

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



LA CATEGORÍA DE CONTEMPORANEIDAD Y EL ESTATUTO
EXISTENCIAL DE LA FE EN EL PENSAMIENTO DE SØREN A.
KIERKEGAARD.

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta
RAFAEL GARCÍA PAVÓN

Director de Tesis
Dr. Luis I. Guerrero Martínez

Lectores
Dr. Pablo Lazo Briones
Dr. Luis Vergara Anderson

México, D.F.

2009

DEDICATORIA

*A mí Poeta, Catalina Elena Dobre por cuyas lágrimas
Mi alma respira y mi corazón se inspira,
En cuyo silencio mi pensamiento en fe se convierte
Y en cuya pasión el tiempo revela que la eternidad del amor
Nunca será una ilusión, pues Luceafarul
Siempre alumbra los senderos de nuestro encuentro.
Con nostalgia de Sinaia.*

*A mis padres, Nelly Pavón Quezada y Rafael García Garza
Que me forjaron los valores de la cultura
Y del aprecio por la dignidad humana
En su amor incondicional ante el cual
Mis palabras son pocas por el infinito
Destello de su cariño.*

*A mi abuela, Piedad Quezada de quien
He aprendido que el tiempo no es
Un obstáculo para vivir con plenitud.*

*A Mis hermanos Nelly García Pavón y César García Pavón
Por quienes la vida que nos hace comunes
Hace de las distancias un horizonte de esperanzas.*

*A mis sobrinos de los dos lados del Atlántico
Enrique Luis, María Fernanda, Sebastián, Larissa y Franci
Que sea siempre una luz y no sólo un destello en su camino.*

Pentru Ioana si Ionel Dobre cu dragoste si recunostinta.

In Memoriam

*Javier Vilchis Peñaloza (2006)
Costache Dobre (2009)*

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer profundamente al Dr. Luis I. Guerrero Martínez quien nunca dejó de confiar en el desarrollo de este trabajo y siempre me permitió discutir de forma apasionada y con tiempos interminables sobre el pensamiento que marcó nuestro encuentro con el filósofo de Copenhague, enseñándome que la filosofía no es una disciplina sino una forma de vida y un horizonte de esperanzas.

Quiero agradecer a sí mismo a todos mis maestros que se han convertido en rostros permanentes de la historia de este trabajo y de mi vida filosófica: Al Dr. Javier Vilchis, quien se nos adelantó en el camino de la vida, pero cuya conversión a la filosofía permanece siempre en cada palabra y pensamiento de este trabajo. Al Dr. Raúl Nuñez, cuyas enseñanzas de la filosofía clásica siguen resonando en mi conciencia. Especial agradecimiento a Don Alfonso López Quintás fuente de inspiración y enseñanzas vitales, intelectuales y espirituales. A mis maestros en el doctorado de la Universidad Iberoamericana: Dr. Luis Vergara Anderson, Dr. Gustavo Leyva, Dr. Cristóbal Acevedo, Dr. Augusto Hortal, Dr. Ángel Xolocotzi, Dra. Dulce María Granja y Dr. Pablo Lazo Briones por quienes la pasión filosófica se hace virtud.

Así mismo quiero agradecer a Gordon Marino y Cynthia Lund, de la *Kierkegaard Hong Library* en el *St. Olaf College*, Northfield, Minnesota, que con su amabilidad que rebasa las fronteras de la amistad y su siempre disposición a ayudar, me permitieron varias estancias en el paraíso kierkegaardiano.

Quiero agradecer también a todos aquéllos amigos y colegas que de alguna forma participaron en el desarrollo de este trabajo con su disposición a escuchar, discutir o sugerir: Leo Stan, Roman Kralik, Jonas Roos, Manuel Caraza, Mariano Robles Reyes, José Antonio Forzán y a mis ex alumnos, amigos del círculo de estudios kierkegaardianos.

Finalmente, quiero agradecer al P. Jesús Quirce, al Dr. Cristian Nazer, al Mtro. Carlos Lepe Pineda y a la Mtra. Nora Ricalde que me hayan permitido el tiempo para la realización de este trabajo dentro de mis actividades en la Universidad Anáhuac México Norte.

ÍNDICE

Notas sobre el aparato crítico.....	6
Introducción.....	8
Invocación.....	23
I. El instante como condición de la contemporaneidad.....	25
1. Marco de comprensión de la contemporaneidad y el instante.....	25
2. El instante decisivo como condición esencial de la contemporaneidad	
.....	44
2.1 El instante decisivo y no-socrático.....	49
2.2 Las formas del instante decisivo.....	66
2.2.1 El instante decisivo en la figura de siervo, maestro y	
salvador.....	67
2.2.2 El instante decisivo como paradoja absoluta.....	78
2.2.3 El escándalo como eco del instante decisivo.....	98
II. La contemporaneidad como el movimiento existencial de la fe en el	
instante.....	111
1. El concepto erróneo de contemporaneidad como inmediatez.....	116
2. La contemporaneidad como movimiento existencial de la fe.....	135
2.1 El instante en la síntesis de temporalidad y eternidad.....	137
2.1.1 La existencia humana como una síntesis de eternidad y	
temporalidad.....	139
2.1.2 La angustia como el estado de ánimo ante la posibilidad	
de la existencia como síntesis.....	145
2.1.3 La síntesis de eternidad y temporalidad del individuo	
singular.....	146
2.1.4 El instante como movimiento apasionado de la fe.....	152
2.2 La categoría de la transición como movimiento existencial de	
la fe.....	161
2.2.1 Crítica a la categoría de la transición en sentido abstracto.....	164
2.2.2 La categoría de la transición como devenir existencial.....	173
2.2.3 La categoría de la transición como movimiento de la	
pasión de la fe.....	184
2.3 El acto libre de la fe como el devenir contemporáneo.....	191
III. La situación de contemporaneidad como la tarea de amar al prójimo.....	221
1. El problema de la contemporaneidad inmediata y la situación de	
contemporaneidad.....	225
2. El problema del contemporáneo de “segunda mano”.....	240

3.	La situación de contemporaneidad como la posibilidad del escándalo.....	254
3.1	El riesgo implícito al escándalo en la situación de contemporaneidad.....	257
3.2	Las categorías esenciales del escándalo en la situación de contemporaneidad.....	269
4.	La contemporaneidad como el devenir un tú en el acto del amor al prójimo.....	291
4.1	La situación de contemporaneidad como la tarea de amar al prójimo.....	291
4.2	La contemporaneidad con el instante como la transformación del yo en tú por el amor al prójimo.....	307
4.2.1	La eliminación de las determinaciones posesivas del amor mutuo en la amistad y la pasión amorosa.....	309
4.2.2	El amor al prójimo en su propia peculiaridad y singularidad.....	312
4.2.3	El amor al prójimo como un tú en independencia y libertad: la contemporaneidad con Cristo.....	314
	Conclusiones.....	322
	Bibliografía.....	342

NOTAS SOBRE EL APARATO CRÍTICO

1. Las referencias a las obras de Kierkegaard están tomadas de las traducciones realizadas recientemente al español del danés por la editorial Trotta, Sígueme, Alianza y de las traducciones del inglés publicadas por la Universidad Iberoamericana (cuya nota bibliográfica completa se encuentra en el apartado de bibliografía) siempre en referencia a la edición de las obras completas y críticamente anotada en inglés, *Kierkegaard's Writings* y a las obras completas en danés de la primera edición. En el caso de haber divergencias importantes en la traducción lo he anotado y explicado en su momento. La única obra que se ha citado directamente de la edición en inglés ha sido *Practice in Christianity* siendo mía la traducción al español.

De esta forma las obras de Kierkegaard las referenciaré de la siguiente manera: Primero el nombre de la obra en español, seguido de: 1. la numeración universal de la primera edición de las obras completas, 2. la numeración universal de la edición crítica en inglés y 3. El número de página de la edición en español utilizada.

Por ejemplo:

Søren Kierkegaard, *El Instante*, SV XIV 300 [KW XXIII 290] (156).

Significa:

SV=Søren Kierkegaard's *Samlede Værker*. Ed. A.B. Drachman, J.L. Heiberg y H.O. Lange. 14 vols. Copenhagen: Glydendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1901-1906. 1a. edición.

XIV 300= Volumen no. 14 y página 300.

KW=*Kierkegaard's Writings*. Ed. Y Tr. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey. Princeton University Press, 1979-1998. 1a. edición.

XXIII 290= Volumen no. 23 y página 290.

(156)= página 156 de la edición en español, en este caso: Kierkegaard, Søren. *El Instante* (tr. Andrés Roberto Albertsen, et. al.). Madrid: Trotta, 1ª. Edición, 2006. p. 156.

2. Las referencias del Diario están citadas con la numeración universal de las obras en danés y en corchetes su correspondiente en la edición en inglés.

Por ejemplo:

Pap. X.1 A 393., n.d., 1849. [JP I 973 p. 200].

Significa:

Pap. = *Søren Kierkegaard's Papirer*. Ed. P.A. Heiberg, V. Kurh y E. Torsting. 20 vols. Copenhagen: Glydendal, 1909-1948. Segunda edición alargada y editada por Niels Thulstrup. 22 vols. Copenhagen: Glydendal, 1968-1970.

X.1=Volumen 10, tomo 1.

A 393 1849= La edición de los diarios se divide en: A notas de Kierkegaard, B borradores de sus obras y C apuntes o cartas de Kierkegaard. Página 393 del año 1849.

JP=*Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Tr. Y Ed. Howard V. Hong y Edna H. Hong. 6 vols. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

I 973=Volumen 1, párrafo 973.

200=página en el volumen.

INTRODUCCIÓN

Sócrates y Hegel han sido dos filósofos constantemente presentes en la obra del pensador danés Søren A. Kierkegaard. Desde su propia tesis doctoral *El concepto de la ironía con constante referencia a Sócrates*, en los textos de su Diario cuando era estudiante en la universidad de Copenhague, hasta el final de sus días en los textos del *Instante*¹. Sócrates y Hegel representaron los dos grandes pilares en los cuales se apoya el pensamiento de Kierkegaard.

Ambos aparecen confrontados a través de la obra kierkegaardiana, desde un diálogo imaginario² hasta confundirlos con posiciones específicas ante la existencia como formas de pensar y de vivir³. Los contrastes son múltiples pues los temas semejantes. Para Kierkegaard, Sócrates representa el sabio humilde y sencillo que se acerca a la realidad para descubrir la verdad sin pretenderla dominar, sino para llegar a ser conforme a ella; en cambio, Hegel representa el arrogante profesor de filosofía que desde la seguridad de su posición pretende ser el instrumento del saber absoluto. Sócrates aparece como aquél cuya sabiduría se refiere esencialmente a realizarse a sí mismo, al conocimiento en concreto de cada individuo; Hegel, en cambio, representa aquél que le dice a cada individuo lo que debe de ser. Sócrates sabe sobre la existencia y vive su propia existencia, y Hegel solo sabe sobre el sistema sin poder vivir en el sistema; uno es ocasión

¹ Cfr. Søren Kierkegaard, "Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates". *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. SV XIII 298-313, 338-339 [KW II 219-237, 264-265] (253-267, 289-290). Cfr. *Pap.* II A 791, n.d. 1838 [JP I 797 p. 368] Cfr. *Pap.* II A 31 Marzo 19, 1837 [JP II 1190 pp. 39-40] Cfr. Søren Kierkegaard, *El Instante*, SV XIV 352 [KW XXIII 341] (189).

² Cfr. *Pap.* VI A 145 n.d., 1845 [JP III 3306 p. 518] en este texto Kierkegaard se imagina una obra de teatro en un diálogo entre Sócrates y Hegel acerca del inicio sin presupuestos de la filosofía a la que llama "La dialéctica del comienzo. Escena en el inframundo. Caracteres: Hegel y Sócrates". En otro texto Kierkegaard se imagina otra obra de teatro donde ironiza a Hegel y su sistema. Cfr. Søren Kierkegaard, "The Battle Between the Old and the New Soap-Cellars" en *Early Polemical Writings*, KW I 106 [Pap. II B 1285].

³ Por ejemplo en *La enfermedad mortal* nos dice: "¡Oh Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sí, tu nombre tiene que repetirse tres veces, y no sería demasiado repetirlo diez si ello sirviera de algo. Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber confusivo, es de otro Sócrates." Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SV XI 203 [KW XIX 92] (138). Toda la introducción de *El concepto de la angustia* es una crítica de la lógica hegeliana como fundamento de la ciencia y de la realidad y en ese mismo lugar nos dice: "Hegel, por el contrario, a pesar de toda su extraordinaria habilidad y su estupendo aprendizaje, nos recuerda una y otra vez, por su desempeño, que él era en el sentido Alemán un profesor de filosofía a gran escala, porque él à tout Prix debe explicar todas las cosas." Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 292 [KW VIII 20] (31).

de que cada quien se realice según la llamada de su propia singularidad; el otro crea una realidad donde la multitud determina el ser de cada persona. Sócrates y Hegel son para Kierkegaard la confrontación necesaria entre la cual se encuentra su propio pensamiento, aunque hay que anotar que Kierkegaard tiene una preferencia por Sócrates en cuanto éste representa al pensador subjetivo al contrario del pensador sistemático. De ahí que su aprecio por Sócrates vaya desde considerar la ironía como la base de la comunicación indirecta a considerar su propia tarea de escritor y cristiano como socrática⁴.

Sin embargo, en ambos la comprensión del tiempo en relación con el devenir de la verdad, siendo un tema común, es problemática. Tanto en Sócrates como en Hegel es central el tema de ¿qué significa conocer o saber sobre la verdad? Y ¿cómo es que esa verdad se realiza en el tiempo? ¿No sería acaso una contradicción hablar de tiempo y de verdad? En Sócrates tenemos los problemas típicos del pensamiento griego desde que Parménides estableciera los principios de toda verdadera investigación, es decir, que solo puede pensarse aquello que es y decir de lo que es, de tal forma que para Sócrates conocer o saber sobre la verdad es referirse a lo que siempre ha sido. Por ello conocerse a sí mismo, más bien para llegar a serlo, se refiere a hacer presente lo que ya soy. De ahí el tema de la reminiscencia en la cual la verdad se sabe y se realiza al recordarla, pues si es verdad, siempre ha de haber sido; y de ahí el sentido de la ironía y la vida socrática: ser la ocasión para que cualquiera que pueda conocer la verdad la sea. En este sentido, el tiempo solo tiene importancia para la verdad como la ocasión de su manifestar.

En Hegel, en cambio, se instaura por un lado un sistema entendido como la posibilidad de recuperar la verdad para los nuevos descubrimientos del pensamiento moderno; y, por otro lado, la posición de la filosofía como una ciencia absoluta habiendo pasado por las reflexiones cartesianas y kantianas de la constitución del saber como relativo al sujeto que conoce y a las condiciones de configuración de la subjetividad trascendental, concluyendo en lo que Hegel llamará el escepticismo kantiano⁵: donde el objeto y la cosa en sí nunca pueden

⁴ “mi tarea es una tarea socrática”. Søren Kierkegaard, *El Instante*. SV XIV 352 [KW XXIII 341] (189)

⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 283 [KW VIII 11] (39). Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1ª. Edición, 1997, p. 471 Parágrafo 415

identificarse y por ende la verdad no es la esencia de la ciencia y el conocer, sino solo la validez. Hegel, de forma muy original, determina que el sujeto que configura el objeto y la cosa en sí misma, son idénticas, son la totalidad del devenir del espíritu absoluto o de Dios, de un Yo absoluto en donde la verdad se realiza en el tiempo y se manifiesta en su totalidad. El espíritu absoluto es, al mismo tiempo, el sujeto y la substancia; es decir, se realiza en su unidad con el mundo fenoménico de forma necesaria mediante un proceso lógico dialéctico.

Para Kierkegaard en uno y otro, se gana y se pierde para la comprensión de la relación entre verdad, tiempo y realización de la persona humana. En Sócrates se pierde el tiempo en favor de la eternidad ya siempre presente; no es un devenir esencialmente en la realidad, sino la apropiación del ser ya manifestado. En este sentido el tiempo no es real sino solo medida u ocasión en cuanto la verdad es desconocida. En Hegel, el tiempo solo adquiere sentido en relación a su propia aniquilación en el proceso de autocomprensión del espíritu absoluto; es solo un modo de ser del devenir del propio espíritu absoluto, puesto que la verdad es la apropiación del espíritu absoluto a través de su devenir dialéctico. Pero tanto en uno y otro, el tiempo es un atributo del pensamiento cuyo contenido es lo que es: la verdad. La pérdida común es la realidad del tiempo y la temporalidad propia de la existencia, o dicho de otra manera el tiempo solo es un modo, un momento, una realidad transitoria para el ser de la verdad.

Pero para Kierkegaard el problema se agudiza con el pensamiento de Hegel y los hegelianos. Pues su concepción pretende comprender todos los ámbitos de la existencia, incluyendo el ámbito religioso, cuestión que Sócrates nunca quiso alcanzar⁶. Es más, para Hegel tanto la religión como el arte son imágenes que manifiestan al espíritu absoluto (sujeto y verdad) pero no de manera transparente y total para la conciencia pública. Por lo que ellas serán superadas por el pensamiento filosófico⁷ que se va desarrollando y manifestando en las formas sociales y políticas de organización justificadas históricamente.

⁶ Por ello constantemente Kierkegaard hace referencia a Sócrates como aquel viejo sabio que nunca quiso abarcar con su pensamiento toda la realidad; y a Hegel y los hegelianos como los que pretendieron sorprender al mundo con la idea de abarcarlo todo desde un comienzo sin supuestos. Cfr. *Idem*, KW VIII 3 (28).

⁷ Como dice Hegel en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* al hablar de la filosofía: "Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma, del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no solo se ha conservado íntegramente en la totalidad de la segunda (cuyo salir uno-fuera-de-otro desplegándolo en la representación y mediar lo desplegado)

Esta posición de Hegel y las diferentes interpretaciones que tendrá en el hegelianismo afectarán directamente el estatuto de la fe cristiana, despojándola de su referencia histórica, del carácter existencial que exige una resolución personal y convirtiéndola solo en un conocimiento inmediato de la verdad filosófica.⁸ Así, en tiempos del siglo XIX, el estatuto existencial de la fe y, por ello, el carácter histórico de Jesucristo cobra especial relevancia en el ámbito del pensamiento filosófico derivando en una negación de Jesus Cristo como un evento histórico y quedando solo al nivel de una representación mítica de la conciencia universal. En otras palabras, la problemática del estatuto de la fe en relación a su historicidad pone de relieve la realidad del tiempo y la temporalidad para la constitución de cada individuo como persona. Esto es lo que el autor seudónimo, Johannes Climacus, en *Migajas filosóficas* y en *El Postscriptum* determina como el problema de Lessing⁹: si es posible que un momento en el tiempo determine una conciencia eterna. En otras palabras, la relación entre verdad y tiempo en la realización de cada persona en su existencia.

Ante estas tesis de filosofía de la religión Kierkegaard responde de manera original con la categoría de la contemporaneidad y, particularmente, con la contemporaneidad con Cristo al modo de un Sócrates cristiano, con la cual quiere recuperar el estatuto absolutamente personal y existencial de la fe donde el problema del tiempo y la temporalidad son centrales para comprenderla. Porque en el cristianismo la verdad es la persona misma de Cristo que es Dios hecho un

haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la simple intuición espiritual, y en ésta entonces ha sido elevado a pensar autoconsciente. Este saber es así el concepto pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre.” G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1ª. Edición, 1997, pp. 591-592 Parágrafo 572. En la nota al parágrafo 573 anota: “el contenido de la filosofía y la religión es el mismo, si se prescinde del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión.” *Idem*, p. 593 parágrafo 573.

⁸ Como dice Hegel en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “Al mismo tiempo se afirma que la verdad es para el espíritu, y eso hasta tal punto que solo la razón es lo que constituye al ser humano y ella es el saber acerca de Dios. Pero porque el saber mediado se ha de limitar meramente a contenidos finitos, resulta que la razón es saber inmediato, fe.” *Idem*, p. 166 parágrafo 63 Cfr. *Idem*, p. 587 parágrafo 564 Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 282 [KW VIII 10] (37).

⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, KW VII 1 (21). No se ha puesto la referencia en danés porque no aparece en los textos, pero este cuestionamiento se encuentra en la primera hoja del texto. En la edición en inglés por los Hong ver la primera nota sobre los epígrafes. Cfr. Howard V. Hong y Edna H. Hong “Notes” en Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Tr. Y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1sr. Edition, 1985, p. 273. Cfr. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 74-76 [KW XII.1 93-95] (94-96).

hombre individual en un momento del tiempo histórico. La verdad no es una realidad atribuible solo a la eternidad o al pensamiento o a su propio devenir, sino al hecho de haber devenido en el tiempo de una forma paradójica y novedosa. De tal forma que la fe es siempre una llamada a cada persona que se relaciona con este momento histórico, en el cual la verdad es dada y al mismo tiempo tiene que ser elegida por cada individuo, remarcando la absoluta intransferencia de esta decisión personal a otros ámbitos.

