdad cristiana. De ella no puede hablarse como de un ausente o como de un presente solamente objetivado, pues ella es de Dios y Dios está en ella. Por eso, cuando se convierte la predicación en consideración, la verdad cristiana queda

95 *Ib.*, 302.

96 En una página preciosa de confesión personal, después de haber criticado duramente a la cristiandad por predicar la suavidad, afirma el autor danés: “Por eso escogí la única salida que quedaba para mí en la cristiandad: el aparecer como el más superficial de todos, el hacerme un loco en el mundo, para en este serio mundo poder, sin embargo, salvaguardar cuanto más lo que ocultaba en mi interior más íntimo, un poco de seriedad, y para que esta interioridad pudiera conseguir la paz de ensimismamiento para crecer en silencio. Viviendo de este modo, he aprendido, cabe la vacua superficialidad y satisfecha confusión de los hombres, lo que quizá así se pueda comprender mucho mejor que en el desierto y en el silencio de la noche; con esta vida en medio del tumulto humano, con esta, si se quiere, falsa vida [...] aprendí de verdad tremenda a comprender, que rigor es lo único que puede ayudar”. S. Kierkegaard, “*Obras y papeles...*”, 308-309.

anulada, y como consecuencia de ello los cristianos se convierten en admiradores de Cristo, pero no en imitadores.

En este punto, Kierkegaard establece una clara e importante diferencia entre lo que es un admirador y un imitador, a través de la cual quiere esclarecer lo que es el cristianismo. Un auténtico cristianismo nunca puede olvidar la tensión entre majestad y pequeñez en Cristo. Si se considera a Cristo sólo desde su majestad, entonces habría congruencia en que él reclamase simplemente admiradores. Pero si se considera a Cristo desde la pequeñez y humildad, entonces a ello corresponde el ser imitador. Cristo, que se define a sí mismo como verdad, camino y vida, no era un maestro en el sentido de que meramente tuviese que explicar una doctrina, de suerte que se diese por contento con prosélitos que aceptasen la doctrina, pero que siguiesen viviendo como si no hubiera pasado nada. Cristo es el modelo y busca imitadores, por eso tiene que estar en un sentido detrás de los hombres, empujándolos hacia delante, mientras en otro sentido está delante haciéndoles señas. Esta es la relación de la majestad y de la pequeñez en el modelo.

De este modo, el modelo está infinitamente cerca e infinitamente lejos; está atrás, en la pequeñez y humillación, y delante, infinitamente elevado. Por ello, nadie puede desentenderse de la exigencia mediante la disculpa o la huída por el motivo de que el modelo estuviese en posesión de las ventajas terrenales y mundanas que él no tenía. Es así, dice Kierkegaard, que lo de admirar a Cristo es un invento falso de un tiempo posterior embaucado con la majestad<sup>97</sup>.

La diferencia fundamental entre el admirador y el imitador es la siguiente: un imitador es o se esfuerza por ser aquello que admira, mientras que un admirador se queda personalmente fuera y consciente o inconscientemente no descubre que lo admirado encierra una exigencia para él, la de ser o esforzarse por ser lo admirado. Cristo exige imitadores, porque en relación a su vida, que era la verdad, los admiradores se espantan y huyen: “El admirador está enamorado de una manera meramente sentimental o egoísta de lo grandioso; en cuanto surgen las molestias o el peligro se echa para atrás; y si no puede retirarse se hace traidor para poder de algún modo escabullirse de lo que admiró alguna vez”<sup>98</sup>. Por tanto, hay una diferencia infinita entre un admirador y un imitador, ya que el imitador es o se esfuerza por ser lo que admira. El imitador pone su vida en todos los peligros que conlleva el cristianismo, mientras que el admirador se queda personalmente fuera.

La cristiandad ha pretendido dar de lado la seriedad cristiana de renunciar a uno mismo y a lo mundano, intentando emplazar la vida cristiana en la interioridad oculta y guardarla allí, sin que se note para nada en la vida. Se suprimió así la diferencia admirador-imitador y con ello el cristianismo se redujo a meras conside-

97 Cf. S. Kierkegaard, *Obras y papeles...*, 324.

98 *Ib.*, 331.

raciones. Se convirtió el cristianismo en algo totalmente lógico y coherente con el pensamiento, y con ello se suprimió su escándalo. Frente a ello, Kierkegaard reclamará que sólo el imitador es el verdadero cristiano y que la existencia religiosa del imitador es puro escándalo a los ojos del mundo.