La contemporaneidad pretende enfatizar esta paradójica realización de la verdad en tiempo, es decir, que la única forma para que la verdad sea, es ser presente en el propio tiempo de la existencia de cada individuo, porque es una verdad que llama a cada uno a tomar una resolución personal. Es una verdad que apunta a realizarse en nuestro propio tiempo personal, es decir, en contemporaneidad. Pero esta verdad se ha dado en un tiempo específico, que no es inmediatamente el de cada uno, es decir, que ninguno somos ya contemporáneos inmediatamente, luego entonces ¿cómo es que esa verdad puede llegar a ser y cómo llegamos a serla en contemporaneidad? Esta es la originalidad del planteamiento kierkegaardiano, pues la contemporaneidad no dependerá de ninguna realidad inmediata o eterna, sino del estatuto existencial de la fe como un acto por el cual el devenir de la verdad se repite en la presencia existencial de cada persona. Esa es la categoría en la cual cada individuo es presente en su tiempo concreto con el sentido de su propia existencia. La contemporaneidad es la categoría misma por la cual la verdad es tiempo y el tiempo es la verdad. Pero la contemporaneidad nunca olvida que su realización es por la resolución personal ante el paradójico devenir de Dios, la verdad, en un hombre individuo.

La contemporaneidad implica, así, que haya habido una ruptura original con ese sentido de la verdad, pero cuya recuperación no se da en abstracto o psíquicamente, sino en el medio de la propia existencia de cada persona como individuo, en la que es presente para sí mismo. El tiempo y la temporalidad son las realidades que determinan la contemporaneidad, no son solo modos de ser del pensamiento. Este esfuerzo temporal, donde la verdad es, es un acto de la libertad de los individuos en las paradojas que se establecen entre el sentido y la razón, y por ello es una verdad existencial, que se sabe al realizarla y serla. Por ello la contemporaneidad en sentido meramente humano explica la posibilidad de

la continuidad de cada individuo en la aparente discontinuidad de sus momentos; y en sentido cristiano, implica que la relación entre cada individuo y Cristo no puede quedar en manos de alguna mediación del pensamiento o del sistema, sino que pertenece de forma personal a la resolución de cada individuo al enfrentarse con la paradoja de Cristo, en su acontecer temporal, y al mismo tiempo se le revela la verdad de su singularidad.

Pues como dice Robert Perkins el pensamiento de Kierkegaard está relacionado con diversos niveles fundamentales del pensamiento occidental y sobre todo con el pensamiento filosófico de la experiencia religiosa del cristianismo.¹⁰ Pensamiento que tiene su origen en Platón, y por medio de Hegel se inaugura lo que podría llamarse teología filosófica¹¹. La novedad en el planteamiento de las relaciones entre pensamiento filosófico y religión cristiana en Kierkegaard es que:

él se toma la filosofía moderna muy seriamente. Sus visiones filosóficas no intentan hacer resurgir alguna forma de pensamiento antiguo o medieval. Sus esfuerzos no están dedicados a alguna forma de filosofía o teología que deba ser prefijada con la partícula 'neo'. Kierkegaard no es ni un neoplatónico o un neo-tomista en filosofía, ni un neo-ortodoxo en teología. El esfuerzo de Kierkegaard es nuevo en sus propios términos.¹²

En el fondo es una respuesta y confrontación a las tradiciones de interpretación del cristianismo desde las vidas de Jesús que se escribían en ese tiempo como desarrollos de la filosofía de la religión de Hegel, en donde Cristo quedaba comprendido o solo como Dios o solo como un hombre o solo como un símbolo de la expresión de la conciencia universal.¹³ La más connotada y polémica fue la escrita por D.F. Strauss *La vida de Jesús críticamente elaborada* publicada en

¹⁰ Cfr. Perkins, Robert L. "Introduction" en V.V.AA. *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Vol. 7. Robert L. Perkins (ed.) Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 1994, p.1.

¹¹ Cfr. *Idem*, p. 2.

¹² *Idem*, p. 9.

¹³ Cfr. C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and PostScript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1a. reimpression, 1989, p. 17-19. John Toews en su obra sobre la escuela hegeliana afirma: "Hegel también insistió en que la forma religiosa de la relación entre el hombre y lo divino ya no era satisfactoria para la conciencia moderna (...) si el hombre contemporáneo llegara a alcanzar la seguridad de la salvación, la bendición de la inmortalidad, el contenido de su fe debiera tomar la forma de la verdad filosófica." John Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Westford, Massachusetts: 1ª. Edición, 1980, p. 141. Cfr. Juan Chapa, "Antiguas y nuevas 'Vidas de Jesús' a propósito de un libro reciente" en *Scripta Theologica*. Vol. 38 (2006/1) pp. 167-189.

1835¹⁴ y cuyo segundo volumen dio a luz en 1836, las cuales Kierkegaard conocía desde 1837, siendo estudiante, debido al concurso sobre la cuestión que se hizo en la Universidad de Copenhague en 1837.¹⁵

Según John Toews, Strauss propone en ese texto que:

la unión de lo divino y lo humano en un individuo singular histórico era simplemente la manera en que esta verdad apareció a la conciencia popular no educada en un punto particular del tiempo: la encarnación histórica de Dios en Jesucristo no era una parte necesaria de la verdad eterna (...) los atributos divinos o infinitos del Dios-hombre Jesucristo fueron desplazados por la idea de la humanidad; la auto-revelación y la auto-realización del absoluto en la historia se convirtió en el proceso secular del reconocimiento y realización del hombre en su propia esencia como un ser humano.¹⁶

El impacto de esta obra, entre otras anteriores y posteriores¹⁷, fue fundamental en cantidad y calidad porque se hicieron cinco ediciones en cinco años y se escribieron al menos 47 obras en contra y 5 parodias.¹⁸ Esto es una muestra de que filosóficamente hablando, el problema del cristianismo y de Cristo como Dios hombre, o la relación fe y razón, o fe y pensamiento moderno era uno de los temas fundamentales para el pensamiento del siglo XIX. Pues como dice Perkins:

Kierkegaard descubrió en lo profundo del pensamiento moderno la dificultad de comprender la aparición del Dios-hombre por razones que se asemejaban a las dificultades encontradas en la confrontación de la antigua forma jerárquica de pensamiento y la asombrosa novedad del mensaje cristiano.¹⁹

De tal forma que el pensamiento desde la modernidad de Cristo como Dios y hombre singular, hacia resaltar varios problemas filosóficos: el problema de la

¹⁴ Cfr. Jaime Franco Barrio, *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*. Madrid: Ediciones Libertarias Prodhufi, 1ª. Edición, 1997, pp. 16-19. Cfr. Taylor, Mark C., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*. New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 1975, p. 302 nota 82.

¹⁵ Cfr. John Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Westford, Massachusetts: 1ª. Edición, 1980, p. 263. Cfr. Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*. New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 1975.

¹⁶ John Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Westford, Massachusetts: 1ª. Edición, 1980, pp. 265, 267. Antes Toews ha afirmado que Strauss siempre insistió que el problema y las presuposiciones de la vida de Jesús eran hegelianas de origen. Cfr. *Idem*, p. 260.

¹⁷ Cfr. *Idem*, pp. 141-198. Cfr. Jaime Franco Barrio, *Jóvenes Hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*. Madrid: Ediciones Libertarias Prodhufi, 1ª. Edición, 1997, p. 13-17.

¹⁸ Cfr. *Idem*, p. 17.

¹⁹ Perkins, Robert L. "Introduction" en V.V.AA. *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Vol. 7. Robert L. Perkins (ed.) Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 1994, p. 10.

existencia individual en relación a un pensamiento histórico: ni Cristo ni el individuo como tal se dejan subsumir a un sistema; el progreso de forma cuantitativa y el devenir cualitativamente entendido; el significado del conocimiento histórico y, finalmente, todo esto entendido como una tarea ética.²⁰

Por lo tanto, el problema de la contemporaneidad, con el cual responde Kierkegaard, como el pensamiento sobre las relaciones actuales en el tiempo entre cada individuo y Cristo, implican la reflexión filosófica de estos problemas fundamentales. Lo que quiero decir es que este trabajo no es una investigación teológica ni lo pretende, ni siquiera Cristológica, sino filosófica desde los temas que el pensamiento moderno en relación a la existencia de Cristo relucen en el pensamiento de Kierkegaard como el devenir de cada individuo en sí mismo como un individuo singular²¹.

Lo que pretendo en la presente investigación es mostrar que el problema de la contemporaneidad en el pensamiento de Kierkegaard es central para comprender el tema de la existencia del individuo singular como ese llegar a ser sí mismo, como ese llegar a ser cristiano que significa transformarme por el acto libre de fe y amor de un yo a un tú como un individuo interpelado, con lo cual se aclara el estatuto existencial de la fe para el filósofo danés. Requiriendo esta transformación un cambio o un movimiento en la existencia, en la constitución de la temporalidad humana, de una temporalidad posible o medida a una constituida cualitativamente en síntesis de eternidad y temporalidad por el instante de llegar a ser sí mismo.

Para Kierkegaard la contemporaneidad es así la intención de toda su obra, porque es el centro mismo del movimiento de la existencia, como nos dice en *El instante No.8*: “el libro te puede ayudar a prestarle atención a este asunto de la contemporaneidad. ¡Y esto es lo decisivo! Esta idea es para mí la idea de mi vida.

²⁰ Cfr. *Idem*, pp. 11-12.

²¹ Quisiéramos mencionar en este punto que incluso dentro del pensamiento teológico en donde tuvo primeramente su influencia y recepción Kierkegaard, me refiero a Karl Barth y Bultmann, según Malantschuk ellos se han quedado en consideraciones locales del protestantismo, en cambio el pensamiento de Kierkegaard es: “universal, porque él pasó de las formas eclesiológicas históricas a la fuente misma – dígame, a la situación de contemporaneidad en relación con Cristo.” Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*. Tr. Y Ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Milwaukee: Marquette University Press, 1a. edición, 2003, p.259. En otras palabras el pensamiento de la fuente de lo que significa llegar a ser cristiano es precisamente la situación de contemporaneidad y en este sentido no es un pensamiento o categoría que se reduzca a una determinada forma de hacer teología o a una tradición teológica específica.

Es más, me atrevo a decir con verdad que he tenido el honor de sufrir por sacar a la luz esta idea.”²²

Efectivamente en un texto de sus diarios Søren Kierkegaard nos ha dicho que todo lo que ha querido hacer en sus obras es llevar al lector a tener una experiencia de contemporaneidad poética, histórica y ética, pero que finalmente todas ellas deben llevar al valor absoluto de la contemporaneidad con Cristo.²³

Cornelio Fabro²⁴, reconocido académico y traductor de las obras de Kierkegaard al italiano, en particular del *Diario*, ha dicho que la contemporaneidad es la categoría cristiana decisiva. Y es precisamente Anti-Climacus, el seudónimo que Kierkegaard pretende poner como una especie de juez sobre la situación de la cristiandad actual²⁵, quien nos dice en el libro *Ejercitación del cristianismo* que “siempre resultará en si convertirse en cristiano verdaderamente viene a significar el volverse contemporáneo con Cristo.”²⁶ Entonces, lo que quiero decir con todo esto es que el tema, la idea o el problema de la contemporaneidad en Kierkegaard es el tema central de la intención de su autoría, es decir el problema mismo del cristianismo: lo que significa llegar a ser cristiano en la existencia.

La categoría de contemporaneidad ha tenido tal trascendencia que ha influenciado la forma de comprender la idea de la hermenéutica filosófica por pensadores contemporáneos como Hans-Georg Gadamer. Puesto que le provee con los elementos de pensamiento para comprender la verdad que deviene tiempo, o cómo es que el sentido original de un evento, sigue siendo verdad en su propio devenir temporal. Pues para la hermenéutica llegar a ser sí mismo significa autocomprensión en el horizonte de comprensión de una manera actual y presente; así en Kierkegaard la idea de comprenderse a sí mismo es solo en contemporaneidad, y en estricto sentido, con la persona, el instante, la existencia de Cristo que rompe todo horizonte de comprensión. Por ello en Kierkegaard la contemporaneidad en estricto sentido es la contemporaneidad con el instante de la encarnación de Cristo como la síntesis misma de eternidad y temporalidad que,

²² Søren Kierkegaard, *El Instante*. SV XIV 300 [KW XXIII 290] (156).

²³ Cfr. *Pap.* IX A 153 n.d., 1848. [JP I 692 p. 324] Cfr. *Pap.* X.1 A 132 n.d., 1849. [JP I 693 pp. 324-325]

²⁴ “É la categoría cristiana decisiva (1809): essa consiste nel vedere, nel credere e nell’acettare in quest’Uomo, Gesù Cristo, il Figlio di Dio; quindi nella fede del paradosso.” Cfr. Cornelio Fabro, “Indice dei termini” en Søren Kierkegaard, *Diario*, Cornelio Fabro (ed. Y tr.) Vol. 12. Brescia: Morcelliana, 1ª. Edición, 1983, p. 160.

²⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 117-118 [KW XIX 5-6] (27-28).

²⁶ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, SV XII 60 [KW XX 63].

a la vez, es la configuración de la temporalidad que constituye al yo del individuo singular. Y en Gadamer la autocomprensión es con cualquier evento cuyo sentido y verdad haya devenido en el tiempo, como el arte.

Gadamer ha dicho en su monumental obra *Verdad y Método*²⁷ que la idea de contemporaneidad, que en la hermenéutica filosófica tiene un papel fundamental, viene de Kierkegaard, quien le ha dado en sus obras un énfasis muy particular, el énfasis de la existencia.

La influencia de Kierkegaard en este tema en Hans-Georg Gadamer es vasta. Él menciona en varias partes de sus dos obras principales, *Verdad y Método I*, y *Verdad y Método II*, la influencia que ha tenido de Søren Kierkegaard para desarrollar su reflexión sobre el problema de la interpretación actual de los acontecimientos históricos a través del concepto de simultaneidad o contemporaneidad²⁸ y del problema de la continuidad histórica con el concepto del instante.²⁹ Conceptos de vital importancia en el desarrollo de su hermenéutica, porque amplían su visión en el ámbito de la experiencia histórica en contra del historicismo y transforman la concepción fundamental del comprender, de tal forma que “no se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.”³⁰

²⁷ “Es sabido que este concepto de la simultaneidad [contemporaneidad] procede de Kierkegaard” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme: Salamanca, 7ª. Edición, 1997, p. 173. Aunque en este trabajo las reflexiones de Gadamer no son el objeto de estudio –lo cual bien podría ser tema de otro trabajo de investigación– el presente tiene constantemente como horizonte de comprensión actual su pensamiento sobre la contemporaneidad y la influencia que de Kierkegaard ha recibido. Como dice Luiz Rohden: “En gran medida el pensamiento Kierkegaardiano nutre y sostiene la elaboración Gadameriana de la hermenéutica filosófica.(...) Aunque no tan frecuente o explícitamente citado, Kierkegaard permanece no menos que una estrella central de primera magnitud en la obra de Gadamer. A lo largo de su *Gesammelte Werke*, Gadamer cita a Heidegger 241 veces y a Kierkegaard 89, indicando la fuerza e importancia que le adscribió al filósofo danés. Gadamer, al contrario de muchos otros filósofos, nunca vio las “cuestiones personales” y las consideraciones cristianas de Kierkegaard como factores de peso contra el valor de su filosofía y su pensamiento. [añadiría que incluso en donde lo cita tiene que ver con conceptos clave en el pensamiento de Kierkegaard y en el pensamiento de Gadamer, como son la contemporaneidad, la repetición, la temporalidad y el instante]”. Luiz Rohden, “Repetition and Contemporaneity: Kierkegaardian Crumbs in Hans-Georg Gadamer”, en Søren Kierkegaard Newsletter, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library St. Olaf College, número 52, diciembre de 2007, pp. 25-32. Cfr. Stephen Dunning, “Paradoxes in Interpretation. Kierkegaard and Gadamer” en V.V.AA. Westphal, Merold and Matustik, Martin J. *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1ª. edición, 1995, pp. 125-126.

²⁸ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994, p. 61.

²⁹ Cfr. *Idem*, p. 141.

³⁰ *Ibidem*.

Esta transformación del comprender que Gadamer expresa como la tarea fundamental de la hermenéutica la estructura ontológicamente, porque hace referencia al carácter histórico y finito de la manera de ser del “ser-ahí” de tal manera que la existencia del hombre en el mundo se estructura comprensivamente, se desarrolla hermenéuticamente; es decir, la persona humana se desenvuelve en la medida en que se pone frente al acontecer de la historia, de la tradición y el pasado, como un interlocutor experimentado que renueva creativamente en su persona las posibilidades de las elecciones con la mediación del lenguaje. Es ponerse en la situación existencial de interrogarse a sí mismo, que es para Gadamer la estructura principal de todo enunciado,³¹ que interpela e implica a la persona que se le dice algo y ahí es donde se desarrolla la verdad de su ser, donde se realiza la auto-comprensión que fundamenta la existencia para Gadamer. En otras palabras, la verdad se realiza en las situaciones históricas donde el individuo se interpela con la realidad, el mundo y los otros, es decir, donde se hace contemporáneo, donde un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente, lo cual significa que “pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella.”³²

Ahora bien, Gadamer explícitamente nos menciona que el concepto de simultaneidad o contemporaneidad lo ha tomado del filósofo danés, para el cual según Gadamer simultáneo

no quiere decir ‘ser al mismo tiempo’ sino que formula la tarea planteada al creyente de mediar lo que no es al mismo tiempo, el propio presente y la acción redentora de Cristo, de una manera tan completa que esta última se experimente a pesar de todo como algo actual (y no en la distancia del entonces), y que se la tome en serio como tal.³³

Gadamer aplica, así, la idea de la contemporaneidad al problema de la tradición y el pasado, donde el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el presente.³⁴ Además no solo toma el concepto para darle estructura a una parte vital de su hermenéutica, sino que incluso contra las

³¹ Cfr. *Idem*, p. 59.

³² *Idem*, p. 60.

³³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme: Salamanca, 7ª. Edición, 1997, p. 173.

³⁴ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994, p. 61.

objeciones que alguno de sus críticos le han puesto en cuanto a la diferencia entre simultaneidad y sincronía, Gadamer expresa que lo ha hecho en la línea de Kierkegaard.³⁵

Finalmente, hay que hacer notar que el pensamiento filosófico en torno a la reflexión cristiana ha sido un tema recurrente, filosóficamente, desde la aparición del cristianismo y al menos hasta el siglo XX. Como nos dice Gadamer, uno de los problemas filosóficos del siglo XX era “la cuestión de cuál era para el filósofo la forma adecuada, y quizá obligada, de hablar de lo divino.”³⁶ Incluso, afirma Gadamer, una de las obras más importantes en la filosofía del siglo XX fue *Ser y Tiempo* de Heidegger, quien según Gadamer le preocupaba justificar por medio del pensamiento su creencia cristiana y “la confrontación de Heidegger con el problema del tiempo aparecía bajo el punto de vista de la esperanza y la promesa cristiana.”³⁷

De acuerdo a lo expuesto, hasta el momento podemos decir que tanto en su planteamiento original como en su influencia en la filosofía contemporánea³⁸ la idea de la contemporaneidad en Kierkegaard es fundamental para poder realizar un pensamiento de la persona humana como individuo singular en la temporalidad

³⁵ “Quisiera defender que la distinción que propongo entre simultaneidad [contemporaneidad] y sincronía estética está en la línea de Kierkegaard, aunque desde luego aplicando los conceptos de manera algo distinta.” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme: Salamanca, 7ª. Edición, 1997, p. 666. Este es un punto a discutir, puesto lo que hace Gadamer es tomar todo lo acontecido en el mismo nivel que el acontecimiento de Cristo, y esto es lo que le da la posibilidad de utilizar la idea de Kierkegaard para aplicarla a todo evento, En mi opinión, esto es válido solo en parte, incluso en Kierkegaard, porque la realidad de Cristo es absolutamente diferente a cualquier otro evento acaecido, de tal forma que toda hermenéutica sería para Kierkegaard una contemporaneidad estética o ética, pero no religiosa, pues esta contemporaneidad es con el instante de la paradoja.

³⁶ Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*. Tr. Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 1ª. Edición, 1995, p. 197.

³⁷ *Idem*, p. 200.

³⁸ Vale la pena mencionar cómo en nuestros días la confrontación Sócrates-Hegel se ha convertido en Kierkegaard-Hegel y cómo según Taylor ésta determina los caminos del pensamiento contemporáneo. “Kierkegaard fue el primero en reconocer la inseparabilidad de la modernidad y el modernismo, por un lado, y Hegel, por el otro. (...) Kierkegaard, sin embargo, nunca se convenció de la exhaustividad y la comprensibilidad del hegelianismo. En las maquinaciones del sistema, él detectó trazas de algo que Hegel no podía ni escapar ni comprender. De hecho, fue como si Hegel haya construido su entero sistema en un esfuerzo fútil para evitar lo que Kierkegaard encontró inevitable. Mediante la solicitud de lo que Hegel reprimía, Kierkegaard apunta más allá del modernismo a algo diferente, algo más, algo otro –algo que aún nosotros estamos luchando por nombrar. Cuando se entiende de esta manera, la relación entre Hegel y Kierkegaard no es solo por su significado histórico; al contrario, sus posiciones contrastantes ponen alternativas que aún hoy continúan influenciando la teología y la filosofía así como la literatura, la crítica literaria, el arte y la arquitectura. (...) En años recientes, se ha hecho fuertemente evidente que Hegel y Kierkegaard no son de menor importancia para la historia de la filosofía del siglo veinte.” Mark C. Taylor, *Journey's to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 1st. Edition, 2000, pp. X-XI.

de su existencia; o dicho en términos kierkegaardianos, de un ser humano como síntesis libre de eternidad y temporalidad, es decir del significado mismo de la existencia. Lo que quiero señalar es que definitivamente la contemporaneidad implica tres realidades en general: la no inmediatez de la comprensión, la comprensión como realización en el tiempo y con el tiempo, es decir en situación de contemporaneidad, y finalmente la emergencia de la libertad del individuo no como libre arbitrio sino como esa síntesis del tiempo en el presente, lo que implica que la libertad no es auto-fundación, sino recepción de lo que soy, ser un tú. Y es aquí donde definitivamente hay una diferencia radical con Gadamer- para Kierkegaard es plena con la persona de Cristo en su existencia en el instante y éste sería el estatuto existencial de la fe.