Con lo dicho hasta aquí de la vida de fe, de la existencia religiosa cristiana, todavía quedaría incompleto el panorama si no hablásemos del amor, ya que se trata de una pieza clave, fundamental, del cristianismo. Sin esta pieza el edificio de la existencia cristiana se derrumbaría, pues es el amor el pilar que lo sustenta todo e introduce en el tiempo las mieles y hieles de la eternidad. Kierkegaard es plenamente consciente de ello y dedica muchas páginas al tema. Veámoslo en el último apartado.

#### 4.3. LA DINÁMICA DE LA ETERNIDAD: EL AMOR CRISTIANO

Han sido frecuentes los ejemplos sobre el amor en los que nuestro autor se apoyaba para explicar la experiencia de la fe. La vida de la fe, cuyo comienzo estaba en un designio amoroso de Dios, encuentra también su meta y su culmen en el amor divino. El creyente tiene que manifestar en su existencia temporal la dinámica de lo eterno, lo cual sólo se puede llevar a cabo por el amor entendido en sentido cristiano. La existencia religiosa tiene que manifestarse a través de obras nuevas.

Para Kierkegaard el amor constituye el nexo de unión entre lo temporal y la eternidad, siendo así que el amor cristiano se conocerá porque lleva en sí la verdad de la eternidad. El amor verdadero supera las barreras del tiempo, dejando al descubierto la seriedad de las decisiones que tomemos en la existencia.

Por ello el amor cristiano permanece, *es*, con toda la carga ontológica que conlleva el verbo ser, y por eso debe ser creído y vivido<sup>99</sup>. Recordamos aquí lo dicho sobre que la fe no es un saber la verdad, sino un ser la verdad. De hecho, el origen del amor se muestra inaccesible, por lo que la vida celada del amor sólo es cognoscible en los frutos. Lo que está en juego en el tema del amor es la elección entre una vida de espaldas a la eternidad o de frente a ella.

En este sentido la predicación principal del cristianismo es el amor al prójimo, significando amar al prójimo amar a todos. Que amar sea un deber (*has de amar*) es el distintivo propio del amor cristiano; es lo que Kierkegaard denomina el cambio y la seriedad de la eternidad<sup>100</sup>. Cuando el amor sufre el cambio de la eternidad, es decir, se convierte en un deber, ya no hay que probarlo, se hace constante. Mientras

99 Cf., S. Kierkegaard, *Las obras del amor...*, 25.

100 *Ib.*, 43-44.

que en el amor inmediato hay angustia por la posibilidad de cambio, y por eso se pone a prueba, cuando el amor es un deber está eternamente asegurado.

En este sentido, el camino que lleva a lo cristiano pasa por el escándalo también en cuanto al amor, si de verdad queremos asemejarnos a Dios en su forma de amar. Amar al prójimo es equidad y el otro es tu prójimo en la igualdad contigo ante Dios:

“La equidad cabalmente consiste en que no se discrimine, y la equidad eterna consiste en que no se discrimine incondicionalmente en lo más mínimo, en que ilimitadamente no se discrimine en lo más mínimo; en cambio, la predilección consiste en discriminar, y la predilección apasionada, en discriminar ilimitadamente”<sup>101</sup>.

Precisamente por ello, en todos los amores hay que mantener el amor al prójimo. De este modo, ningún cambio es capaz de arrebatar al prójimo, porque es el propio amor el que retiene al prójimo, es decir, que el amor al prójimo se determina por el amor y no por el objeto. Kierkegaard define al prójimo como la eterna igualdad ante Dios, y precisamente por ello, afirma que al prójimo sólo se le ve con los ojos cerrados.

Este amor al prójimo parece no encajar en el mundo, que se rige por los parámetros de lo establecido, mientras que este amor posee las perfecciones de la eternidad y se mueve en la dinámica propia de la misma. Con esta descripción del amor, Kierkegaard no dice que el amor cristiano quite las diversidades, sino que no se alía con ninguna. Así lo expresa de manera condensada en una sola sentencia: “Amar al prójimo significa esencialmente querer existir por igual para cada ser humano incondicionalmente, permaneciendo en la diversidad terrena propia que a uno le ha sido asignada”<sup>102</sup>.

Por otro lado, el amor cristiano tiene que hacerse visible en el obrar, de igual modo que lo fue en Cristo. Este amor no es exigencia al modo de una ley, sino donación. El cristianismo, cada cristiano, busca el cambio infinito, quiere insuflar lo eterno en el tiempo, lo divino en lo humano, y esto es una paradoja que choca de nuevo con la razón. El cristianismo va realizando un cambio desde el interior en silencio, el cambio de la infinitud. Lo fundamental para el cristianismo es cada ser humano en particular como ser humano, es decir, el encuentro verdadero con el prójimo que es encuentro con Dios: “Para encontrar al prójimo en el amor es preciso partir de Dios, y en el amor al prójimo es preciso encontrar a Dios”<sup>103</sup>.

101 S. Kierkegaard, *Las obras del amor...*, 82.

102 *Ib.*, 111.

103 *Ib.*, 175.

El cambio del cristianismo es haber introducido un amor que ha de amar de una manera general y humana a todos los seres humanos; un amor que lo es según el espíritu y por ello puede y debe servir de fundamento y estar presente en cualquier otra manifestación del amor. La enseñanza del cristianismo es que Dios tiene prioridad absoluta y su amor es un amor que en Cristo nos ama humanamente. Por tanto, el amor está arraigado en la esencia del ser humano y la historia entera es calificada por Kierkegaard como una historia eterna de amor<sup>104</sup>.

La tarea que propone Kierkegaard consiste en encontrar la realidad con los ojos cerrados, esto es, amar al ser humano real, visible, interior, no a la representación externa que nos hacemos de él. Por eso el amor tiene que ser ilimitado por muchos cambios que sufra el objeto, porque amar al ser humano que uno ve es amar al ser humano, no las perfecciones o imperfecciones que uno ve en ese ser humano. Por eso, el amor cristiano va del cielo a la tierra y ama al ser humano en todo cambio, ya que ve al mismo ser humano en todos los cambios; es un amor sin límites. Se hace necesaria aquí la mirada propia de la fe, que trasciende los límites cognoscitivos de la razón<sup>105</sup>.

El amor, si quiere conservarse, ha de mantenerse en la perspectiva de la infinitud, es decir, sin demoras en uno mismo ni comparaciones, porque entonces caería de nuevo en la finitud. Y lo peculiar del amor es que el amante, por el hecho de dar infinitamente, contrae una deuda infinita. Y esto es así porque el amante da lo infinitamente supremo que un ser humano puede dar a otro y por eso la deuda es infinita. Al contrario que sucede con una deuda monetaria, en la que saldados los pagos se acaba la deuda, en el amor jamás se salda el pago, el amor ama más y más si se mantiene en lo infinito. El amor cristiano es siempre un permanecer en deuda, es decir, un permanecer en la acción. De ahí que, una vez más, resalte Kierkegaard la importancia del instante, ya que perder un instante es perder la eternidad<sup>106</sup>.

104 *Ib.*, 185.

105 Reflexiona R. Larrañeta con buen criterio que para Kierkegaard, la razón filosófica, enfrentada a la realidad, al amor, a la verdad, tiene que contar en algún momento con una fe, porque llegando a un término la razón enmudece. No enmudece masoquista o resignadamente, subyugada por el fanatismo de una decisión que lo ordena, sino que calla porque no es capaz de ir más allá en ese discurso, no es capaz de dar razón del objeto que ahora aparece ante sí. Este hecho de que la razón enmudezca desata una energía formidable en el interior del sujeto, que se ve impelido a saltar por encima de la objetividad inicial. Ese salto es el que tiene categoría de fe. La pasión interior en su más alto grado es el único ámbito posible para creer lo que está ante sí o para hacer amable lo que se resiste a la transfiguración del amor. Esta acción hacia el interior es imprescindible para esa fe de la verdad y del amor y, a su vez, la acción que convierte la simple interioridad en una decisión sin fundamento suficiente, una decisión de total libertad. Sólo con la suprema interioridad es posible llegar a la verdad real y alcanzar el amor auténtico. Cf. R., Larrañeta, *La interioridad apasionada...*, 227-228.

106 Cf. S. Kierkegaard, *Las obras del amor...*, 224.

Nuestro autor tiene clara conciencia de que un amor como el cristiano, que se fija esencialmente en la interioridad, encontrará la oposición del mundo. Por eso, en sentido divino el cristianismo es el bien supremo, pero en sentido humano es un bien tremendamente peligroso, porque allí donde esté lo cristiano, estará la posibilidad del escándalo, y el escándalo es el peligro supremo. La vida del cristiano está llamada a ser reconocida en el mundo por los frutos de su amor, pero este amor resulta a los ojos del mundo necedad y locura, porque no se trata de cualquier amor, sino del amor divino que introduce en el tiempo una dinámica nueva y paradójica, la de la eternidad, que resquebraja lo temporal y mundano, yendo más allá de lo racional, la cual sólo se hace asumible a través de la pasión de la fe.