En este sentido el presente trabajo se circunscribe en la obra de Kierkegaard a tratar el tema en dos obras principalmente: *Migajas filosóficas y Ejercitación del cristianismo*. Porque, como explicaré, en una y otra se trata el tema de la contemporaneidad explícitamente³⁹. Ahora bien, alrededor de ellas hay que relacionarlo con los temas del instante, la libertad y el amor con otras obras de Kierkegaard como son: *El concepto de la angustia*, *Las obras del amor*, *El equilibrio entre lo estético y lo ético* y *La enfermedad mortal*.

De acuerdo con este contexto y el planteamiento establecido, la estructura de la investigación contiene los siguientes capítulos y apartados: en el primer capítulo mostraré que el instante como decisivo es la condición de toda contemporaneidad y devenir de cada individuo en sí mismo; el instante entendido como la decisión eterna de Dios de amar a todo individuo en su tiempo presente haciéndose un hombre singular, como el momento preciso que le da sentido a la contemporaneidad. Por ello este capítulo se centrará en el análisis racional sobre el instante que realiza el seudónimo de Kierkegaard Johannes Climacus en la

³⁹ El mismo Kierkegaard nos dice en *El Instante No. 8*: “¡Ten cuidado con este asunto de la contemporaneidad! No omitas para este fin, si no lo has hecho ya, conocer un texto que publiqué en 1850, *Ejercitación del cristianismo*, pues en él tiene importancia este asunto.” Søren Kierkegaard, *El Instante*. SV XIV 301 [KW XXIII 290] (155). Per Lønning nos dice también que “Sus dos principales, y muy diferentes, depositarios de la contemporaneidad cristiana son Migajas (Johannes Climacus) y Ejercitación (Anti-Climacus). El anterior es un muy extraordinario experimento, desafiando la idea Socrática de la verdad como residiendo en el alma humana.-El último, es un libro devocional en formato tradicional, pero en contenidos como un severo ataque al cristianismo establecido, visto como 1800 años de apostasía. En ambos casos, la noción de contemporaneidad es dominante.” Per Lønning, “Kierkegaardian Contemporaneity”, *International Kierkegaard Conference*, St. Olaf College, Northfield, Minnesota, Junio de 2005. Por lo mismo serán las dos obras centrales del presente trabajo.

obra *Migajas filosóficas*. Ahora bien, la comprensión de este instante debe darse en sus tres formas específicas, que serán los tres apartados de este capítulo: la forma de siervo, la forma de paradoja absoluta, que determina las condiciones de la comprensión y del movimiento existencial, y una nota sobre el escándalo, que será tema del último capítulo, pues es esencial para la contemporaneidad, porque tiene que ver precisamente con comprender el instante como paradoja. En este capítulo reviste importancia que para definir el instante se inicie con las deliberaciones de Sócrates sobre si la verdad se puede enseñar o no.

En el segundo capítulo, pretendo mostrar cómo la contemporaneidad es un movimiento simultáneo de la comprensión del instante y del devenir de cada individuo en singular: movimiento que es el acto de libertad de la fe ante la fe como milagro y condición de comprensión dada en el instante (por ello decía que el instante es condición de toda contemporaneidad). Para poder mostrar esto es necesario profundizar sobre la naturaleza del hecho –del instante como decisivo– para su comprensión. Esta naturaleza es que es un hecho absoluto, lo cual determina las condiciones de la contemporaneidad como comprensión y movimiento. Para Kierkegaard, este acto es el acto de fe, en el cual simultáneamente comprendemos y somos lo que comprendemos al relacionarnos en tiempo presente con el instante. Es por ello que este capítulo, se divide en dos apartados: el instante como hecho absoluto y la contemporaneidad como el movimiento de ser sí mismo por la fe en el instante. Este segundo apartado tendrá tres subsecciones: la primera, es comprender el instante ya no solo como la relación de eternidad y temporalidad de la decisión de amar de Dios, sino como el constitutivo espiritual fundamental de la integridad antropológica del hombre como singular, es decir, como síntesis de temporalidad y eternidad. Y cómo este acto es análogamente el acto de la libertad en el medio de la angustia. Segundo apartado es el mismo instante, pero ahora entendido como el movimiento del devenir o de la transición cualitativa del individuo interiormente en sí mismo frente al instante, o dicho de otra forma el instante ya no como posibilidad o realidad externa, sino como cualitativamente, interiormente cualificado por el instante en la síntesis. Esto finalmente, nos llevará a comprender cómo en Kierkegaard, este instante y movimiento ante el instante de Cristo, es precisamente el acto de la fe como libertad, pasión y milagro. Lo que enfatiza que la comunicación y la constitución del individuo en este movimiento son absolutamente personales y singulares.

Finalmente, en el tercer capítulo abordaremos la situación de contemporaneidad, como la tarea ética que exige la contemporaneidad. Esta tarea de ponernos en situación, pues la contemporaneidad en sí no es producto de las fuerzas propias del individuo, sino de la relación de libertad con el instante dado, por ello la tarea existencial, el movimiento existencial es ponernos en situación de contemporaneidad. Pero esta situación, implica comprender cuatro momentos, que serán respectivamente los cuatro apartados: primero y segundo, que la contemporaneidad no tiene nada que ver con lo que comúnmente se entiende como contemporaneidad inmediata, este es el problema de la contemporaneidad inmediata y del llamado discípulo de segunda mano. Tercero, retomando el eco del instante y la paradoja del escándalo del primer capítulo, profundizamos en las categorías del escándalo como esenciales en toda situación de contemporaneidad, pues el paso del escándalo es precisamente el momento de saberse persona a persona, frente a frente, sin mediación alguna ante el instante. Y finalmente, el momento del instante y del instante como constitución del individuo, de la contemporaneidad en situación de contemporaneidad, es la constitución del individuo como singular de un yo a un tú en el amor al prójimo. Como una relación de comprensión de sí mismo ante Dios en tiempo presente que no es un conocimiento, sino que es decisión y libertad por la fe. Esa comprensión que me comprende en Dios y no en mí mismo, que me hace ser un tú lleno de tiempo, y no solo un yo en el sentido de autoconciencia. Para lo cual abordaremos tres momentos: la transformación del yo en tú por la eliminación de los caracteres posesivos, segundo la transformación del yo en tú por el amor a la singularidad y peculiaridad del otro y por último, la transformación del yo en tú por el amor al otro en libertad y por libertad.

Invocación⁴⁰

Son de hecho mil ochocientos años desde que Jesucristo camino aquí en la Tierra, pero éste no fue ciertamente un evento como cualquier otro de los eventos, que una vez que han terminado pasan a la historia y entonces, como el pasado distante, pasan al olvido. No, su presencia aquí en la Tierra nunca se volvió una cosa del pasado, así no se volvió más y más distante –esto es, si la fe ha de encontrarse del todo sobre la Tierra; si no, entonces, en ese mismo instante ha sido un tiempo muy largo desde que él vivió. Pero siempre que haya un creyente, esta persona, en orden de convertirse en ello, debió haber sido y como creyente debe ser tan contemporáneo con la presencia de Cristo como lo fueron sus contemporáneos. Esta contemporaneidad es la condición de la fe, y, más estrictamente definido, es la fe. Señor Jesucristo, podría ser que nosotros, también, lleguemos a ser contemporáneos contigo de esta manera, que podamos verte a ti en tu verdadera forma y en los alrededores de la actualidad como fue que tu caminaste aquí sobre la tierra, no en la forma en las que un vacío y sin sentido o una forma irracional-romántico o un histórico-charlatán recuerdo te ha distorsionado, ya que no es en la forma de la humillación en la que el creyente te mira a ti, y no puede ser posible que sea la forma de la gloria en la cual nadie te ha visto aún a ti. Podría ser que nosotros te miráramos como tú eres y eras y será hasta tu segunda venida en gloria, como el signo del escándalo, y el objeto de la fe, el humilde hombre, y así el Salvador y Redentor de la raza humana, que por amor vino a la Tierra ha buscar a los perdidos, ha sufrir y morir, y así, ¡ay!, cada paso que diste en la Tierra, cada momento en que llamaste a los extraviados, cada vez que extendiste tu mano para hacer señas y milagros, y cada vez que tú sufriste indefenso la oposición de las

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 1-2 [KW XX 9-10]. He elegido este texto para iniciar el cuerpo de la tesis porque sintetiza todas las ideas sobre la contemporaneidad en una redacción magistral de Kierkegaard.

*personas sin levantar una mano –una y otra vez con preocupación
tú tenías que repetir. “¡Bendito aquél que no se escandalice de
mí!”*

*¡Que ojalá podamos verte a ti de esta manera y que entonces
podamos no escandalizarnos de ti!*

CAPÍTULO I EL INSTANTE COMO CONDICIÓN DE LA CONTEMPORANEIDAD.

Sócrates y Hegel no tienen una filosofía de la verdad que devenga temporalidad, es decir, propiamente del devenir existencial. Kierkegaard nos plantea que este devenir se comprende con la categoría de la contemporaneidad con la cual se recobra el estatuto existencial de la fe y su pertenencia al ámbito de la realización de cada individuo como singular. La verdad no deviene por el curso de un acto de reminiscencia o por el devenir de la autoconciencia del espíritu absoluto, sino de forma personal, novedosa y paradójica en la relación entre verdad y tiempo, en el tiempo mismo de la existencia, y particularmente para Kierkegaard en la encarnación de Dios en hombre singular en Cristo.

Por ello para poder comprenderlo requerimos tener primero una visión general de cómo se relaciona el devenir de cada individuo en su existencia como singular con la contemporaneidad y segundo, cómo la condición necesaria de la contemporaneidad, y por ende del devenir, es la concepción del instante, es decir ese punto en el tiempo que determina una conciencia eterna. Que para Kierkegaard es un concepto contrario a la forma de comprenderlo en Sócrates y en Hegel, de hecho que el no-instante es lo socrático y el instante es lo no-socrático. De esta manera este capítulo se divide en dos apartados: primero el marco general de comprensión de la contemporaneidad y el instante como su condición en el planteamiento del significado de la existencia en Kierkegaard; y segundo, la comprensión del instante, decisivo, como la condición esencial de la contemporaneidad y sus diferentes formas.

1. Marco de comprensión de la contemporaneidad y el instante.

En este apartado mostraré primero, cómo se plantea el problema de la contemporaneidad en el marco de lo que significa la existencia en general para el pensamiento de Kierkegaard; segundo que ello implica necesariamente la elección por la libertad y el movimiento en el tiempo del individuo singular, el devenir existencial; tercero, que este devenir es al mismo tiempo una forma de

comprender la verdad en situación de contemporaneidad, por lo que la contemporaneidad en su sentido más profundo tiene que ver con llegar a ser cristiano y en la constitución del individuo como singular, como un tú frente a Cristo. Lo que nos pondrá en situación de comprender la contemporaneidad en relación al instante como su condición esencial en el segundo apartado.

Søren Kierkegaard ha sido, en la historia de su recepción, encuadrado para bien o para mal en el marco de interpretación del pensamiento existencialista de principios y mediados del siglo XX⁴¹. Esto a pesar de las nuevas interpretaciones más amplias, contextualizadas, objetivas y multifacéticas que se han hecho a partir de la década de los 90 a la fecha.⁴² Esencialmente no podemos evitar posar nuestra mirada sobre el filósofo de Copenhague sin que en nuestras deliberaciones aparezca, aunque sea como un fantasma, la categoría de la existencia. Es inevitable pensar a Kierkegaard sin asociarlo con el tono cargado de pasión y desgarré, así como de realidad, que entona la palabra existencia, y para algunos de cierto nihilismo. Si esto es así es verdad no solo por el encuadre existencialista, sino porque la existencia constituye el centro y objetivo fundamental de la obra y vida de Kierkegaard. Luego entonces, ¿cuál es el problema? El problema consiste en que lo que a mi parecer Kierkegaard llama existencia es mucho más amplio, complejo, dinámico, rico y lleno de contenido, no nihilista, de lo que a partir del existencialismo se ha tomado de él. Como decía en el prólogo a la traducción en español de *El concepto de la angustia* Demetrio Rivero: “[Kierkegaard] representa el origen fontal del existencialismo, que en ésta su propia fuente se manifiesta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana.”⁴³

⁴¹ Cfr. Habib C. Malik, *Receiving Søren Kierkegaard. The early impact and transmission of his thought*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1st edition, 1997. Cfr. Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Editorial Gredos, 1^a. Reimpresión de la 4^a. Edición, 1976. Cfr. Miguel García-Baró, *et. al*, *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1^a. Edición, 2005. Cfr. UNESCO, *Kierkegaard vivo*. Tr. Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2^a. Edición, 1970. Es de hacer notar en estas dos últimas referencias la participación de autores como: Karl Jaspers, J.P. Sartre, E. Levinas, Jacques Derrida, Gabriel Marcel, Enzo Paci, Lucien Goldmann, Martin Heidegger, Jean Wahl.

⁴² Cfr. Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indiana University Press, 1st. edition, 1990. Cfr. Alastair Hannay, *et. al.*, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. New York: Cambridge University Press, 1st. edition, 1998. Cfr. Merold Westphal, *et. al.*, *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1st. edition, 1995. Cfr. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1st. edition, 1993.

⁴³ Demetrio G. Rivero, “Prólogo del traductor”, en Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Tr. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 7.

Desde mi punto de vista la existencia para Kierkegaard es un devenir, pero no es un devenir abstracto y lógico como es en el caso de Hegel, sino es un devenir existencial, un devenir del espíritu en y con el tiempo, pero no se trata de un espíritu absoluto, sino un espíritu absolutamente individual y singular. Es un devenir del llegar a ser sí mismo de y en cada persona en concreto, donde este sí mismo implica a su vez un fundamento y una novedad radical; es decir, un fundamento absoluto que se realiza en cada individuo como novedad radical de sí en el transcurso del tiempo.

En otras palabras, el fundamento absoluto no es una predeterminación absoluta en el futuro del contenido de la existencia del individuo, como el destino, más bien es la causa de la absoluta novedad radical con la que sus relaciones inmediatas consigo y con el mundo cambian, abriendo la posibilidad a una relación personal y singular con el fundamento absoluto que es Dios. Por lo que éste es la causa de su apertura en el tiempo y no de su clausura (Dios es la causa de la libertad y no al contrario como suele pensarse), y así mismo, de la exigencia de hacerse cargo, como de una tarea, de este llegar a ser sí mismo.

Implicando que este sí mismo con fundamento absoluto en cada individuo le exige responder de manera absolutamente singular, es decir, el deber de cada persona es hacer de su existencia ese rostro único que fundamenta su haber venido al mundo y que lo mueve como pasión originaria, y esto a su vez es lo universal de lo que nos hace humanos. En otros términos es lo que Kierkegaard llama llegar a ser un individuo singular (*Den Enkelte*) o llegar a ser humano y en su sentido más alto, llegar a ser cristiano, lo cual considera como el objetivo de toda su obra.⁴⁴

⁴⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, "For the Dedication to 'That Single Individual'". *The Point of View*. Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1998. SV XIII 601 [KW XXII 115]. Como dice la traductora al español de *Las obras del amor* el término *den Enkelte* deriva del adjetivo *enkelt*, que significa singular, solo, individual. De tal forma que se traduciría literalmente como 'él singular'. Por ello a lo largo del texto he seguido las indicaciones de traducción de los traductores al español de la cuarta edición danesa, así como de los Hong y de la traducción al italiano de Cornelio Fabro, que lo traducen por Individuo Singular. Cfr. Victoria Alonso en Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. tr. Demetrio G. Rivero, revisó y actualizó Victoria Alonso. Salamanca: Sígueme, 1^a. Edición, 2006, p. 17 Nota de la traductora 1. Según Cornelio Fabro el término *Enkelte* significa el singular que es el individuo y la persona fuera de la masa y delante de Dios. Cfr. Cfr. Cornelio Fabro, "Indice dei termini" en *Søren Kierkegaard Diario*, Cornelio Fabro (ed. Y tr.) Vol. 12. Brescia: Morcelliana, 1^a. Edición, 1983, p. 202.

Entonces, existir (*Tilblivelse*)⁴⁵ en Kierkegaard no tiene que ver por un lado con una determinación absoluta del individuo sobre sí mismo como único fundamento posible desde la experiencia fáctica del dolor de vivir, ni tampoco tiene que ver con una visión sistemática de un despliegue necesario y absoluto de un contenido concreto. La existencia tiene que ver con responder desde mi condición en el mundo, con el dolor de vivir, a lo que me fundamenta como razón personal de ser; y este proceso de respuesta es el llegar a ser sí mismo, el fundamento está, la llamada se prepara, la providencia ayuda, pero el individuo debe participar con su acción y sus obras, frente a frente, cara a cara, y realizarlo, llevarlo a ser efectivamente (*actuality*)⁴⁶ aquí y ahora, en el tiempo, no en el más allá donde las condiciones del mundo no existan.

⁴⁵ En la obra de Kierkegaard existen al menos cuatro términos para referirse a la existencia: *Existenz*, *existendere*, *Tilblivelse* y *Tilværelse*. El primero significa simplemente aquello que hay, el segundo se refiere a la existencia propiamente del individuo, y los dos últimos hacen referencia al devenir, al venir a la existencia, a la existencia como una forma dinámica de ser. De tal forma que en las obras utilizadas en el presente trabajo existencia tiene que ver fundamentalmente con los dos últimos, con el movimiento de venir a la existencia, de devenir cualitativamente en el ser lo que no se era. De hecho uno como el otro vienen de los verbos daneses *blev til* y *være til*. El primero podría ser traducido o equivalente al verbo en inglés “to be” y el segundo tiene un significado prácticamente sinónimo, el término *være* significa “ser” en oposición a esencia. De tal forma que tanto uno como otro significan algo que está llegando a ser efectivamente. En *Migajas filosóficas* Rafael Larrañeta ha decidido traducirlo como devenir y los Hong en la edición en inglés por *coming into existence*, casi como una traducción literal. En general tienen el sentido de que deviene cualitativamente algo por libertad y no como el desarrollo de una realidad potencial o inmanente de forma necesaria. Por eso lo que deviene es una posición cualitativa en la existencia, no una realidad inmanente o potencial. Cfr. Howard V. Hong and Edna H. Hong “Notes” en Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Volume II: Historical Introduction, Supplement, Notes, and Index*. (tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1992, p. 200 nota.40. Cfr. Howard V. Hong and Edna H. Hong “Notes” en Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. (tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, p. 297 a 298 nota 6. Cfr. Cornelio Fabro, “Indice dei termini” en *Søren Kierkegaard Diario*, Cornelio Fabro (ed. Y tr.) Vol. 12. Brescia: Morcelliana, 1^a. Edición, 1983, p. 168-169. Véase también la historia del término existencia que realiza Per Lønning tanto fuera como dentro del contexto de Kierkegaard. “Los conceptos Ser (*Tilværelse*) y Realidad (Actualidad) (*Virkelighed*) son en ciertos contextos sinónimos con Existencia.” Per Lønning, “Existence”, en *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, (Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3) Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (eds.), Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1a. edición, 1980, p. 144.

⁴⁶ He puesto entre paréntesis el término en inglés *actuality* que en español, algunos como Vicente Simón Merchán, han decidido traducir por realidad efectiva, porque en danés el término es *Virkelighed* como distinto a *Realitat*. Por lo que indica no la realidad como un término genérico, sino la realidad que efectivamente está llegando a ser en el presente y por ello es contemporánea. Es el equivalente al término alemán *Wirklichkeit*. En general en este trabajo el término realidad o realidad efectiva tiene esta connotación, dado que es la realidad de la existencia como algo que no es abstracto o genérico, sino efectivamente en el tiempo presente. Como dice Cornelio Fabro, el término tiene ecos Aristotélicos, pero con la diferencia de que la actualidad kierkegaardiana o realidad efectiva depende y está en relación con el acto de la libertad y no con el de las condiciones necesarias que activan las potencias. Cfr. Cornelio Fabro, “Actuality (Reality)” en *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, (Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3) Niels Thulstrup

Existencia es para Kierkegaard la pasión con la cual cada individuo se determina a sí mismo como fundamento, y existir es llegar a ser un yo con fundamento, que para Kierkegaard es Dios en su creación, y por lo tanto Cristo en su encarnación, en síntesis para Kierkegaard el fundamento es el amor de Dios. Es decir, que un yo de verdad es aquél que se convierte en un “tú” como lo dice en *Las obras del amor* “la señal de la madurez y de la consagración de lo eterno consiste en que se quiera comprender que este yo no significa nada mientras no se convierta en el tú a quien la eternidad habla sin cesar diciéndole: ‘tú’ has de, .tú has de, tú has de.”⁴⁷ La misma idea se desarrolla en *Ejercitación del cristianismo* y en *La enfermedad mortal* porque en ellas establece que ese yo solo lo es en relación con aquél que lo ha hecho devenir en la existencia⁴⁸. Esta idea Kierkegaard la repite constantemente y será una de las claves para comprender el tema de la contemporaneidad, baste en este momento remarcar que el verdadero sí mismo es ese que llega a ser en una relación en el tiempo este tú sea como: conciencia de sí (desde una perspectiva psicológica como en *La enfermedad mortal*) , como recepción y realización del amor (desde la perspectiva ética como en *Las obras del amor*) o como contemporaneidad con Cristo (desde una perspectiva religiosa como en *Ejercitación del cristianismo* y *Migajas filosóficas*). Pero siempre se enfatiza el carácter de respuesta y de tarea que ello implica. En palabras más actuales, el yo solo lo es al ser interpelado y debido a que es interpelado.

Ahora bien, si este fundamento de la singularidad es absoluto y eterno, lo que deviene es algo eterno, lo que deviene es lo que Kierkegaard llama el espíritu. Entonces existir es llegar a ser individuo singular aquí y ahora en el mundo y en el tiempo, esto es devenir espíritu concreto en el tiempo, devenir la eternidad en tiempo, y al tiempo darle eternidad.

Así se hace una relación de reciprocidad, una síntesis dinámica, un movimiento absoluto entre espíritu, tiempo y eternidad. Aquí es entonces donde tenemos

and Marie Mikulová Thulstrup (eds.), Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1a. edición, 1980, p. 113.

⁴⁷ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 89 [KW XVI 90] (118).

⁴⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 191 [KW XIX 79] (121). Aquí se plantea el desarrollo del yo como un desarrollo de la conciencia de sí, pero cuya conciencia más alta y fundamental es cuando ese yo está frente a Dios. Precisamente la contemporaneidad consiste en ser este tú frente a Dios. “Ahora ese yo ha dejado de ser simplemente un yo humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar –con la esperanza de que no se me comprenda mal- el yo teológico, es decir, el yo precisamente delante de Dios.” *Ibidem*.

precisamente el problema, ¿cómo se constituye este movimiento? Pues parece que es absolutamente contradictorio y no hay manera de aprehenderlo, es más, uno de los problemas es si podemos o no pensar este movimiento. Por un lado, parte de un fundamento absoluto y universal, y por otro se realiza individual singularmente, por un lado es eternidad y por otro es en el tiempo, ¿cómo se constituye este movimiento?

Puesto que planteado así es un movimiento que se exige como una cuestión ética, es decir, donde su ser o su no-ser, es responsabilidad de la libertad de cada individuo frente a Cristo, de nuevo, donde se exige una respuesta. Es más este movimiento de devenir parece ser que es siempre un devenir que repite lo que significa el devenir de Cristo, como Dios-Hombre, que se hace un individuo en un momento de la historia particular; lo que Kierkegaard llamará el instante.⁴⁹

Lo que quiero dar a entender es que Kierkegaard expone este movimiento, que es el instante, en prácticamente todas sus obras. Este movimiento dialógico del llegar a ser sí mismo como el intersticio, la síntesis dinámica de eternidad y tiempo, que a su vez es la síntesis de alma y cuerpo, y a su vez de manera abstracta es la síntesis de todas las categorías que abarcan el desarrollo histórico, y a su vez es la síntesis de fe y esperanza en el amor, y a su vez pretende ser el movimiento de la comunicación indirecta que Kierkegaard establece como metodología de toda su obra.

De tal manera que en Kierkegaard accedemos a una multidimensionalidad (la existencia es en Kierkegaard como una esfera donde el centro es el individuo

⁴⁹ Hay dos obras fundamentales para hablar del instante explícitamente en Kierkegaard que son *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*. En la primera, se ve sobre todo el instante como el devenir de Dios en un individuo particular humano, y en la segunda, se trata el instante como el devenir de cada individuo en síntesis de temporalidad y eternidad, lo cual no excluye una de otra. Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 183-189 [KW VII 13-18] (30-34) Esta obra podría decirse que es un estudio completo de lo que significa el instante. Es decir del devenir de Dios en hombre individuo. Y lo que esto significa para el creyente. Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Capítulo III. SV IV 350-363 [KW VIII 81-93] (151-170) En este capítulo se plantea la realidad existencial del hombre como individuo singular como síntesis de temporalidad y eternidad en el instante. En este momento es preciso anotar que en danés instante o momento se define con el término *Øieblikket* que según Taylor significa literalmente el parpadeo del ojo y que, aunque Kierkegaard no hace una distinción sistemática entre momento e instante, tiende a usar más este término en conexión con el cristianismo, es decir en el momento en que se da el complejo proceso de ser contemporáneo con Cristo, y la eternidad y el tiempo se unen. Cfr. Mark C Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*. New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 1975, pp. 118-119. Cornelio Fabro nos dice que este término en italiano se traduce como *Momento* o *Instante* y es la categoría dialéctica de la decisión donde se encuentran el tiempo y la eternidad. Cfr. Cornelio Fabro, "Indice dei termini" en *Søren Kierkegaard Diario*, Cornelio Fabro (ed. Y tr.) Vol. 12. Brescia: Morcelliana, 1ª. Edición, 1983, 186.

singular) de lo que constituye a la existencia. Estas dimensiones son: la psicología, las consideraciones ontológicas, las determinaciones de la representación y las dogmáticas y teológicas. Cada una de las cuales se presentan en diferentes momentos de la autoría de Kierkegaard y por ello desde diferentes personalidades poéticamente construidas: los seudónimos⁵⁰. Es el carácter fundamental de la antropología Kierkegaardiana de comprender al ser humano como una síntesis o como una relación que se relaciona consigo misma y al hacerlo se relaciona con aquél que ha puesto toda la relación, pero no en abstracto, sino en la concreción de la propia interioridad.⁵¹

El filósofo danés trata así de interpretar y analizar el esfuerzo de la tarea existencial que es necesaria para llegar a ser individuos singulares. Este es un esfuerzo de comprensión de sí mismo en tiempo presente y que nos permita llegar a ser auténticos singulares. Este es el esfuerzo de ponerse en situación de contemporaneidad con el fundamento, con Dios, con Cristo; es decir, en una

⁵⁰ Los seudónimos desde esta óptica pueden interpretarse como intentos fallidos de lograr ser un yo de verdad. Pero a la vez son el medio por el cual la comunicación del mensaje de Kierkegaard nos habla a nosotros como lectores como un tú. En muchos de sus prólogos y de los textos, se ve este intento de hablarnos de manera personal. Hacer que el lector se interpele por lo que está leyendo. Y esto es precisamente poniéndolo en una situación existencial particular donde la posibilidad se plantea. Pero precisamente en cuanto poéticas no realizan el salto de ser en la actualidad misma. Probablemente por ello Kierkegaard se siente el primer juzgado por las obras de Anti-Climacus y por sus propias deliberaciones en torno al amor. Cfr. Kierkegaard, Søren. “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 212-213 [KW XII.1 251-253] (253-254) Véase la traducción al español por Leticia Valadéz en Luis Guerrero, “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C., 1ª. Edición, 2004, pp. 185-188. “Mi seudonimidad o heteronimia [polyonymity (polinimia) al no haber una traducción literal he decidido usar el término heteronimia similarmente a como lo usa Pessoa] no ha tenido una causa fortuita en mi persona (...) sino un fundamento esencial en la producción misma (...) el autor creado poéticamente tiene su particular visión de vida, y la réplica que, así comprendida, podría ser muy significativa, ingeniosa, y estimulante, quizá en boca de una persona real y concreta, resultaría extraña, ridícula y desagradable.” Kierkegaard, Søren. “Una primera y última explicación” en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 545, 547 [KW XII.1 625, 627-628] (627, 630) En su escrito póstumo *Acerca de mi obra y “el Individuo singular” aclara*: “En cada uno de los libros seudónimos, el tema del individuo singular aparece de alguna manera, pero ahí el individuo singular es predominantemente el individuo singular estéticamente, definido en el sentido eminente, el individuo excepcional, etc.(...) Con la categoría del individuo singular, los escritores seudónimos se dirigieron al sistema** en tiempos en los que aquí en casa todo era sistema y sistema.” Søren Kierkegaard, “A Word on the Relation of My work as an Author to the ‘Single Individual’”. *The Point of View*. SV XIII 602, 604-605 [KW 115, 118-119].

⁵¹ “El yo es una relación que se relaciona consigo misma (...) el hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis (...) una relación así derivada y puesta es el yo del hombre ; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro.(...) que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoya de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.” Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XII 127-129 [KW XIX 13-14] (35-37) “el hombre es una síntesis del alma y el cuerpo” Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 315 KW VIII 43 (90).

situación donde la interpelación sea en tiempo presente y para mí.⁵² Esta situación es ponerse persona a persona con Cristo, quien es la condición absoluta en el tiempo, el instante, que da toda condición de llegar a ser verdaderamente sí mismo. Por eso se manifiesta como la posibilidad del escándalo de que es Dios y un individuo humano al mismo tiempo, de otra forma se tendría solo una relación impersonal o especulativa. De ahí que nos diga en su diario: “La tarea no es comprender el cristianismo sino comprender que no puede ser comprendido. Esta es la santa causa de la fe, y la reflexión es por lo tanto santificada por ser usada de esta manera.”⁵³ Comprender, (como entender y pensar) es disolver la actualidad o realidad efectiva y transformarla solo en posibilidad⁵⁴.

Esta situación es la llamada “situación de contemporaneidad” que en Kierkegaard tiene una especial importancia para comprender la existencia como individuo singular. Entendiendo que para Kierkegaard finalmente todo movimiento de llegar a ser sí mismo es finalmente un movimiento para llegar a ser cristiano. Y como dice Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*: “hacerse cristiano en verdad viene a significar el hacerse contemporáneo con Cristo. Y si el hacerse cristiano no acaba por significar esto, entonces todo ese tamborilear que se es cristiano no es más que vanidad, ilusión y profanación”.⁵⁵ Entonces la contemporaneidad, como dice Niels Jørgen Cappelørn es una categoría existencial que enfatiza la relación personal de elección de sí mismo del individuo singular, y en sentido cristiano de la elección de Cristo, es decir de la fe: “La situación de la contemporaneidad, entonces, es un medio en la existencia que intensifica la situación de la elección cuando los seres humanos son confrontados con Cristo.”⁵⁶

⁵² Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 61 [KW XX 64].

⁵³ *Pap.* IX A 248 n.d., 1848 [JP 3 3704 N.B. N.B. p. 716] Cfr. *Pap.* X 2 A 484 [JP 3 3092 Chaos— and Category p.407].

⁵⁴ “¿Qué es, entonces, la realidad efectiva (*actuality*)? Es la idealidad. Pero estéticamente e intelectualmente la idealidad es posibilidad (una transferencia *ab esse ad posse*) Éticamente, la idealidad es la realidad efectiva dentro del individuo mismo. La realidad efectiva es la interioridad infinitamente interesada en existir, lo cual es para sí mismo el individuo ético.” Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Post script to Philosophical Fragments*. SV VII 280 [KW XII.1 325].

⁵⁵ *Idem*, SV XII 60 [KW XX 63]. Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 231-233 [KW VII 67-69] (76-78) La idea de Johannes Climacus en este texto es que solo el creyente es contemporáneo.

⁵⁶ Niels Jørgen Cappelørn, “The Movements of Offense toward, away from, and within Faith: ‘Blessed is he who is not offended at me’” en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*. Robert L. Perkins (ed.) Vol. 20. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 2004, p. 119.

Ahora bien digo que enfatiza existencialmente el momento de la elección porque para Kierkegaard, finalmente, el llegar a ser sí mismo o llegar a ser cristiano solo se realiza de manera personal en el medio de la existencia, que es el medio de la realidad efectiva (*Virkelighed o Actuality*). Esto es, en el medio del tiempo presente para el individuo y no en las abstracciones del pasado o del futuro. El tiempo de la elección, que es por lo cual somos nosotros mismos, es siempre un tiempo presente que interpela y llama a cada individuo como singular. O en otras palabras, las promesas del futuro y las memorias del pasado, no tienen ningún sentido para la realización existencial del individuo sino lo son con relación a nuestra elección presente ante la condición presente que ha puesto el instante.

Este medio de la existencia como presencia es lo que Kierkegaard llama constantemente en varias de sus obras la realidad efectiva (*Virkelighed o Actuality*); porque la condición de llegar a ser sí mismo se da con el devenir de Dios en un hombre individuo, con Cristo, quien da la condición en el tiempo -lo que Johannes Climacus llama el instante- es decir en la existencia. Ser contemporáneo con Cristo es el medio en el cual se da la fe, y se es contemporáneo en la situación en la que existió, es decir como Dios-Hombre, y no como mero espíritu o mero hombre.⁵⁷

Entonces el movimiento de llegar a ser sí mismo, de llegar a ser individuo singular, de llegar a ser cristiano, es un movimiento de elección en la actualidad, y por algo actual, y no solo en la posibilidad y por la posibilidad.

Este movimiento implica también que la comprensión como condición de la elección es por contemporaneidad, de otra manera es una mera especulación que no tiene ninguna actualidad, pues finalmente si algo tiene actualidad para el individuo es en este medio de la comprensión y la elección, en tiempo presente. Este es el significado para Kierkegaard de toda verdad, en el sentido de que la verdad lo es cuando me comprendo en la verdad, la llamada verdad subjetiva. Esta comprensión es de aquello que no puede decirse por el pensar especulativo que solo juega con las categorías de lo posible y no con aquellas realidades cuyo sentido se da en su presencia o en su representar como diría Gadamer⁵⁸. Porque

⁵⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 231, 252 [KW VII 67, 89] (77, 95).

⁵⁸ Aquí me refiero a la tesis de Gadamer de la contraposición entre reproducción y representación en la esencia de la verdad ópticamente reconocida en la ejecución de la obra de arte y por tanto de toda acción de interpretación, donde la verdad es la presencia y patencia de lo que quiere decir

lo que se trata de comprender es algo que no puedo hacer objeto de mi especulación, porque es un llegar a ser propiamente, es decir que solo se comprende si me comprendo en él, en concreto, personalmente y por tanto interiormente. Como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia*:

la interioridad es un entender, pero, en concreto, se trata de cómo ha de entenderse este entender. Entender un discurso es una cosa, y otra muy distinta entender aquello en que el discurso hace hincapié; entender lo que uno mismo dice es una cosa y entenderse a sí mismo en lo dicho es otra bien distinta. Cuanto más concreto sea el contenido de la conciencia, tanto más concreta será la comprensión.⁵⁹

Se trata de comprender como dice Johannes Climacus en *Migajas filosóficas* una verdad que no es inmediata, o que su inmediatez no es el criterio de su verdad.⁶⁰ Es más, que su verdad se presenta como una contradicción con lo inmediatamente accesible. O como nos dice en *Las obras del amor* “Si la infatuada sagacidad, que se jacta de no dejarse engañar, tuviese razón cuando afirma que no debe creerse nada que no se vea con los ojos de la carne, entonces en lo que primeramente habría que dejar de creer sería en el amor”.⁶¹ La misma situación de comprensión sucede con la cuestión de la fe en Abraham en *Temor y temblor*⁶² como una contradicción a las condiciones de posibilidad de la especulación y contra los conceptos generales sobre la realidad.

la obra en su significación simbólica y que para Gadamer es análogo a la experiencia religiosa en sus fiestas y que finalmente se realiza en la simultaneidad [o contemporaneidad] del tiempo en su acontecer. “lo simbólico no solo remite al significado, sino que lo hace estar presente: representa el significado. Con el concepto de representar ha de pensarse en el concepto de representación propio del derecho canónico y público. (...) lo representado está ello mismo ahí y tal como puede estar ahí en absoluto. (...) en la obra de arte no solo se remite a algo, sino que en ella está propiamente aquello a lo que se remite. Con otras palabras: la obra de arte significa un crecimiento en el ser. (...) Así pues se trata de esto: dejar ser a lo que es.” Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Tr. Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1ª. Edición, 1991, pp. 90-91, 117. Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Palabra e imagen: ‘así de verdadero, así de óntico’”, Tr. Constantino Ruiz-Garrido, en *Antología*, Jean Grondin (ed.) Salamanca: Sígueme, 1ª. Edición, 2001, pp. 223-226, 236, 249 253-256. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994, pp. 54-60. “Nuestra tesis es, pues, que el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es parte del proceso óntico de la representación, y pertenece esencialmente al juego como tal.” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme: Salamanca, 7ª. Edición, 1997, p.161 *Passim* pp. 141-142, 151, 157, 160-167, 172-174, 186, 189, 193, 202-205.

⁵⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 408 [KW VIII 142] (240)

⁶⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 231 [KW VII 67] (76).

⁶¹ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 9 [KW XVI 5] (21).

⁶² Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 80-84 [KW VI 28-33] (20-25) “En todo momento se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, y me siento como empujado hacia atrás, y mi pensamiento pese a toda su pasión, es

De tal manera que en Kierkegaard el problema de la comprensión de la verdad está ligado definitivamente al problema de la contemporaneidad como una tarea ética:

la única relación ética a lo grande (por tanto también a Cristo) es de contemporaneidad. Relacionarse uno mismo con una gran persona que está muerta es una relación estética; su vida ha perdido su punzada, no juzga mi vida, me permite admirarla y aún así vivir en categorías completamente diferentes, no me obliga decisivamente a juzgar.⁶³

En cierta forma esto nos dice que la comprensión no se refiere al juicio que podamos realizar desde nuestra aparente seguridad racional, o desde aquella seguridad lógica que nos dan las razones de la multitud, es decir desde un sujeto en especial, que sustituye nuestra individualidad concreta. La comprensión viene cuando por la contemporaneidad soy yo el que es juzgado, en relación a lo que me fundamenta (que es una persona viva, Cristo), y por lo tanto me desconozco a mí mismo⁶⁴, y me pongo en situación de contradicción con el mundo y con aquello que me interpela, abriendo mi subjetividad a la verdad que es puesta por Dios con su encarnación en Cristo⁶⁵ y por lo tanto de llegar a ser individuo singular.

Luego entonces, la experiencia de llegar a ser uno mismo, el devenir a sí mismo, es una experiencia hermenéutica y más concretamente es una experiencia de hermenéutica existencial. Pues como dice Gadamer la hermenéutica no es un método precisamente, sino es la tarea dialógica puesta a la conciencia al encontrarse con el impacto del mundo en su existencia o su facticidad, es decir en la experiencia misma de su lenguaje, y más allá:

cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar un lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. (...) es el mundo mismo el que percibimos en común y nos ofrece constantemente una tarea abierta al infinito.⁶⁶

incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello" *Idem*, SV III 84 [KW VI 33] (25).

⁶³ *Pap.* IX A 314 n.d. 1848. [JP I 961 p. 419].

⁶⁴ *Cfr.* Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 188-190, 194 [KW VII 19-21, 25-26] (35-36, 41)

⁶⁵ *Cfr.* Jean-Daniel Causse, *El don de ágape*. Tr. Miguel Montes. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 1ª. Edición, 2004, pp. 9, 89.

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994, pp. 392-393.

Precisamente el problema fundamental de la hermenéutica es el de la comprensión ahí donde no hay lenguaje común, y donde ese lenguaje no es algo dado sino que se da entre los hablantes⁶⁷; como en Kierkegaard, ese lenguaje entre el singular y su fundamento no está dado, sino que se da como una relación de diálogo entre personas, de singular a singular y que no puede ser mediado por las consideraciones o criterios generalmente aceptados, no solo por que son convenientes sino aquellos que lo son al ser racionales y lógicos en sí mismos. Este lenguaje es el que ocurre entre personas, entre singulares en el medio de su existencia. Por ello mismo nos dice Gadamer que lo que más le ha interesado y motivado en las investigaciones del problema hermenéutico es:

llegar a saber porqué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y porqué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites.⁶⁸

Ahora bien para Kierkegaard, probablemente a diferencia de Gadamer, esta experiencia hermenéutica, este responder del otro, que me fundamenta como posibilidad de ser individuo singular se da cara a cara, persona a persona, no solo en los ámbitos éticos y estéticos, sino con Cristo. Es decir, la experiencia hermenéutica en Kierkegaard es la de la contemporaneidad con Cristo que como nos dice en su diario⁶⁹ es la norma ética para el individuo, que es el poder de realizarse efectivamente en el mundo, el poder de lograr la presencialidad, el poder de minimizar la presencia de la imaginación y de querer tener solo el medio de la existencia, es decir, de ser lo que se dice y lo que se habla.

Es el instante del tiempo en que la presencia de la realidad efectiva de las posibilidades del espíritu como novedad absoluta en el devenir del individuo realmente tienen efectos sobre sí mismo y las condiciones inmediatas que le son dadas, transformando y abriendo el sentido de lo dado a un futuro que está

⁶⁷ Cfr. *Idem*, 391-392.

⁶⁸ Hans-Georg, Gadamer, *El giro hermenéutico*. Tr. Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 1ª. Edición, 1995, p. 23.

⁶⁹ Cfr. *Pap. X.1 A 393.*, n.d., 1849 [JP I 973 p. 494] "la norma ética para el individuo es exigir realidad efectiva (*actuality*) , el poder de lograr presencia plena (*presentness*) , el poder de minimizar el medio de la imaginación y querer tener solo el medio de la existencia [*Existents-Mediet*]".

siendo en ese preciso instante, o que está siendo donado y recibido en ese instante, elegir es elegir el don.