La conclusión final del autor indica que el amor debe ser el motor de la existencia y que no puede haber fe sin verdadero amor:

“...pues amar a los seres humanos es, a pesar de todo, lo único por lo que merece la pena vivir. Sin este amor, propiamente no vives; y amar a los seres humanos es además el único consuelo beatífico, tanto aquí como en el otro mundo; y amar a los seres humanos es la única señal auténtica de que eres cristiano, porque en verdad no basta con la confesión de fe”<sup>107</sup>.

Por tanto, no puede haber una fe al margen de la existencia, ni una existencia de fe al margen del amor. Tanto la existencia auténtica como el amor verdadero son sólo posibles, desde el punto de vista de Sören Kierkegaard, desde una vida fundada en la fe.

## 5. CONCLUSIONES

Llegados al final de este breve recorrido por algunos caminos del pensamiento kierkegaardiano podemos sacar conclusiones interesantes para nuestro presente.

Primero. El pensamiento de Kierkegaard sobre la fe responde a problemas reales y concretos que hacían de ella un producto cultural o una doctrina llamada a ser engullida de modo irreflexivo e impersonal. Nuestro autor es un pensador comprometido con su época, consciente de nadar a contracorriente, de lanzar un mensaje contrario a lo establecido, de ser un incomprendido, pero seguro de que su propuesta aporta al ser humano un modo más auténtico de vida. Hizo del tema de la fe el asunto cumbre de su filosofía y de lo humano, elaborando un discurso serio fundado en categorías perennes, lo cual hace que su pensamiento no sea un producto de época llamado a pasar de moda, sino un hito que cualquier pensador que

107 *Ib.*, 447.



aborde el tema tendrá que enfrentar. Tendríamos que preguntarnos hoy si no estamos entendiendo también la fe como algo que se adquiere por tradición. Los problemas vienen, claro está, cuando la tradición y la cultura dejan de ser monopolio cristiano para abrirse a la diversidad cultural y religiosa. Quizá sea buen momento para recuperar el escándalo de la fe.

Segundo. La reflexión de Kierkegaard sobre la fe pivotará sobre categorías que la filosofía había evitado hasta el momento, como son los de paradoja y pasión, y que para él son centrales, ya que definen la esencia del cristianismo y del propio individuo. Su pensamiento es una tensión constante entre opuestos llamados a encontrarse sin fundirse: tiempo y eternidad, finitud e infinitud, hombre y Dios, singular y absoluto.

A veces se le ha acusado de irracionalismo, pero esto es exagerado e injusto. A la vista de su obra, nadie puede decir que para Kierkegaard no haya que reflexionar y pensar la fe. Es después de reflexionar y pensar cuando se puede llegar, como él hace, a la conclusión de que la fe exige un salto que excede lo puramente racional, y esto es así porque la fe es paradoja y la paradoja lleva a la razón a su límite, y trascender dicho límite es cuestión de pasión, no de razón. Es la interiorización, el conocimiento de uno mismo el que lleva a descubrir los propios límites de la razón ante el desafío paradójico de la fe.

El núcleo de esa fe está en Cristo y Él constituye la paradoja esencial y absoluta, el acontecimiento único en el que tiempo y eternidad, hombre y Dios se unen para siempre. Esto constituye el escándalo esencial. Dios por puro amor se abaja para hacerse accesible al hombre.

Pero no sólo es paradójica la fe en razón de su objeto, sino también en razón de un sujeto que se sabe escindido en el fondo de su ser entre lo que es y lo que está llamado a ser, entre el tiempo que lo limita y la eternidad que le hace trascenderse. La propia existencia se torna paradójica al encontrarse cada individuo en una relación absoluta con lo absoluto; relación que nos desborda y nos pone ante la tesitura de una constante decisión. Es imposible permanecer indiferente ante la paradoja absoluta. El hombre se lo juega todo en su decisión, decide su futuro en el instante, pues en él quedan urdidos inexorablemente tiempo y eternidad. Ha llegado el momento de que los cristianos abandonen la rutina de la fe, para expresar de una vez por todas la pasión de su fe al mundo.

Tercero. La fe se sitúa más allá de la razón, por exceder sus límites de comprensión por su misma naturaleza paradójica que el concepto no puede acaparar. Se hace necesario hablar de una especie de razón pasional y de la exigencia de un salto. La fe huye de la certeza y se instala siempre en el ámbito de la duda, conlleva temor y temblor, y por eso es tarea y lucha de toda la vida. Esto no quiere decir que el hombre deba renunciar a la razón, sino que conociendo muy bien las limitacio-

nes de su razón se atreve a dar el salto que exige la fe en virtud de un movimiento que sólo la pasión puede llevar a cabo.