La comprensión es entonces la contemporaneidad, que es esta relación central de una situación existencial donde el individuo se da cuenta no solo de que no hay un lenguaje común, sino de que hay una diferencia abismal entre Dios y el hombre, una inconmensurabilidad e imposibilidad absoluta de una comprensión por las categorías del entendimiento de la realidad de Cristo como Dios-Hombre. Pero resulta que la relación de comprensión con Cristo, es la que me hace ser auténticamente yo mismo, luego entonces ¿qué significa esta comprensión? (lo cual es a su vez otra manera de hacer la misma pregunta anterior ¿qué significa el movimiento de ser sí mismo?).

Esta comprensión es ponerse en situación de contemporaneidad, tener la experiencia de Cristo como paradoja, como posibilidad del escándalo, en el medio de la angustia, en el cual todo indica que no hay nada que haga la relación impersonal, no hay ninguna mediación donde la libertad del individuo como singular pueda esconderse de la responsabilidad de elegirse en Cristo o no. Y esta situación es absolutamente existencial, porque se da en la unidad de la persona completa en su existencia y no en las dimensiones del entendimiento, además porque se da solo en el tiempo de la existencia, o sea el presente. Y este tiempo fundamental de la situación de contemporaneidad es la que le da su calificación a la comprensión de todo individuo que es que sea “para ti”⁷⁰. Es decir, que algo pasado, futuro, solo es actual, por tanto, en situación de ser comprendido, de llegar a ser, si lo es para mí, este es el tiempo del presente, de la relación personal.

Lo cual se puede comprender también como la tensión fundamental de la situación de contemporaneidad que hace verdaderamente existencial el llegar a ser sí mismo, porque como dice Kierkegaard, en tal situación el individuo queda frente a frente con su libre decisión ante la persona de Cristo⁷¹, ante la verdadera decisión de existir en su sentido más profundo, es decir de existir con pasión, de decidir creer o no y de asumir una responsabilidad. El énfasis está precisamente en que en esta situación de contemporaneidad ocurren dos cosas fundamentalmente: el individuo realmente se enfrenta con la sola fuerza de su

⁷⁰ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 61 [KW XX 64].

⁷¹ Cfr. *Idem*, SV XII 121 [KW XX 129].

libertad, es decir emerge realmente como singular y a la vez queda a la espera de la acción de la redención donde se da la contemporaneidad en su más profundo sentido, queda a la espera de la relación personal de Cristo con su persona como singular.

Por ello esta tarea con Cristo es de imitación en un sentido y en otro no lo es, la imitación está en su forma de haber existido y por otro lado su muerte no es algo que deba imitarse porque ésta es la redención, de tal forma que,

siendo contemporáneo con Cristo (el prototipo) tú simplemente descubres que no eres como él del todo, ni siquiera en lo que llamas tu mejor momento; puesto que en tal momento tú no te encuentras en la correspondiente tensión de la realidad efectiva, sino que estas a la espera.⁷²

Más bien la imitación debe darse con sus palabras en su forma precisa de haber existido, en la humillación, para esperar la redención.

Esto es lo que Kierkegaard, bajo el seudónimo de Johannes Climacus en *Migajas filosóficas*, trata durante todo el libro, que la relación con Cristo de contemporaneidad no es una relación Socrática. En la que el maestro es solo una ocasión para ser el que ya he sido desde siempre pero he olvidado, sino para ser completamente nuevo, desde la verdad que el maestro me da. En otras palabras, la elección es elegirse en Cristo, ser un tú.⁷³

En cierta forma esta relación de contemporaneidad con Cristo, aunque pueda ser entendida en otros ámbitos, como el estético o el ético, para Kierkegaard es cualitativamente⁷⁴ la más radical e importante donde realmente se mide la autenticidad de la persona como individuo singular, las otras son solo caminos de su llegada, pero es aquí donde el carácter de lo singular cobra su verdadera conciencia y además donde se abre a su contenido más fundamental. La comprensión de la existencia consiste entonces en la experiencia de la situación de contemporaneidad en la temporalidad concreta del individuo, como comprensión de sí mismo como nos dice en su diario: “La decisiva completa

⁷² *Pap.* IX A 153 n.d., 1848. [JP I 692 p. 324]

⁷³ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 203-204 [KW VII 36] (50)

⁷⁴ “Lo que he desarrollado en varias obras acerca de la contemporaneidad como el criterio es poéticamente, históricamente, y éticamente absolutamente verdadero, por lo que conserva su validez y en el mismo sentido es válido con respecto a Cristo en cuanto persona real e histórica. Pero Cristo es también lo dogmático. Esta es la distinción. Su muerte es de hecho la expiación. Aquí la categoría toma un giro cualitativo.” *Pap.* X.1 A 132 n.d. 1849. [JP I 693 p. 324].

nueva dirección es: no comprender la fe, sino comprenderse a sí mismo creyendo, no comprender la paradoja, sino comprender que no puede comprender la paradoja, el salto.”⁷⁵ La comprensión como contemporaneidad es un llegar a ser en el medio de la existencia, en la actualidad del tiempo presente, en relación con aquél que me da la condición para serlo.

Estos momentos de silencio, de incomunicación con lo general, donde cada uno como Abraham, debe enfrentarse contra su propia condición en el mundo de ser sí mismo, son los momentos que exigen del individuo un mayor compromiso de llevar a cabo lo que en su conciencia aparecía solo como una posibilidad y de entregarse a ella mediante un salto cualitativo, en donde la actualidad misma del actuar hace presente como revelación el sentido del sí mismo. Transformar como dice en “El equilibrio entre lo estético y lo ético” el conócete a ti mismo por elígete a ti mismo.⁷⁶

Este es el salto en la autenticidad para superar la discontinuidad de la vida. Este salto es un salto cualitativo, es decir, no es la conclusión de un proceso lógico o un proceso histórico, es un momento donde el individuo ante la consciencia de sí se da cuenta absolutamente que debe elegirse y sostenerse con toda su incertidumbre por su propia decisión, mas allá, que su decisión se sostiene por la autenticidad a la que es llamado por Dios en su existencia. Pero también es autenticidad no solo por el contenido posible, sino por un salto donde

⁷⁵ Pap. X 6 B 85 n.d. [JP VI 6405 p. 156]. Como dice Wilde parafraseando a Kierkegaard: “solo hay una realidad (*actuality*) que no es, a través de la comprensión, cambiada en posibilidad, dígase la realidad (*actuality*) del mismo yo. Por tanto comprenderse a sí mismo es el único modo no-especulativo de comprensión.” Fr. Eb. Wilde, “Comprehend (Begriffe)” en *Concepts and alternatives in Kierkegaard*, (Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3) Niels Thulstrup y Marie Mikulová Thulstrup (eds.) Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1a. edición, 1980, pp. 35-36. Véase también las reflexiones de Kierkegaard en ¡*Juzga por ti mismo!* cuando reflexiona sobre la relación contemporánea del individuo frente a la presencia de Dios y distingue entre comprender a Cristo mediante el conocimiento, lo cual sería una forma de intoxicación de sí mismo y olvido de su verdadero yo, o de comprender a Cristo en el conocimiento de sí mismo, que significa hacerse nada frente a Dios, y este conocimiento significa la acción de querer creer y no solo la especulación. “Hay tan solo una clase de conocimiento que aproxima a una persona completamente a sí misma-el conocimiento de sí.” Søren Kierkegaard, *Para un examen de autoconciencia. ¡Juzga por ti mismo!*, SV XII 387 [KW XXI 105] (139). “De acuerdo al cristianismo, pues, el único sujeto que se encuentra completamente sobrio es aquel cuyo entendimiento se identifica con su obrar.” *Idem*, SV XII 399 [KW XXI 120] (152).

⁷⁶ “El individuo ético se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es una mera contemplación, pues de ese modo el individuo se determina según su necesidad; es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar, y por eso me tome el cuidado de utilizar la expresión ‘elegirse a sí mismo’ en lugar de ‘conocerse a sí mismo’. Conociéndose a sí mismo, el individuo no da el asunto por terminado, sino que ese conocimiento es sumamente fructífero, y de ese conocimiento surge el individuo verdadero.” Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 232 [KW IV 258] (232)

se juegue la existencia completa como singular y por ello aparezca como singular, donde el individuo asume su existencia con la pasión por existir, puesto que en ese momento la recibe.

Entonces en lenguaje común, cuando se constituye el movimiento de llegar a ser sí mismo como un tú, es encontrar el momento de la contemporaneidad, el momento de la comunicación con la existencia misma que nos fundamenta y nos llama como singulares, como dice en el *Postscriptum* en un texto titulado “una primera y última explicación” todo esto se trata de: “una vez más de leer en soledad, si es posible de una manera más interior el texto original de las relaciones existenciales individuales humanas, el viejo texto familiar tomado de los padres.”⁷⁷

Por otro lado, podría pensarse, entonces, que la contemporaneidad es algo que no depende del movimiento del individuo, es decir, que esta presencia solo se da con lo que a cada persona le toca vivir inmediatamente en su tiempo presente. Pero si esto fuera así, como dice en *Migajas filosóficas* y como dice en *Las obras del amor*, toda comprensión y toda elección lo serían solo de lo que es inmediato, y hay realidades que no son inmediatamente visibles, como el amor, pero que ocurren en el tiempo o como Cristo que es un evento absoluto en el tiempo. ¿Cómo comprender entonces la historia por ejemplo? ¿Cómo comprender la historia de forma personal? ¿Cómo comprender entonces a Cristo que como individuo existió miles de años atrás y no es inmediato? ¿Cómo comprender el amor si nunca se presenta de forma inmediata? ¿Cómo comprenderme como cristiano si esto solo es posible al comprenderme por Cristo? Si esto fuera así reduciríamos toda la actividad humana y el ser de las cosas a lo que está dado para la conciencia en momentos determinados o en el mejor de los casos en función de sus resultados históricos. El amor y Cristo serían lo que sus resultados históricos para mi tiempo significan⁷⁸.

Kierkegaard va a demostrar que la verdadera contemporaneidad no es y no depende de una contemporaneidad inmediata, lo que abre todos los horizontes del sentido de lo que existe, y a las relaciones de presencia y originalidad con el

⁷⁷ Kierkegaard, Søren. “Una primera y última explicación” en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 548-549 [KW XII.1 629-630] (630-631).

⁷⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 23-51 [KW XX 25-53]. En este segmento del texto Anti-Climacus problematiza si es posible o no saber algo de Cristo de su conocimiento histórico haciendo referencia a la primera parte de la vida de Cristo.

sentido con todo lo que ha ocurrido; abre las puertas para comprender la eternidad en el tiempo.⁷⁹ O como nos dice en su diario:

basta con la historia. Entremos con la situación de contemporaneidad. Este es el criterio: en tanto que yo juzgo algo contemporáneamente, lo soy. Todo ese subsecuente parloteo es una ilusión. Esta es realmente la dirección a la que ha tendido mi entera productividad. Esta es la razón por la cual uso experimentos en vez de historias reales.⁸⁰

Como vemos la contemporaneidad implica siempre una relación personal y presente con algo que ocurre en el tiempo. Pero no con su inmediatez temporal, sino con su sentido a través del tiempo, pero cuya ocurrencia es en un momento. Es contemporaneidad porque la única manera de relacionarse con su sentido es en la manera de existir en el tiempo, en otras palabras, la contemporaneidad implica siempre una relación entre el sentido trans-temporal y la existencia temporal concreta. Otra manera de decirlo es que en algo que ocurre su sentido no es lo inmediato, pero no se puede comprender sin ponerse en situación presente con las condiciones de su misma existencia inmediata. Esto implica una fuerte labor de interpretación y de ponerse siempre en situación. Por lo que para Kierkegaard finalmente la contemporaneidad es algo que no se da por las propias fuerzas del individuo. Sino, en una especie de colaboración o participación entre lo ocurrido y el individuo, en donde la contemporaneidad se da por el mismo sentido de lo que ocurre, para aquél que elige ponerse en situación. Luego entonces el sentido de la existencia como la comprensión de sí mismo, consiste en ponerse en situación de contemporaneidad con lo ocurrido para recibir su sentido. Como dice en “El equilibrio entre lo estético y lo ético”: al elegir me recibo a mí mismo, pero si no eligiera no me recibiría⁸¹.

Concluyendo, hablar de la contemporaneidad en Kierkegaard significa hablar del movimiento en el tiempo, en la realidad efectiva (*actuality*), por la cual el individuo singular llega a serlo de verdad; lo que en sentido cristiano significa

⁷⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 183-185, 224 [KW VII 13-15, 58] (31-32, 69).

⁸⁰ *Pap.* IX A 95 n.d. 1848. [JP I 691 p. 323].

⁸¹ “el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo.” Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 160 [KW IV 177] (165).

llegar a ser cristiano, que es amar como Cristo nos ha amado, ser un tú en este sentido.

Este movimiento es un movimiento de ponerse en la situación de que el individuo se elija como individuo ante algo actual en tiempo presente. Ponerse en situación es ponerse en situación de elección actual y no de mera posibilidad. Este ponerse en situación es necesario para toda verdad que no es inmediatamente visible. Esta elección implica recibir lo que se elige, es decir, ser un tú, un yo en una relación dinámica. Lo cual implica que ponerse en situación es ponerse en contradicción con lo que aparece, la existencia es así una polémica con lo establecido en el mundo. En la cual, como en *Temor y Temblor*, análogamente con Abraham, para que el acto de del individuo singular tenga sentido, solo lo es si existe una suspensión teleológica de la ética, de lo general.

El asunto es que con Cristo la contemporaneidad cobra un giro cualitativo radical dice Kierkegaard⁸², porque ante Cristo no es lo mismo que estar ante Sócrates. Porque de Cristo se recibe toda la verdad, o en otras palabras que la verdad no me es inmanente, sino que solo lo es en relación con Él. Y esto es la relación de amor que es la fe en el tiempo, como esa pasión que se despierta por la misma contradicción en la situación de contemporaneidad, que es Cristo como paradoja⁸³. Por lo que la contemporaneidad no se puede dar ni de manera directa ni de manera inmediata, sino en virtud de la paradoja, del absurdo, de la posibilidad del escándalo.

La tesis de este trabajo es que La contemporaneidad es el drama del amor eterno en la temporalidad. En otras palabras, los elementos de ser contemporáneo o de estar en situación de contemporaneidad son aquéllos que impiden una relación inmediata con lo que ocurre o aparece, y deja las puertas abiertas a que la relación sea en virtud de otra cosa y no reducida a su tiempo de ocurrencia. Relación que solo se realiza con una verdadera elección, o acto de la libertad, que no se sujeta a esas condiciones, es decir, que no se da en función de algo finito, sino del único criterio auténtico, de la llamada de nuestro propio fundamento, la llamada personal de Dios.

⁸² Vid. *Supra* nota 74.

⁸³ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 204-216 [KW VII 37-48] (51-60)

Con esto podemos ver, como dice Jacques Colette, que la importancia de la contemporaneidad es por ser la noción central del análisis de la dialéctica de la existencia cristiana.⁸⁴ Introduciendo la temporalidad en el mundo del espíritu en relación con el sujeto de la verdad. Es el momento en que la presencia de la realidad efectiva de las posibilidades del espíritu como novedad absoluta en el devenir del individuo realmente tienen efectos sobre sí mismo y las condiciones inmediatas que le son dadas, transformando y abriendo el sentido de lo dado a un futuro que está siendo en ese preciso instante.

Podemos ver entonces que la contemporaneidad implica que hay una forma de ruptura con lo inmediato y con el acontecer inmediato. Ruptura necesaria para la comprensión de la verdad de lo acontecido y de lo que acontezca. Ruptura que se explica en Kierkegaard por la constitución misma del hombre como una síntesis de lo temporal y lo eterno, o de una relación que se relaciona consigo misma, de otra forma no habría individuo singular. Así mismo implica entonces que su constitución y su movimiento de constitución son en la existencia, en el medio de la actualidad, ante y con una persona en el tiempo. No es meramente una relación teleológica, de autoridad o circunstancial. La presencia de lo que se es en relación, lo es, en una relación de persona a persona. Precisamente la ruptura y la reconciliación, en el tiempo, con conciencia y libertad, son el devenir mismo de llegar a ser humano, de llegar a ser cristiano.

Es por tanto necesario hacer notar que la importancia de la contemporaneidad y de la situación de contemporaneidad, es el remarcar de manera absoluta que la relación del devenir por el cual llegamos a ser nosotros mismos es con relación al devenir mismo de Dios en un individuo, como decisión, en un momento de la historia o del tiempo, llamado instante. Lo que quiero decir es que la contemporaneidad no tiene ningún sentido sin comprender esa relación eternidad y temporalidad que significa el instante de la encarnación. Como lo dice de diversas formas en *Migajas filosóficas*:

Lo histórico es que Dios ha devenido (para el contemporáneo), que se hizo presente por el hecho mismo de *haber devenido* (para el contemporáneo). En eso consiste justamente la contradicción. Nadie puede hacerse inmediatamente contemporáneo con ese hecho histórico (cfr. Lo anterior),

⁸⁴ Cfr. Jacques Colette, *Kierkegaard. The difficulty of being Christian*. Tr. Ralph M. McInerny y Leo Turcotte. Indiana: University of Notre Dame Press, 1st. Edition, 1968, pp. 74-75.

pero es objeto de fe porque concierne al devenir. No es cuestión de la verdad del dato, sino de si se quiere dar el asentimiento a que Dios ha devenido, con lo cual se introduce la esencia eterna de Dios en las determinaciones dialécticas del devenir.⁸⁵

La contemporaneidad que se lleva a cabo por la fe, después de pasar por la situación de contemporaneidad que es la posibilidad del escándalo⁸⁶ o el choque con Cristo como paradoja, hace que se repitan las determinaciones mismas del devenir de Dios en Cristo⁸⁷, en otras palabras, Cristo es presente en todo tiempo de todo individuo y de toda generación. Solo en contemporaneidad, esto es, en la fe en Cristo como hecho histórico, el sentido de su palabra se identifica con su existencia y cobra plena presencia, por lo tanto tiene sentido. Y esto es lo esencialmente cristiano del cristianismo como lo dice al final de *Migajas filosóficas*:

el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto a lo puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico. Ninguna filosofía (porque solo lo es para el pensamiento), ninguna mitología (porque únicamente existe ante la fantasía), ningún saber histórico (que es para la memoria) ha tenido esta idea, de la que a este respecto puede decirse con toda ambigüedad que no ha surgido del corazón de ningún hombre.⁸⁸

Lo cual enfatiza a su vez que la contemporaneidad finalmente no es producto en sí de la fuerza humana, sino de la interpelación, del encuentro, de Dios con nosotros como lo fue en ese instante. Lo que no quiere decir que no haya elección, sino todo lo contrario, es porque nos interpela que elegimos, pero no podemos elegir sino estamos en situación de contemporaneidad.

Pero es con el instante con lo que nos hacemos contemporáneos, porque no basta que acontezca, sino que acontezca para mí. No basta que sea una ocasión, sino que es una decisión eterna que busca nuestra decisión en tiempo presente.

2. El instante decisivo como condición esencial de la contemporaneidad.

⁸⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 251 [KW VII 87] (94).

⁸⁶ Cfr. *Idem*, SV IV 215-216 [KW VII 49] (61). Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 79-80 [KW XX 82-83].

⁸⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 251 [KW VII 87] (94). Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 116 [KW XX 123-124].

⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 271 [KW VII 109] (111-112).

El instante es entonces la condición misma de la contemporaneidad, tanto de su interrogación como de su respuesta. El instante es con lo que nos ponemos en situación de contemporaneidad como dice Jacques Colette: “La contemporaneidad, por tanto, es el estado del creyente quien, gracias a la condición, está en contacto con el instante.”⁸⁹ Y para mostrar esto trataré en este apartado el tema desde diversos ángulos, debido a la complejidad del tema⁹⁰: primero, lo que significa el instante en *Migajas filosóficas* como el devenir decisivo de Dios en individuo. Para esto hay que comprender las formas de este instante: lo que significa Cristo como maestro y salvador, el instante en su figura de siervo, y cómo desde el pensamiento o la pretensión de comprensión esto es paradoja y nos pone en situación de posibilidad del escándalo. La cual es la esencia de la situación de contemporaneidad, pues la contemporaneidad es ponernos en relación de comprensión de la paradoja.⁹¹

De entre las obras de Kierkegaard que tratan el tema mismo de la contemporaneidad es interesante mostrar que lo realizan dos seudónimos que guardan una estrecha relación en la manera cómo Kierkegaard pretende comunicar la idea de la contemporaneidad. Por un lado es Johannes Climacus quien escribe *Migajas filosóficas y el Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, y por el otro a Anti Climacus, quien escribe *La enfermedad mortal y Ejercitación del cristianismo*. En estas obras aparece el tema de la contemporaneidad de manera específica y explícita⁹².

Es interesante ver la relación entre estos dos seudónimos, uno perteneciente a los llamados seudónimos estéticos de Kierkegaard de su autoría previa a 1846 y el otro establecido como un seudónimo distinto a los de la producción estética.⁹³ ¿En qué radica su similitud y su disimilitud que se implica en su mismo nombre y en los temas tratados? Responder a esto, podría ser tema de una investigación

⁸⁹ Jacques Colette, *Kierkegaard. The difficulty of being Christian*. Tr. Ralph M. McInerney y Leo Turcotte. Indiana: University of Notre Dame Press, 1st. Edition, 1968. p. 71.

⁹⁰ Cfr. *Idem*, pp. 56,58. Jacques Colette nos dice que el instante en Kierkegaard se puede ver de tres maneras interrelacionadas: teológicamente, antropológicamente y como revelación. El primero es el instante de la encarnación de Cristo como condición de salvación para todos los individuos, el segundo es el instante de la libre decisión del individuo singular y el tercero es el instante de la donación de la gracia divina de la fe por Cristo al individuo. Pero los tres instantes en su estructura guardan una similitud que en ellos se da la relación entre temporalidad y eternidad en el individuo Cristo y en cada individuo.

⁹¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 224 [KW VII 59] (70).

⁹² Vid. *Supra nota* 39.

⁹³ Cfr. Søren Kierkegaard, “The Accounting”. *The Point of View*. SV XIII 495 [KW XXI 6]. Nota.

completa, por el momento solo quiero anotar algunos rasgos que pueden ser un criterio previo para comprender de mejor forma lo que la contemporaneidad quiere decir en la obra Kierkegaardiana.

Por un lado Johannes Climacus, que lleva el nombre de un monje del siglo V⁹⁴ que escribe un texto de ejercicios espirituales llamado *Escala espiritual* plantea su obra como un proyecto de pensamiento, como un poema⁹⁵ que hace milagros sobre una pregunta específica: “¿Puede tenerse una conciencia eterna desde un punto de partida histórico?”⁹⁶ Y toda su reflexión gira en torno a ella. Este poema, a su vez, plantea Climacus, no pretende tener ningún buen entendimiento con el sistema o con los intereses generales, solo pretende ser “un folleto, *proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio*, sin ninguna pretensión de participar en el quehacer científico (...) Esto no es más que un folleto y así quedará (...) en todo caso la tarea está en relación con mis fuerzas.”⁹⁷ La ironía que se encuentra en estas afirmaciones es que el folleto no debe tomarse como una opinión autorizada sobre el tema, no debe entenderse como una señal de alarma o una advertencia, como el anuncio de algo insólito, pues para todo esto hay que estar bien situado en el mundo y tener seguridad en la existencia, el folleto es una de tantas danzas que Climacus hace en servicio de la idea, para gloria de Dios y de sí mismo⁹⁸, y bueno será si alguien encontrará algo útil en él. Pero lo esencial de la forma del escrito es que el lector se ponga a danzar consigo mismo y no tomar el opúsculo como algo ante lo que hay que inclinarse, el folleto llama, el folleto es ocasión y propone las preguntas para danzar, pero no asegura la respuesta de la existencia que se sabe incierta.

Ante la pregunta planteada, lo que Climacus señala es que solo sería así si ese punto de la historia fuera el instante, fuera Dios hecho hombre individuo. Y de ahí se desprende en toda la obra el significado de ese instante y de las condiciones de la conciencia eterna.⁹⁹ El énfasis en esta obra de Climacus es en el tiempo

⁹⁴ Cfr. San Juan Clímaco, *Escala espiritual*, Ed. Teodor H. Martín. Salamanca: Sígueme, 1998.

⁹⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 204 [KW VII 36] (50).

⁹⁶ Cfr. *Idem*, SV IV 179-184 [KW VII 9-13] (27-30). Lo cual se traduce filosóficamente en la pregunta de si es posible comprender la verdad en relación con el tiempo.

⁹⁷ *Idem*, SV IV 175 [KW VII 5] (23).

⁹⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 177 [KW VII 7] (25)

⁹⁹ Hay que mencionar que esta idea de la conciencia eterna se repite en *Temor y Temblor* como la conciencia que se adquiere al realizar el movimiento de la fe en virtud del absurdo. En *El concepto de la angustia*: como el momento de ser consciente en cuanto espíritu y por tanto estar en el suspenso de la angustia y la posibilidad de serlo por libertad, y en *La enfermedad mortal*, como el

precisamente, no como algo abstracto, no como medida, sino como instante, donde eternidad y temporalidad están perfectamente unidas en la persona de Cristo. Enfatizando entonces que ante Él la comprensión debe ser comprenderlo como paradoja y planteando el problema del tiempo histórico como si éste fuera el criterio de comprensión.

Para Climacus, y aquí es donde entra el tema de la contemporaneidad, nos muestra que la historia no es criterio alguno, porque ante la realidad de Cristo la historia es nada. Sin embargo hay que hacerse contemporáneo, es decir, hay que comprender su amor en la paradoja, que implica relacionarse con él en su forma de existir concreta, en su tiempo. En forma de moraleja plantea al final que solo se puede ir más allá de Sócrates si el maestro es Dios hecho hombre¹⁰⁰.

En síntesis, todo *Migajas filosóficas* pretende mostrar que la única manera cómo un hecho histórico puede ser decisivo para la existencia histórica es que ese hecho sea el instante de la encarnación de Dios en hombre individuo, el instante. De tal forma que volverse contemporáneo significa convertirse en discípulo, y esto solo es posible si se comprende en el instante; pero esto, como es una paradoja se presenta al individuo en el plano existencial como posibilidad del escándalo e inicio del movimiento en el tiempo. A donde apunta finalmente la obra es al significado de la contemporaneidad del llamado Discípulo de segunda mano, es decir, de todo aquél que no es contemporáneo inmediatamente de Cristo, sino por ocasión de sus testigos y la comunidad.

La misma estructura, por otro lado, puede verse en *Ejercitación del cristianismo* la condición como instante se entiende como *La invitación*, la paradoja que nos detiene ante la pasión de la razón, es el alto divino (*The Halt*) que pone la realidad de Cristo como signo de contradicción y desemboca, como en *Migajas filosóficas*, en la posibilidad del escándalo.¹⁰¹ Así pues, la invitación de Cristo es el instante que da la condición para que el discípulo lo sea, es decir, para que cada individuo

momento en que somos esa relación que se relaciona consigo misma, o de forma negativa el no querer ser consciente en cuanto espíritu es la definición de la desesperación; en efecto, en *La enfermedad mortal* se manejan los niveles de desesperación como niveles de conciencia de ser espíritu. Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 68, 98 [KW VI 15, 48] (11, 39). Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 313-315, 409 [KW VIII 41-43, 143] (87-93, 251) Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 138-141, 142, 154-155 [KW XIX 24-27, 29, 42] (51-55, 57, 75).

¹⁰⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 272 [KW VII 111] (113).

¹⁰¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 5-65 [KW XX 11-68].

singular llegue a ser cristiano, pero ante ello se detiene por el divino alto o la paradoja o el signo de contradicción que nos pone en posibilidad del escándalo y por lo tanto en situación de contemporaneidad. Esta situación, es en la que el salto cualitativo, el movimiento en el tiempo para serlo, inicia y vuelve y se repite cada vez que nos ponemos frente al instante que es Cristo.

Podemos decir entonces, que el instante es Cristo, que la venida de Cristo es una decisión que invita, luego entonces el instante es la invitación de Cristo con su venida al mundo y a la historia, dándole otro sentido a la historia y haciendo posible ese punto de partida histórico que da una conciencia eterna. En otras palabras, el instante no es ningún momento o devenir lógico o natural, el instante como dice Johannes Climacus es: “realmente una ¡decisión de eternidad!”¹⁰² De ahí que la posibilidad del escándalo sea necesaria como situación en la cual me quiero relacionar con esa decisión con mi decisión.

Por eso es invitación, porque es una novedad radical y hace posible la relación con esa novedad, no es simplemente lo socrático por el cual lo que ya somos sale a la luz de nuestra conciencia para apropiarnos de ello; sino que más bien al ser invitados nos apropiamos y somos apropiados por una relación de decisiones en el tiempo con carácter de eternidad. Con Sócrates es una relación en la cual cada persona queda consigo misma, en la invitación es una relación en la cual es para estar siempre con Cristo, con quien invita. Por lo tanto hablar del instante y del Invitante es hablar de lo mismo que trata Johannes Climacus, pero en diferentes perspectivas, la de la razón y la del creyente, mejor forma de relacionar fe y razón no podría haber.

Antes de proceder a la reflexión sobre el instante habría que hacer notar que la forma de reflexionar del seudónimo Johannes Climacus es que no nombra a Cristo directamente, sino que discurrendo de forma lógica no deja lugar a dudas de que si pretendemos comprender el instante como ese punto decisivo en el tiempo donde nos convertimos en la verdad que somos solo puede ser comprensible si se comprende como Dios en el tiempo, una forma indirecta de nombrar a Cristo. Y esto lo hace con una analogía a Sócrates. En cuanto a Anti-Climacus, él procede citando los textos del evangelio directamente donde Cristo

¹⁰² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 224 [KW VII 58] (69).

habla de la invitación y después discurre sin nombrar propiamente a Cristo y lo llama el invitante.

Vamos ahora a profundizar sobre el significado del instante en *Migajas filosóficas* según el seudónimo Johannes Climacus, modelo de todo otro instante. Analizando primero el significado del instante como decisivo y que se contrapone a la relación meramente socrática con el ser de la verdad, y segundo las formas de ese instante decisivo que es condición de la contemporaneidad.

2.1. El instante decisivo y no-socrático.

El instante para Johannes Climacus significa algo más que un mero momento, algo más que un punto en el tiempo, algo más que un momento de sentido; no es en términos kierkegaardianos el instante de la creación estética o de la vida estética¹⁰³. Representa algo decisivo en el tiempo, tan decisivo que no solo transforma la realidad o al individuo con quien se relaciona, es decisivo en el sentido de que por él depende absolutamente el poder o no poder convertirse, o llegar a ser un hombre singular, tan decisivo que es inolvidable, que es el punto en la historia de una conciencia eterna.¹⁰⁴

Ahora bien, este poder llegar a ser sí mismo o un individuo singular, una existencia auténtica, es lo mismo que decir llegar a ser verdadero ser humano, llegar a comprender y ser la verdad. Lo que quiere decir que el instante es el “momento de la verdad” como dice el dicho popular. Otra forma de entenderlo es cuando hablamos de los momentos en el tiempo de nuestra historia que han definido nuestra memoria e identidad, que nos definen como lo que somos en nuestra propia conciencia. ¿Y puede comprenderse la verdad? ¿Podemos tener conciencia verdadera, podemos ser verdaderos? ¿Qué implica este “instante” o “momento de la verdad”? Esta pregunta remite a Climacus a la pregunta de Sócrates en el Menón¹⁰⁵ –de si la verdad puede aprenderse o no- y al cursar

¹⁰³ Cfr. Søren Kierkegaard, “El Primer Amor. Comedia en un acto de Scribe. Traducida por J.L. Heiberg” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. SV I 207-211 [KW III 233-237] (245-248) En este texto Kierkegaard trata, entre otros, el significado del momento de la creación estética como la síntesis entre inspiración y ocasión.

¹⁰⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 188-190 [KW VII 18-20] (34-35).

¹⁰⁵ Cfr. Platón, “Menón” en *Diálogos*. Vol. II. Tr. F.J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1ª. Edición, 3ª. Reimpresión, 1999. pp. 283-300, 300-304, 70ª-80b, 80e-81d. Véase también el estudio sobre la relación entre Kierkegaard y Sócrates, en relación particular a este diálogo y *Migajas filosóficas* en

lógicamente el discurso socrático sabemos que la verdad no se aprende del maestro, sino que ya está en nosotros, y éste solo es la ocasión mayéutica para descubrirla, ser conscientes de nuestra verdad. Luego entonces “desde la perspectiva socrática, cada punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo contingente, insignificante, una ocasión.”¹⁰⁶

En otras palabras, lo que se va a descubrir en este proyecto de pensamiento es que el modelo de Sócrates sobre la comprensión de la verdad y de llegar a ser verdadero es un modelo que no hace al instante decisivo. De aquí que Johannes Climacus pretenda analizar lógicamente lo que se requiere para que ese instante sea decisivo, y como lo veremos lo que lo hace decisivo es que este instante sea Dios como maestro y salvador.

Esta es la pregunta e hipótesis¹⁰⁷ del proyecto de pensamiento de Johannes Climacus, precisamente como proyecto porque no se sabe de antemano si este instante puede o no pensarse y quién debe pensarlo¹⁰⁸. Dicho de otra manera, en el instante y por el instante se sabe la diferencia entre Sócrates y Cristo, la transformación, el paso del no-ser al ser: de ser meramente humano a ser cristiano, de la mera ocasión de ser sí mismo al instante de salvarse de sí mismo, de lo estético a lo religioso; ese instante y su poder redentor no depende de ningún individuo, pero de cada individuo depende la decisión ético-religiosa de ponerse en situación del instante, es decir, en situación de contemporaneidad.

En otras palabras entender lo socrático es comprender lo que no es el instante y al mismo tiempo tener las condiciones de lo que determina que ese momento, esa ocasión, deje de serlo y sea algo más que un momento temporal, sino que sea un instante lleno de eternidad o una eternidad llena de tiempo, decisiva.

¿Qué es el no-instante, lo socrático, la ocasión? Lo socrático significa la relación más alta y plena que puede tener un hombre con otro hombre, entendiendo ésta como la relación más verdadera como ser humano y donde se comprende la verdad de lo humano, pero siempre permaneciendo cada individuo en una relación fiel consigo mismo, es decir cada hombre es para otro solo una ocasión de saber y ser la verdad. Dicho de otra manera, la relación más alta entre

Benjamín Daise, *Kierkegaard's Socratic Art*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1ª. Edición, 1999, pp. 1-14, 37-113.

¹⁰⁶ *Idem*, SV IV 181 [KW VII 11] (28).

¹⁰⁷ “Concibiéndolo de esta forma el instante no tiene significación decisiva y eso era justamente lo que queríamos proponer como hipótesis.” *Idem*, SV IV 186 [KW VII 17] (33).

¹⁰⁸ *Cfr. Idem*, SV IV 189-190 [KW VII 20] (35).

hombre y hombre es la de maestro y discípulo, pero precisamente en lo socrático el discípulo lo es cuando es sí mismo por ocasión del maestro, y el maestro lo es cuando solo es ocasión del discípulo, permaneciendo cada uno fiel a la propia verdad que ya es. El maestro no lo es por enseñar la verdad y el discípulo no lo es por aprender la verdad. Pues para Sócrates según Climacus, la verdad que es cada hombre no puede ser enseñada, ni puede aprenderse, en cuanto debe enseñarse o aprenderse, es porque no está ahí y debe buscarse, pero “a un hombre le resulta imposible buscar lo que sabe y le es igualmente imposible buscar lo que no sabe, porque lo que sabe no puede buscarlo, pues ya lo sabe, y lo que no sabe, tampoco puede buscarlo, pues ni siquiera sabe qué debe buscar.”¹⁰⁹ Luego entonces, la verdad ya estaba en cada uno, y solo debe recordarse.¹¹⁰

Desde el punto de vista socrático “el momento de la verdad” y el maestro al mismo tiempo, no son más que una ocasión, un momento insignificante en el tiempo, para que cada quien pueda conocerse a sí mismo, pues esto es conocimiento-de-Dios, es decir, de la verdad¹¹¹. Por eso dice Johannes Climacus:

Sócrates era, al revés de todos, una comadrona examinada por Dios mismo; la obra que llevó a cabo era una empresa divina (cf. La Apología de Platón) aunque terminó siendo delante de los hombres un extraño (...) Estaba divinamente previsto y Sócrates mismo lo comprendió, que Dios le prohibiera dar a luz (...) pues entre hombre y hombre la *mayéutica* es lo supremo, dar a luz le corresponde a Dios.¹¹²

En otras palabras, nadie como ser humano es el fundamento de la verdad de nadie, y lo más humano es conocerse a sí mismo, y por ello el mejor maestro es el que como Sócrates sabe que él solo es la ocasión para que la verdad de cada quien en su propio “recordar” aflore, de tal forma que “cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero”¹¹³.

Cada hombre por el hecho de serlo es ya de por sí una verdad, nadie puede darle la verdad a otro, nadie puede ser autoridad para otro, cada uno lo es para sí mismo, y solo esto es lo que cada uno puede descubrir en relación a los otros. Yo no puedo saber la verdad de otro, solo puedo ser ocasión como el otro lo es para

¹⁰⁹ *Idem*, SV IV 179 [KW VII 9] (27).

¹¹⁰ *Vid. Supra* nota 105.

¹¹¹ *Cfr. Søren Kierkegaard, Migajas filosóficas o un poco de filosofía. SV IV 182 [KW VII 12] (29).*

¹¹² *Idem*, SV IV 181 [KW VII 10-11] (28).

¹¹³ *Cfr. Idem*, SV IV 181 [KW VII 11] (29).

mí, y esa es mi responsabilidad, de ser la verdad que ya soy, de serla con conciencia, y de que el otro la sea para sí mismo (el *pathos* griego de la reminiscencia y la preexistencia del alma).

Por eso es indiferente si descubrí la verdad por Sócrates o por cualquier otro, eso solo tiene un interés histórico¹¹⁴, pero no decisivo y eterno, porque la verdad que soy no me la dio ni Sócrates ni cualquier otro, sino que siempre ha estado en mí y de mí surgió. Es decir, el punto de partida histórico o temporal en el cual recordé la verdad no tiene un sentido decisivo, porque él mismo no me da la verdad o no es la verdad, es solo el momento en que puedo recordar la verdad que ya soy, en otras palabras, ese momento no me hace ser, ese momento está vacío de ser, soy yo el lleno de ser.

Lo cual está en concordancia con la idea griega (tanto Platón como Aristóteles) de que el tiempo es la medida del movimiento o el espacio entre el antes y el después de un estado. De tal forma que la relación entre la persona y Sócrates, o el discípulo y el maestro, no puede preocupar, ni es esencial para la felicidad eterna “porque ésta me ha sido concedida retrospectivamente a partir de la posesión de la verdad que yo tenía desde el comienzo sin saberlo.”¹¹⁵

El no-instante, es entonces un momento del tiempo que solo tiene importancia como ocasión para que pueda recordar la verdad que ya soy, para conocerme a mí mismo, pero no es que en ese momento reconozca la verdad, sino que solo hizo que me mirara, si lo puedo decir así, más interiormente. Es como cuando hablamos de esos momentos de conciencia, en los cuales un evento o un maestro como tal, nos hacen ser conscientes de la verdad, mejor dicho nos hace aclararnos mejor lo que ya somos, pero no es que veamos en ese evento o en ese maestro la fuente de la verdad. Si lo viéramos así, no podríamos vivir sin ese maestro o sin ese evento.

Los recordamos, pero los recordamos como la ocasión en la cual nos conocimos mejor, pero no como la verdad misma de lo que soy. En este sentido es claro que como individuos nadie es la verdad de nadie en su singularidad por lo tanto la relación más alta y plena de cada hombre con otro es la de que cada quien sea esa verdad singular que está en sí mismo. Incluso, si ese maestro o evento fueran la verdad o la fuente de la verdad no solo no podríamos olvidarlo,

¹¹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 39-50 [KW XX 40-52].

¹¹⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 183 [KW VII 12] (30).

sino que todas nuestras acciones irían en relación y dirigidas a él, o a estar en relación con él porque sería de quien vendría la verdad que somos.

Por eso nos dice Johannes Climacus:

el punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno, de tal modo oculto allí dentro que, por así decirlo, tampoco podría hallarlo yo aunque lo buscara, porque no existe ningún Aquí o Allí, sino solamente un *ubique et nusquam* (en todas partes y en ninguna).¹¹⁶

En este sentido, el instante, el tiempo, es solo medida del movimiento pero no es el movimiento mismo, por eso es solo ocasión¹¹⁷.

¿Qué es entonces el instante con sentido decisivo, lo no-socrático? ¿Qué elementos por lógica implicaría? La cuestión de Johannes Climacus, su hipótesis y suposición para su proyecto de pensamiento es que si el instante es decisivo, entonces el instante es el movimiento mismo, *el instante es la existencia misma*, es el contenido, es la verdad en el tiempo, por eso es plenitud de los tiempos: eternidad. Si el instante es decisivo, de tal forma que no pueda olvidarse de ninguna manera, podríamos decir que la eternidad existe en el instante “ya que lo eterno, que no existía antes, habría nacido en ese instante.”¹¹⁸

Desde esta perspectiva, la cuestión socrática de aprender la verdad toma un giro cualitativamente distinto, y entonces, el instante ya no es la plenitud de la relación entre un ser humano y otro, sino la relación entre lo que lo hace ser y él, entre Dios y cada hombre, y esto significa que es el momento en el tiempo en el cual, aunque temporal como todo instante, cada ser humano opera un cambio como del no-ser al ser, de la no-verdad a la verdad¹¹⁹ por el cual viene al mundo de nuevo como si fuera un nacimiento: “como hombre singular, desconociendo del todo el mundo en que ha nacido”¹²⁰ donde debe todo lo que es al maestro, con quién y por quién existe de verdad.

En otras palabras, si el instante es decisivo, éste nos habla de una relación más fundamental que la socrática, que presupone la verdad que cada uno ya es.

¹¹⁶ *Idem*, SV IV 183 [KW VII 13] (30).

¹¹⁷ *Cfr.* Søren Kierkegaard, “El Primer Amor. Comedia en un acto de Scribe. Traducida por J.L. Heiberg” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. SV I 209 [KW III 235] (247).

¹¹⁸ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 183 [KW VII 13] (30).

¹¹⁹ *Cfr. Idem*, SV IV 188 [KW VII 18-19] (34).

¹²⁰ *Idem*, SV IV 189 [KW VII 19] (34).