Por tanto, si el resultado de la decisión es la fe, esta elección no ha podido hacerse de un modo exclusivamente racional, en base a unas pruebas, porque se ha pasado a una esfera que está más allá de lo explicable y deducible racionalmente; se ha pasado al ámbito de la fe, donde sólo la pasión puede alcanzarla. Esta decisión implica un salto, una elección, un vivir de cara a la paradoja y la eternidad. Por tanto, la fe es algo personal e intransferible, una elección que nadie puede hacer por otro. Cada creyente es un comienzo absoluto en el camino de la fe. Quizá peca Kierkegaard en este punto de concebir la fe desde una perspectiva excesivamente individualista y marcadamente luterana, pero se trata de una exageración necesaria en vista de lo que la época estaba propiciando: el olvido de la existencia concreta y la eliminación del cristianismo.

Cuarto. La vivencia existencial de la fe implica un modo de vida que choca con la razón, con el mundo y con lo establecido, porque se trata de una existencia escandalosa para quien no es capaz de mirar más allá de la finitud y lo temporal, abriéndose a la perspectiva de la fe, que es la de lo absoluto y la eternidad. La fe, por tanto, implica una existencia nueva, una vida desde la perspectiva de lo eterno.

El creyente se sabe fundado más allá de sí mismo y esto le permite vivir ya lo absoluto en el tiempo, aunque a los ojos del mundo esto se torne absurdo y escandaloso, ya que como imitador de Cristo está llamado a correr la misma suerte que Él. Por tanto, la fe conlleva una transformación existencial que acarrea para el creyente un sufrimiento constante, tanto interno, por la tensión constante de vivir a la luz de la paradoja, como externo, por la incomprensión del mundo. Queda claro que la fe no es un asunto que se quede en lo interno, sino que afecta a toda la existencia de un individuo y se convierte en prueba y camino constante: llegar a ser cristiano. El verdadero creyente se convertirá en paradoja para sus contemporáneos.

En consecuencia, aunque la fe sea una experiencia personal e intransferible, su vocación, como la del amor, es la de manifestarse en la vida. Su lugar no es la sacristía, como algunos mandatarios pretenden, sino el ámbito público. De hecho, la fe supone una transformación existencial, un modo de vivir radical, que se torna en escándalo para el mundo de todas las épocas en virtud de las obras que lleva a cabo: las obras del amor.

Quinto. Kierkegaard lanza a la filosofía un desafío que todavía está por acometer en plenitud: explorar el camino de la paradoja, de la pasión y del amor, atreviéndose a mantenerlos en su dinámica propia, sin intentar conceptualizarlos, para desde ahí elaborar una filosofía que ayude a vivir al ser humano desde un sentido y una plenitud nuevos. Una filosofía que se funda sin complejos más allá de lo humano, en lo eterno, no para quedarse allí, sino para afrontar el tiempo, la vida,

con un sentido pleno. Se trata de abandonar el complejo de tener que hacer filosofía al modo de la ciencia, porque la filosofía sólo puede llegar al hombre desde la esencia propia de lo humano, que siempre se nos escapa y queda un poco más allá de lo asible. Kierkegaard propone un nuevo modo de verdad que no quede atrapada en la inmanencia y que posibilite al individuo singular trascenderse y vivir una vida llena de sentido. Se trata de una verdad que una tiempo y eternidad, y que como tal será esencialmente paradoja.

Sin duda, la apuesta de Kierkegaard es una apuesta por la utopía en clave cristiana desde una original y profunda comprensión de la fe a la luz de la paradoja como concepto fundante de todo un pensamiento y un modo de vida. Con Kierkegaard afirmamos que la sola razón no se basta a sí misma para dar respuesta a los últimos interrogantes de la existencia, donde la filosofía tiene que enfrentar necesariamente el tema Dios. En este sentido, la pasión de la fe tiene un papel importante que jugar a la hora de penetrar en lo profundo de la realidad y transformar el mundo desde una dinámica propia, la de lo eterno.

En definitiva, me atrevo a afirmar con Jaspers que en Kierkegaard hay algo diferente y tremendo que ya no nos abandona en cuanto se ha comenzado a comprenderlo. Su obra puede dar lugar a fructíferos desarrollos en el sentido de una filosofía más humana, más cercana y más auténtica. Su propuesta merece todo el respeto por el simple hecho de ofertar un camino lleno de sentido, de sed de verdad y de utopía al ser humano de todos los tiempos.