El instante es la relación existencial, por la cual cada uno llega a ser lo que es en la historia, no por relación a lo histórico, sino porque en lo histórico ha devenido lo que nos hace ser (Dios que nos ha creado hecho hombre), una relación singular.¹²¹

El instante es entonces ese momento en el tiempo que re-crea toda la forma de ser, en cuanto al fundamento de la existencia y al contenido de la conciencia que determina lo que llegamos a ser. La re-creación consiste en que el mundo y yo mismo dejemos de ser el fundamento de la existencia, y pase a ser Dios en el tiempo, que en sentido cristiano es el verdadero fundamento (lo que va a significar el paso del no-ser al ser en términos de Johannes Climacus). Y al mismo tiempo, implica que el contenido de mi conciencia deje de ser determinado por las relaciones históricas estrictamente o las relaciones sociales, y se conviertan en relaciones singulares. Dicho de otra forma, de ser una existencia condicionada por el mundo, pasamos a ser una existencia condicionada solo por la relación personal con Dios.

Entonces, el contenido de mi conciencia ya no es relativo al mundo y la historia, sino absoluto por la verdad que comprende y lo comprende, la singularidad de mi existencia es absoluta por la decisión de Dios de haberme creado y re-creado en el amor. En cada individuo que re-nace se hace patente y presente la singularidad como absoluta, porque ella proviene de su relación y comprensión de la verdad, que es Dios en el tiempo, el instante.

El instante es, así, decisivo, porque decide¹²² si somos “algo más” en el mundo o somos de verdad ese rostro personal, único y singular que Dios por una decisión eterna de amor ha amado y sigue amando.

La forma de expresar esto por Johannes Climacus, es haciendo referencia constante a la forma de ser socrática que ha sido expuesta anteriormente. Enfatizando que esta forma socrática es la plenitud de las relaciones humanas y por lo tanto el instante es una relación superior a la socrática, la socrática es el medio ya existente, pero el instante la supera.

Lo importante de la realidad del instante es que esto no ocurre en el más allá, no ocurre fuera de los medios de la existencia, o en mundos fantásticamente

¹²¹ Cfr. *Idem*, SV IV 188 [KW VII 19] (34).

¹²² Cfr. *Idem*, SV IV 190 [KW VII 20-21] (36).

creados, sino en el tiempo presente mismo de cada individuo en el que opera la conciencia. Precisamente, esto será la situación de contemporaneidad.

Lo que se muestra con claridad es que el instante hace que la existencia no sea algo que dependa de las determinaciones de mi propia voluntad sino que se convierte en la tarea de elegir recibir el don de existir, como dice Climacus “para que el instante reciba un sentido decisivo, se hace preciso que quien lo busca no haya poseído la verdad justo hasta ese instante ni aun bajo la forma de ignorancia, porque, si no, el instante se tornaría solo ocasión”.¹²³ Luego entonces, el instante es decisivo, cuando la relación maestro y discípulo no se queda en lo socrático.

Esta respuesta implica que las relaciones maestro y discípulo cambien radicalmente para ser coherentes con la idea de que el instante sea decisivo. La primera condición, siguiendo la argumentación socrática es que si el instante es decisivo, es necesario que quien lo busca no haya poseído la verdad, pues la posee por el instante. Si esto es así y siguiendo la argumentación socrática, donde el maestro es ocasión para recordarle al otro lo que es, ahora no le recuerda que es la verdad, sino que es la no-verdad.¹²⁴

A este acto-de-conciencia se aplica el lema socrático: el maestro es solo ocasión, sea cual sea esta, incluso si fuera un Dios, puesto que la propia no-verdad únicamente puedo descubrirla por mí mismo, y solo al descubrirla yo, queda descubierta, aun cuando todo el mundo la supiera.(..) En cambio, si el discípulo ha de recibir la verdad, será preciso que el maestro se la acerque.¹²⁵

El problema es que si es así, el maestro tendría que dar también la condición para comprenderla, y en ese sentido sería más que un maestro. Puesto que la base de toda enseñanza está en que en el discípulo exista ya la condición para comprender la verdad, sin ésta habría que crear de nuevo al discípulo. ¿Cómo puede eso ser posible? La única respuesta que es coherentemente lógica para Climacus es que el maestro sea Dios, es decir, el instante de la relación en el tiempo sea Dios presente en el tiempo, Dios hecho hombre, verdaderamente hombre, verdaderamente Dios. Este instante es cuando aprender la verdad no es cuestión de recordarla por ocasión del maestro, donde ese momento del tiempo

¹²³ *Idem*, SV IV 183 [KW VII 13] (30).

¹²⁴ *Cfr. Idem*, SV IV 184 [KW VII 14] (31)

¹²⁵ *Ibidem*.

se desvanece, sino que se recibe la verdad por ese instante, luego entonces es el maestro el que acerca la verdad y no puedo existir sin relación a ese instante.

Pero quien da al discípulo no meramente la verdad, sino incluso la condición, no es un maestro. Toda enseñanza se funda, en definitiva, en que la condición esté presente. Faltando ésta, nada puede un maestro, porque en ese supuesto el maestro no tendría que transformar al discípulo, sino recrearlo antes de comenzar a enseñarle. Y eso no es posible a hombre alguno. Si pudiera acontecer, tendría que ser obra de Dios mismo.¹²⁶

La condición para comprender la verdad es aquella que nos permite interrogarnos y poner a la luz la verdad, en el caso de la forma socrática la condición es la propia racionalidad y capacidad de dialogar bajo la forma pregunta y respuesta con otro ser racional. Es decir, la condición es que ya somos la verdad de forma inmanente, y solo basta recordarla, para ello hay que cursar el camino de pregunta y respuesta. Ciertamente por ocasión de un vegetal yo no puedo comprender la verdad pues no existe la condición común de la racionalidad y la posibilidad del diálogo, en Sócrates y los griegos en general este es el supuesto para que toda pregunta y respuesta por la verdad se haga posible, que todo ser humano es un ser racional y un buscador de la verdad.

Pero como bien dice Johannes Climacus, una relación dialógica y razonable, donde la verdad se descubre sin autoridad del otro, no por la decisión del otro, sino por sí mismo, es la más alta relación entre los hombres. Pero en el caso que el instante sea decisivo, como hemos expuesto, es el instante el que decide la verdad, por decirlo así, lo que implica que el hombre ha perdido la condición para comprender la verdad.

Si bien no ha perdido la racionalidad, ha perdido algo más que la racionalidad para comprender la verdad, y ésta le es dada por el mismo instante. Si la condición para comprender la verdad e interrogarse sobre de ella se ha perdido, quiere decir que no está en la forma de existir del hombre actual o éste se encuentra en polémica con ella, situándose fuera de ella, no está en el ámbito de su existencia inmediata o de su existencia mediada por la racionalidad socrática, la verdad no es inmanente.

¿Cuál es esta condición que se ha perdido? Que es condición lógica para comprender al instante como decisivo, o lo que es lo mismo, que Dios se haya

¹²⁶ *Idem*, SV IV 184 [KW VII 14-15] (31).

hecho hombre. Esta condición es la presencia de Dios, la relación personal con el amor de Dios. Es la fe, que abre las relaciones a un ámbito superior y de suspensión de la propia racionalidad como fuente de dominio del mundo. De tal forma que la condición para interrogarse y responderse por la verdad, es la fe misma, y esta fe es la que el maestro en el tiempo, Dios en el tiempo da al discípulo.¹²⁷

Entonces, el discípulo existe porque ha sido creado, por ello Dios le ha dado la condición para comprenderla, si no sería un animal y no un hombre; pero si el instante es decisivo, luego entonces es la no-verdad y ha perdido la condición para comprender la verdad, Dios no puede habérsela quitado, ni el azar, porque sería una contradicción con la naturaleza de Dios y con la situación misma de no tener la condición, puesto que tan azarosamente la perdió, tan azarosamente podría recuperarla y no es el caso de la hipótesis que Climacus desea probar. Luego entonces, solo queda que el discípulo la haya perdido por sí mismo.

La conclusión de esta argumentación para Climacus, regresando a la forma socrática del argumento para superarla en su propia lógica es que si el instante es decisivo el discípulo debe ser la no-verdad por culpa de sí mismo. Y así, el instante es donde el maestro es simultáneamente más que maestro, lo es en la medida de ser la ocasión para recordarle, al hacerlo ver interiormente, que es la no-verdad y que ha perdido la condición por sí mismo, de tal forma que el maestro le da la condición para comprender la verdad. De nuevo, ¿quién puede ser maestro y al mismo tiempo más que maestro, dando la condición para comprender la verdad y dándole la verdad en el mismo instante? solo Dios que lo ha creado.

Dios en el tiempo es al mismo tiempo la ocasión para que el discípulo se de cuenta que no tiene fe y no comprende la verdad, es decir, que comprenda que el ámbito de la verdad es superior a las condiciones de su racionalidad y el mundo, y

¹²⁷ Cfr. Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*. New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 1975, pp. 94, 291, 312-3122. La fe tiene dos aspectos en Kierkegaard, como dice Taylor, por un lado es la encarnación de Dios en el tiempo en la individualidad de Jesús históricamente, por la cual pone al individuo en una situación de decisión y por otro es la respuesta del individuo a esta paradoja por un acto libre. Por la encarnación Dios se hace eternidad en el tiempo, y por la decisión del individuo, ante esta revelación, el individuo temporal se hace eterno, es decir, discípulo. Esta dialéctica compleja de la fe, que veremos en los apartados siguientes, constituye la dinámica existencial de la contemporaneidad. Como dice Taylor: "Los momentos de la encarnación y la fe son imágenes reflejas una de otra." Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 1a. edición, 2000, p. 139.

tenga la posibilidad de recibir la condición, la fe, para comprender la verdad, el amor de Cristo. Como dice Johannes Climacus:

el maestro es Dios mismo quien, actuando como ocasión, consigue que el discípulo recuerde que es la no-verdad y la causa de la propia culpa. ¿Cómo podíamos llamar a ese estado de ser la no verdad y serlo por culpa propia? Llamémosle pecado. El maestro es Dios, que da la condición y da la verdad. ¿Cómo podremos denominar a tal maestro? En eso sí estamos de acuerdo, en que hemos superado ampliamente la definición de maestro.¹²⁸

Esta argumentación es paralela a la que Kierkegaard elabora en el primer capítulo de *Las obras del amor*. Pues ahí, nos explica Kierkegaard, que la primera condición para poder amar es creer en el amor, pero yo no puedo creer en el amor en la medida que quiera categorizarlo o hacerlo depender de mis propias facultades cognoscitivas y volitivas, sensibles y racionales. Hacer esto es una forma de engañarse en el amor y por lo tanto cerrarse a vivir el amor, que en términos de Climacus es el instante. De hecho, Kierkegaard nos expone muchos ejemplos de cómo se engaña uno mismo sobre el amor. La primera forma, es como aquél que dice que hasta no ver no creer, o hasta no pensarlo no creerlo, es decir una arrogancia reflexiva.

Si la infatuada sagacidad, que se jacta de no dejarse engañar, tuviese razón cuando afirma que no debe creerse nada que no se vea con los ojos de la carne, entonces en lo que primeramente habría que dejar de creer sería en el amor. Y si se hiciese tal cosa, precisamente por el temor a ser engañado, ¿acaso no estaría uno engañado?¹²⁹

La segunda forma es como aquel que busca, exige y juzga la presencia del amor por ciertos tipos de frutos del amor. Pero el amor no puede reducirse a una forma de sus frutos, el amor no puede reducirse a una forma de reflexionarlo o de categorizarlo. Pues,

aquí vuelve a regir que no hay ningún 'de este modo' del que se pueda incondicionalmente afirmar que demuestra de manera absoluta la presencia del amor, o bien que demuestra que absolutamente que allí no lo hay. Y sin embargo, queda establecido que el amor ha de ser conocido por sus frutos. Pero esas sagradas palabras de la Escritura tampoco han sido dichas para

¹²⁸ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 185 [KW VII 15] (32).

¹²⁹ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 9 [KW XVI 5] (21) Cfr. *Idem*, SV IX 19-20 [KW XVI 15-16] (33)

animarnos a encontrar ocupación en juzgarnos los unos a los otros; bien han sido dichas exhortativamente a cada uno en particular.¹³⁰

Quedarse en esta perspectiva es precisamente estar en la no-verdad, pues la no-verdad, que Climacus ha identificado con el nombre de pecado,¹³¹ es definir y configurar la verdad desde la perspectiva particular de cada subjetividad. Entonces, haber perdido la condición, tiene que ver con haber perdido la relación con aquello que nos ha creado en nuestra conciencia y cerrarnos de manera obstinada a ser aquél que no somos (como más adelante veremos se expresa en *La enfermedad mortal* como desesperación de la obstinación).

Engañarse a sí mismo en el amor es lo más espantoso que puede ocurrir, constituye una pérdida eterna, de la que no se compensa uno ni en el tiempo ni en la eternidad (...) no quiere saber nada acerca de que la tarea y la exigencia del amor consisten en negarse a sí mismo y renunciar a ese amor de sí de la pasión amorosa (*Elskov*).¹³²

Por ello, para Kierkegaard el amor como realidad unitiva, exige en primer término creer en él, es decir, salir y renunciar a nuestras formas ya establecidas en el mundo, renunciar a nosotros mismos, para recibir el amor que nos contiene “¡cree en el amor! Esto es lo primero y lo último que hay que decir del amor cuando se trata de conocerlo.”¹³³

Por ello para Climacus, la condición tiene que ser el mismo Dios, su amor, pero su amor en el tiempo –el instante- y cuya condición necesaria es hacerlo consciente de que se encuentra sin la verdad, para que pueda abrirse a la relación, a la recepción, al don y a la tarea.

De tal forma que el instante es decisivo no solo por que en él y por él se da la condición decisiva de comprensión de la verdad, sino que la condición se da en

¹³⁰ *Idem*, SV IX 17-18 [KW XVI 14] (31).

¹³¹ *Vid. Supra* 115.

¹³² Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 10,11 [KW XVI 5-6, 7] (21, 24). Como dicen los Hong en su introducción histórica a la traducción en inglés de las obras del amor Kierkegaard enfatiza la diferencia entre los tipos de amor con dos palabras danesas: *Elskov* y *Kjerlighed*, la primera traducida normalmente por pasión amorosa, amor erótico, amor sensual y la segunda como amor al prójimo, amor cristiano. *Cfr.* Howard V. Hong and Edna H. Hong, “Historical Introduction” en Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1995, pp. XI-XII. *Cfr. Pap.* VIII 1 A 196 n.d, 1847 [JP III 2410 *Cfr.* Victoria Alonso en Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. (tr. Demetrio G. Rivero, revisó y actualizó Victoria Alonso). Salamanca: Sígueme, 1^a. Edición, 2006, p. 19 Nota de la traductora. Aquí la traductora enfatiza el juego terminológico que Kierkegaard realiza para significar amor de caridad con el término *Kjerlighed*.

¹³³ *Idem*, SV IX 20 [KW XVI 16] (33).

una relación singular y personal a cada individuo, por la cual tiene que decidirse. Decidir recibir la condición de la comprensión de la verdad y la verdad misma.

El instante solo será decisivo si es en este en el cual la verdad y su condición le son dados, donados, al discípulo, por lo cual será un instante inolvidable. Porque en ese momento habrá sido consciente de su equivocación y tendrá la posibilidad de abrirse a la verdad, y amar de verdad. Es en ese momento de consciencia, por el instante, en el que se da cuenta de que ha nacido de nuevo.¹³⁴

Esto significa finalmente, que el instante es la presencia misma de Dios en el tiempo y en el medio de la existencia humana. La revelación de la verdad es Dios hecho hombre, es decir, el instante como decisión de amor absoluto. Por lo tanto,

lo socrático consiste en que el discípulo, como él mismo es la verdad y posee la condición, puede rechazar al 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 la paradoja, el instante.¹³⁵

Es una comprensión que al ser don exige la tarea de comprensión por la acción como dice Paul Muller:

la comprensión se cumple primeramente en y con la acción. Eso que se supone que es entendido –en el contexto presente: el amor [el instante]- debe entenderse en su contenido y esencia como una exigencia de practicarlo (...) transformando la comprensión en existencia, y de esta manera, existiendo en mí propia comprensión.¹³⁶

El instante que como temporal es un punto en el tiempo, pero cuyo contenido es eterno, y que es amor, exige ser comprendido, pero esta comprensión es paradójica; produce una pasión que mueve a la acción, es decir, a decidir creer o no creer en el amor y existir así en la propia comprensión, existir con y en el instante.

Para Kierkegaard entonces, toda comprensión de la verdad, que nos hace verdaderos, implica que ésta deba vivir en nosotros de alguna manera: en el sentido Socrático esto se refiere a comprendernos en la verdad que ya nos comprende en nuestra propia existencia dada o en potencia. Se actualiza por

¹³⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 190 [KW VII 21] (36)

¹³⁵ *Idem*, SV IV 227 [KW VII 62] (73). Cfr. *Idem*, SV IV 218-219 [KW VII 51-52] (63).

¹³⁶ Paul Müller, *Kierkegaard's Works of Love. Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. Tr. Y ed. C. Stephen Evans and Jan Evans. Dinamarca: C.A. Reitzel, 1a. edición, 1992, p. 3.

apropiarla y en el caso de que el instante sea decisivo, es comprendernos en la verdad que se nos es donada, a partir de comprender la no-verdad que somos. Así se actualiza por que elegimos lo que hemos recibido, por lo que nos pone en una situación diferente ante lo ya dado, que es la no-verdad, nos pone en situación de comprender el sentido de lo donado, el sentido de que Dios se haya hecho hombre, y esto será la situación de contemporaneidad. Por eso nos dice Climacus: "La condición es un depósito, del cual siempre es responsable de rendir cuentas el receptor."¹³⁷

Entonces el venir de Dios en el tiempo como Cristo, su presencia misma es ocasión de interrogación, de toma de conciencia, y de apertura a recibir la fe que su propio acto de haber venido representa y así recibir la verdad que es el amor de su creación. Precisamente, por que Dios no tiene ninguna necesidad del discípulo para comprenderse a sí mismo, lo que lo mueve es el amor.

Pues en la relación socrática el maestro se ha establecido en una relación de intercambio entre su vida y el ambiente al realizar su vocación de maestro que le da satisfacción interior, así satisface lo que los hombres exigen de él, es un intercambio de ocasiones, de potencias con oportunidades, donde nada le debe nada a nadie, ni nadie es superior a nadie: el discípulo es ocasión para que el maestro se comprenda a sí mismo, y el maestro es ocasión para que el discípulo se comprenda a sí mismo.¹³⁸

En la relación socrática hay una correspondencia entre ocasión y ocasionado, en cambio en el amor no la hay, pues éste no encuentra satisfacción en la ocasión y por ello es una decisión.

(Dios) se mueve a sí mismo y lo hace sin necesidad, se mueve como si no pudiera soportar el silencio y tuviera que prorrumpir en palabras. Pero si se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad, ¿qué le mueve sino el amor, ya que éste no halla satisfacción a la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí? Su decisión, que no está en relación de reciprocidad con la ocasión, ha de existir desde la eternidad, aunque al cumplirse en el tiempo, se convierte precisamente en instante, porque donde ocasión y ocasionado se corresponden uno a otro como el grito a la respuesta en el desierto, allí jamás aparecerá el instante, pues el recuerdo lo devorará en su eternidad. El instante aparece justamente por la relación de una decisión eterna con un instante diferente. Si no fuera así, retornaríamos a lo socrático y no tendríamos ni Dios, ni decisión eterna, ni instante.¹³⁹

¹³⁷ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 187[KW VII 17-18] (33).

¹³⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 193 [KW VII 24] (40).

¹³⁹ *Idem*, SV IV 193-194[KW VII 24-25] (40-41).

El don del instante es amor y la tarea es amar, pero esto inicia con la situación de que el hombre ha perdido la condición de amar, a Dios mismo, y se ha situado por su propia culpa, su propia libertad en la no-verdad. Este situarse en la no-verdad, consiste en querer determinar el amor en función de las categorías de su propia racionalidad o sensualidad, es lo que en las obras del amor significa engañarse por sí mismo en el amor, como habíamos mencionado.¹⁴⁰

Efectivamente, el hombre se ama a sí mismo, pero con respecto a sí mismo, el hombre se conoce a sí mismo pero con respecto a sí mismo. Y en este sentido el instante no sería decisivo, sería solo ocasión de recuerdo con respecto a sí mismo, no hay lugar para el otro, la diferencia. Entonces, el instante irrumpe en la conciencia del individuo y lo hace recordar que es la no-verdad, y esto significa que lo sacude del mundo y las categorías en las que ya está situado, irrumpe en su razón de forma paradójica, poniéndolo frente a la existencia de algo desconocido, es decir, algo que no se comprende con respecto de sí, o no lo puede poner en términos de igualdad consigo mismo porque ha perdido la condición, pues esta condición es lo que se le da, y esto lo hace padecer, le produce pasión.

En otras palabras, es la paradoja de la razón como dice Kierkegaard que aquél que dice conocerse a sí mismo, con respecto de sí mismo, llega un momento en que se da cuenta que este conocimiento depende de estar fuera de sí mismo, igual que la paradoja del amor, como nos dice Climacus:

así acontece con la paradoja del amor. El hombre vive imperturbable, de pronto se despierta la paradoja del amor propio como amor hacia el otro, hacia lo que le falta (...) Igual que el amante es transformado por esta paradoja del amor tanto que casi no se reconoce a sí mismo (...) del mismo modo aquella presentida paradoja de la razón actúa a su vez en el hombre y en el conocimiento de sí de tal manera que él, que creía conocerse a sí mismo, ya no sabe con precisión si quizás no es un complejo animal (...) Esto es lo desconocido. No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido Dios.¹⁴¹

¹⁴⁰ Vid. *Supra* nota 132.

¹⁴¹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 206-207 [KW VII 38-39] (52-53). Más adelante desarrollaremos cómo esta idea tiene que ver con lo expuesto en *La enfermedad mortal* donde el yo no lo es más que en relación con aquello que lo ha fundado que es otro, y en el concepto de la angustia esto se manifiesta como la angustia ante lo desconocido, la nada. Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 128,134, 160, 191, 223 [KW XIX 14,20, 49, 79, 113] (37,46, 85-84, 121-122, 166) “lo contrario de estar desesperado es tener fe y por eso –en plena conformidad con lo que dejamos expuesto anteriormente- diremos ahora que

Este es el punto neurálgico del instante, pues el instante es al mismo tiempo la decisión eterna de Dios de amar al hombre, quien ha perdido la relación con Dios y con la verdad, para ello lo hace en el tiempo y de esa manera es instante; le recuerda que no está en la verdad, pero al mismo tiempo en su forma de venir le da la enseñanza y la condición para comprender la verdad, esta paradoja es al mismo tiempo una tarea para el discípulo, una tarea de comprensión por la acción, en la cual debe perder el amor a sí mismo para ser amado por la verdad.

El instante es don y tarea, puesto que pone al individuo en la posibilidad de nacer de verdad como persona. Este nacimiento se da debido al instante, lo que en sentido cristiano significa que es debido al maestro y con el maestro pues sin Él es nada. Pero esto se manifiesta a la conciencia del que renace como una pasión paradójica, de perder la razón para ganar el amor. En otras palabras, el instante da la condición para la tarea, pero aunque yo quisiera la tarea si no hay instante no podría siquiera planteármela, como dice Climacus:

si por ejemplo, tuviera el coraje de quererlo, comprendería lo socrático, es decir, me comprendería a mí mismo, porque visto socráticamente estoy en posesión de la condición y puedo quererlo. Pero si no poseo la condición (y así lo suponemos para no volver a lo socrático), de nada sirve todo mi querer, aun cuando tan pronto sea dada la condición vuelva a valer de nuevo lo que sócráticamente era válido.¹⁴²

Este don y tarea, es el contenido de la contemporaneidad, la contemporaneidad será poder llegar a comprender esta realidad y situarse en ella, gracias a la conciencia que tiene del instante, un instante sin el cual el individuo no puede hacer nada, y llegar a ser un ser humano de verdad, lo que significa realmente ser un discípulo.

Es en ese instante, siendo contemporáneo, donde se dará cuenta de su no-ser, que es por su culpa; que no puede salir por sí mismo, por la ocasión del instante, pero como ahí mismo recibe la condición y la verdad se hace otro hombre, se vuelve, se convierte.

aquella formula que dimos como descripción del estado en que no hay absolutamente nada de desesperación vuelve a tener aquí plena vigencia como fórmula de la fe: relacionándose consigo mismo y queriendo ser sí mismo, el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta." *Idem*, SV XI 160 [KW XIX 49] (85-84). Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 314-322, 331-333 [KW VIII 43-51, 60-62] (90-103, 117-120).

¹⁴² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 227-228 [KW VII 62-63] (73).

Mientras estaba en la no-verdad, una vez recibida la condición y la verdad se operó en él un cambio como del no-ser al ser. Este paso del no-ser al ser es como el de un nacimiento. Quien existe no puede nacer, y sin embargo, éste nace. Vamos a denominar este paso renacimiento, porque por medio de él viene de nuevo al mundo como si fuera un nacimiento: como hombre singular, desconociendo del todo el mundo en que ha nacido, hasta si está habitado o habitan en él otros hombres (...) El hombre se hace consciente de haber nacido en el instante.¹⁴³

Aunque como instante será breve, temporal, pasajero, pasado, pero lleno de eternidad.¹⁴⁴

Entonces la condición que se da, porque se encarna, abre la posibilidad a interpretaciones de la realidad más allá de las ofrecidas por el esquema pregunta-respuesta del diálogo socrático en forma de una pasión. El ejemplo es Abraham en *Temor y temblor*. O como dice Kierkegaard en *Las obras del amor*, la vida del amor da frutos y se reconoce por ella, pero no se reduce a un fruto u obra en especial, no se reduce a la categorización de mi razón o de mi imaginación, sino que irrumpe de forma completamente novedosa y verdadera, en la forma de maestro y salvador.¹⁴⁵

Concluyendo hasta este momento, el instante es decisivo, si por este instante se supera la condición socrática. Esto quiere decir, que la verdad, lo que somos, y su condición para comprenderla no se encuentra en nosotros, sino en el instante mismo. Solo así puede ser decisivo un punto en el tiempo, si ese momento es la verdad, la condición de comprender, y el ser se define por mi relación con él, de otra forma es solo una ocasión de recordar lo que somos. Un instante así, lleno de eternidad, verdad, contenido, ser, solo puede ser Dios mismo que ha creado a los individuos, encarnado en sus propios medios, por una decisión eterna de amar. Pues Dios es la verdad, y Dios en el tiempo es el instante de la verdad, el amor en el tiempo en su plenitud. Esta donación de sí mismo como hecho absoluto, hace que Dios tome la forma de maestro y al mismo tiempo, más que de maestro, y al individuo, le da la ocasión de hacerse consciente de estar en la no-verdad, por culpa de sí mismo, por su propia responsabilidad, y que no puede nada, sin la condición del instante, es decir, don y tarea. Pero donde la tarea no es posible sin

¹⁴³ *Idem*, SV IV 188-189, 190 [KW VII 19, 21] (34-35,36).

¹⁴⁴ *Cfr. Idem*, SV IV 188 [KW VII 18] (34).

¹⁴⁵ *Cfr. Søren Kierkegaard, Las obras del amor*. SV IX 16-18 [KW XVI 13-14] (30-31).

el instante, por tanto, ser discípulo de este maestro, es ser un hombre nuevo, un renacido.

Estas condiciones lógicas de comprensión que ha establecido Climacus, para que el instante sea decisivo, implica entonces comprender a Dios en el tiempo en su forma verdadera, y esta es la de maestro y salvador, y al discípulo en sus condiciones de conciencia o comprensión de este amor, lo que nos llevará a que el instante es una pasión paradójica que rompe las cómodas, seguras, y dominadoras relaciones del hombre con su realidad, lo desengaña de sí mismo, y lo pone en relación de una nueva relación de amor. Que en el fondo es tomar la decisión sosteniéndose en el instante y por el instante, es decir, no con respecto de mí mismo, sino con respecto del instante, y esto será que cada individuo se vuelve un tú.

Por la misma naturaleza temporal del instante, parecería que el contemporáneo inmediato tiene ventaja sobre el que no lo es, pero el instante es de tal naturaleza que aunque ocurre en un tiempo particular su comprensión no está reducida a ese tiempo, luego entonces, la contemporaneidad tendrá que ver con ponerse en la situación de comprensión adecuada al instante, de tal forma que ese instante es y sea de nuevo.

El problema aquí es que ese instante lo fue como todo instante en un tiempo histórico determinado “es breve y temporal como instante que es, pasajero como instante que es, es pasado como le sucede a cada instante en el instante siguiente”,¹⁴⁶ luego entonces ¿cómo será posible que ese instante sea eterno para todo individuo que no haya sido contemporáneo inmediatamente?, pues si al mismo tiempo es decisivo, es decisivo para toda la eternidad, no depende del tiempo pero se da en el tiempo: “Este instante es de naturaleza especial (...) es decisivo por estar lleno de eternidad. Para este instante tendremos que contar con un nombre singular. Llamémosle: plenitud en el tiempo.”¹⁴⁷

Este es el problema del discípulo de segunda mano y de la contemporaneidad que es el fin de la obra de Climacus. Pues la condición que se dona, tiene la forma de paradoja, la forma de absurdo, la posibilidad del escándalo. Si no fuera así, bastaría lo socrático, bastaría el mundo y yo mismo para responderme sobre la verdad.

¹⁴⁶ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 188 [KW VII 18] (34)

¹⁴⁷ *Ibidem*.

Esta es la condición de que el instante sea decisivo y para que lo sea para el individuo convirtiéndose en discípulo es la realidad de la situación de contemporaneidad, donde el ser humano lo es en la medida en que se comprende no por mediación alguna, sino por la relación de fe y amor que Dios mismo da en su forma de venir al mundo. Y esa forma es la de maestro y salvador. Luego, entonces, para ser contemporáneo, y que opere la transformación del no-ser al ser, el movimiento del amor, la existencia propiamente, es preciso que como individuos podamos comprender el instante en sus diferentes formas, pero para comprenderlo tenemos que estar en la situación de recibirlo. Para decirlo de otra forma, es solo en la comprensión del instante que la existencia nace, que se llega a ser, que se deviene individuo singular, y esta es la condición de toda contemporaneidad, que el instante sea.

2.2. Las formas del instante decisivo.

¿Qué significa que el instante decisivo es cuando Dios se encarna como maestro y salvador? Y ¿cómo condiciona esto la forma de ser del discípulo, es decir su tarea de ser humano? ¿Cómo es la condición de comprensión del instante del que todo depende?

Si como hemos dicho, el instante es una decisión desde toda la eternidad de Dios por amor a sus creaturas ocurriendo en el tiempo, comprender el instante es comprender el amor de Dios en el tiempo. Y esto se comprende con la forma en la que se ha encarnado. Pero si esta comprensión es acción, entonces se convierte en imitación de Cristo, la cual debe ser presente y de la forma verdadera en la que ha venido. Este será el tema tanto de Johannes Climacus como de Anti-Climacus al hablar sobre la contemporaneidad con Cristo como un hecho absoluto: ni histórico, ni eterno.

Ya hemos dicho, con Johannes Climacus, que el maestro que da la condición de la verdad y es la verdad es más que un maestro, más que una ocasión para recordar lo que ya es. ¿Qué es ese más y qué forma tiene en el tiempo, y por lo tanto la comprensión del amor de Dios para que el instante sea decisivo cómo debe de ser?

Para poder desarrollar esto tenemos que tocar tres puntos: primero, exponer la forma en el tiempo que toma Dios como decisión de amor en *Migajas filosóficas*, es decir, la forma del siervo. Segundo, cómo esta forma se da a la comprensión

en la forma de paradoja, convirtiendo la comprensión en pasión, y por tanto poniéndonos en situación de contemporaneidad en la posibilidad del escándalo. Y tercero, las formas de ser de la posibilidad del escándalo.

En el siguiente capítulo trataremos cómo ante estas formas de ser del instante se dará la forma antropológica de relacionarnos con el instante, como la realización consciente de la síntesis de temporalidad y eternidad, cuyo estado de ánimo es la angustia y sus riesgos la desesperación. Por eso al final de *El concepto de la angustia*, Kierkegaard hablará de angustia y fe¹⁴⁸ como medios de salvación, y esto nos lleva al movimiento de la libertad en el tiempo que se explica en el interludio de *Migajas filosóficas* y en la idea de transición de *El concepto de la angustia*. Con lo que estaremos ya en condiciones de comprender la contemporaneidad como la acción de la libertad humana ante la acción redentora de Cristo, esto es, como acto apasionado de fe. En otras palabras, el instante ya no como condición de la contemporaneidad sino como el movimiento interno de la contemporaneidad, que es el movimiento existencial de la fe de cada individuo.

2.2.1 El instante decisivo en la figura de siervo, maestro y salvador.

Comprendiendo hasta el momento que el instante para ser decisivo, desde un punto de vista lógico, solo puede ser en la forma en que Dios se relaciona con el tiempo -porque de otra forma retornaríamos a lo socrático donde el tiempo es solo un momento de ocasión- y que este instante es la decisión por toda la eternidad de Dios de amar, este amor es a la vez la condición y la meta de su venir en el tiempo, es el sentido propio del instante, pues

si su amor es la causa, el amor ha de ser también la meta, porque sería una clara contradicción que Dios tuviera un móvil fundamental y una meta que no le corresponde. El amor ha de dirigirse al discípulo y la meta será vencerle, puesto que solo en el amor se iguala lo diferente y solo en la igualdad y en la unidad hay inteligencia.¹⁴⁹

Pero el problema es que si el amor no se presenta en su verdadera forma, el amor no puede unir de verdad, y por ello nos dice Climacus, lo que parece fácil se torna difícil, que el amor de Dios sea comprensible, porque son tan desiguales

¹⁴⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 421-428 [KW VIII 155-162] (269-282).

¹⁴⁹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 194 [KW VII 25] (41).

que se convierte en un amor infeliz. Entonces, tenemos el problema ahora de que para comprender el amor de Dios, para comprenderlo en la acción, o comprenderse en la verdad del instante, siendo éste decisivo, hay que comprender su verdadera figura, su forma de ser en el tiempo, que para Climacus será la del siervo.

Al igual que Anti-Climacus, en *Ejercitación del cristianismo*, quien nos va a decir que para ser contemporáneo con Cristo, es decir comprenderse en el amor de Cristo, esto debe darse como se dio en su forma en el tiempo, y ésta forma auténtica solo puede ser la del siervo y el invitante, es decir en la pasión de Cristo, Cristo como humillado.

Debe ser en la forma en que ha venido y no en la que como poetas, podamos especular o imaginar, debe ser en semejanza de condición humana con lo que la comprensión de este misterio de la encarnación conlleva.

En otras palabras, para comprender la verdad del instante como decisivo, es decir, como el amor de Dios en el tiempo, como la fe en Cristo, es preciso ponerse en la situación de contemporaneidad con Cristo, y así comprenderlo en su verdadera forma. Porque la verdad del instante, que a su vez es la verdad, no puede ser comprendida en su enunciación o su representación, sino en el sentido de que nos interpela y se vuelve contemporáneo con nosotros, porque es la verdad de la existencia del individuo singular como tal y de todo ser humano. Pues es una verdad que se realiza, que se dona, por la misma existencia de Quien es la Verdad como lo hemos venido exponiendo.

Ahora bien para poder ser interpelado, solo podemos hacerlo volviendo a la situación de interrogación que da origen y hace posible la predicación o enunciación de la verdad del instante, que es la presencia de Cristo.

Es en este punto donde Gadamer, siguiendo las deliberaciones de Kierkegaard, nos puede ayudar a clarificar el sentido de lo que estamos exponiendo. Gadamer, dice lo siguiente: la verdad es desocultación, descubrimiento, apertura de lo que es al entendimiento. Pero se ha intentado demostrar por la ciencia que la verdad reside en el método con el que se enuncia la verdad, es decir, el ser de algo. Pero para Gadamer la verdad de algo no reside en su enunciación, como en el cristianismo la verdad de Cristo, del instante, no reside en la teología o en los métodos teológicos. Porque, “no puede haber un

enunciado que sea del todo verdadero”¹⁵⁰, puesto que si fuera así reduciríamos el ser de la verdad a las leyes de la certeza, es decir a los principios inherentes del entendimiento, y no a comunicarnos con la verdad misma.

Para acercarnos a su verdad, debemos comprender que todo enunciado tiene una motivación, y el origen de su motivación reside en el preguntar y sus supuestos. Si sabemos las preguntas de un enunciado, comprendemos su sentido, es decir desocultamos la verdad que enuncia. Pero este preguntar, se realiza en una situación determinada que la hace posible, es decir, en una existencia en el tiempo. Luego entonces, comprender la verdad, significa ser interpelado por la situación existencial que hace posibles las preguntas que motivaron la enunciación. Y en ese sentido, la enunciación es generar preguntas de nuevo. Esto quiere decir, que un enunciado es verdadero en la medida en que interpela a quien lo escucha o a quien lo habla. Como dice Gadamer:

un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede (...) solo hay verdad en el enunciado en la medida en que éste es interpelación. El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo en el enunciado.¹⁵¹

En la medida en que se fusiona y se hace presente el horizonte pasado del enunciado en mi propia existencia y situación, es decir, que se hace simultáneo (contemporáneo). O en otras palabras, es verdadero en la medida en que enuncia aquello que ya es simultáneo con nosotros: “un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella.”¹⁵².

¹⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994, p. 58.

¹⁵¹ *Idem*, p. 59.

¹⁵² *Idem*, p. 60. Es preciso en este momento aclarar el término que Kierkegaard y luego Gadamer utilizan para referirse a la contemporaneidad. Pues éste puede traducirse también por simultaneidad, pero en Kierkegaard y Gadamer no es lo mismo lo simultáneo a lo contemporáneo. En general, lo simultáneo no implica la tarea o la actividad del sujeto en su conciencia y en su existencia para relacionarse en tiempo presente con el sentido de aquello que no se encuentra al mismo tiempo. Y en Kierkegaard la simultaneidad se puede entender, tanto como lo que él llamará la contemporaneidad inmediata o como la simple relación de todos los elementos de la creación. En las conclusiones, haremos una referencia final a estas diferencias que pueden dar lugar a una nueva investigación. En danés el término contemporaneidad es *Samtidighed* y en alemán es *Gleichzeitigkeit*. De acuerdo con el diccionario de Molbech que era el que Kierkegaard tenía en sus manos en su tiempo el significado es (agradezco la traducción del danés al inglés de este

pasaje del diccionario realizada por Leo Stan de la Universidad de McMaster en Canadá realizada en julio de 2004): “**Samtid**. Noun, that ends in en (common gender) without plural.

It is a type of time or temporality, that refers to human beings that have lived in or experienced this time, or some events or occasions that have once emerged or appeared or happened (not only in reference to present or our time but also to all past time that is thought or conceived as present in contrast with past or future (past without present, or future without present –ver alternativa el más desgraciado))

And here are couple of examples:

1. Hans Samtid: His contemporaneity has known a great man.
2. Samtiden: his contemporaneity misjudges him, but the future will appreciate his contributions.
3. Vor Samtid: Our contemporaneity.
4. Samtidens Mennesker: Contemporary people.(the contemporaneity)
5. To be named or mentioned by the not yet born generations (Samtids) with all the tranquility that the ignorance (Uvind) of the contemporaneity denies. Rahbek

Samtidig (adjective) That which is from one time or has been or occurred at one or the same time. “The soul goes or passes from a representation to the contemporary, other times to the past or the future” Mynster.

2. That which belongs to contemporaneity or to an age that has experienced or occurred in an age (tildraget sig I en tid); with the same age (la misma edad) Samtididge: contemporary events. Contemporaries’ peoples.

As an adverb: Nothing can be and not be at the same time (samtidig) “ The death of the instant (moment) happens together with (Samtidig med) its birth or occurrence” Heiberg.

Samtidighed: Common noun. The nature of being contemporary or of belonging to the same age. Ex: It is a well grounded doubt if the two events are contemporary (about the two events’ contemporaneity) “Contemporaneity in the formation of moss layers”Steenstrup om Skovmoser” Christian Molbech, *Dansk Ordbog Indeholdende det Danske*. Kobenhavn: Gyldendal, 1a. edición, 1859.

Y en el diccionario del *Det danske sprog* se dice: “Sam-tid, the time which chronologically emerges or occurs together with something; time-period with reference to persons or events viewed in relation with or in relation to a person that lives inside or an event that occurs within this Time-Period; often times referring to humans or human beings that live at the same time with a person or an event.

Samtidig: a representation or an expression that refers to or points to simultaneity -simultan- ; that which exists happens or belongs to the same time or temporal point –temporal moment- as something stated or mentioned. 2- more powerful- : living in or belonging to the same temporal period as a person or an event; belonging to a person’s contemporaneity –samtid- being somewhat of the same age with these persons. ; also used as a noun which refers to a person that lives at the same time, belongs to the same generation or is of the same age with someone else; it can also refer to someone’s all living fellows –medlevende-living together with- ;use of persons that belong to the same circle as someone else, to one’s colleagues; also used in connection with a very honored contemporary”. Danske Sprog-og litteraturselskab, *Det Danske Sprog-og litteraturselskab, 1911-1961: medlemmer og medarbejdere/ udarbejdet af Albert Fabritius*. København: Selskabet, 1a. edición, 1961. En cuanto a la diferencia en Gadamer Weinsheimer comenta: “la contemporaneidad de la obra de arte no es la simultaneidad de la conciencia del intérprete a todas las épocas. La presencia de la obra de arte al intérprete no es una inmediatez que es dada sino una que es alcanzada: una obra debe ser.” Joel C. Weinsheimer,. *Gadamer’s Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New York: Yale University Press, 1st. edition, 198,p. 115. Es significativo también en Gadamer que la traducción en inglés de *Verdad y Método* traduzca el término alemán por “*contemporaneity*” pero en español se traduzca por “simultaneidad.” Por lo que la contemporaneidad hace referencia al momento de una acción o decisión ante una realidad que bien pudiera no ser simultánea, y por ese acto o decisión se hace presente su sentido. Incluso contemporaneidad hace referencia más a una relación entre realidades del espíritu que entre cosas.

La comprensión de la verdad reside entonces en comprender la situación, en ponerse en esa situación. En otras palabras, lo que determina la verdad del instante no es su enunciación, sino su situación. No se trata así de re-hacer el pasado y en su reconstrucción hacerse simultáneo con ello, “el verdadero enigma y problema de la comprensión es que lo así simultaneado era ya coetáneo a nosotros como algo que pretende ser verdad.”¹⁵³

Esto tiene que ver directamente con la pregunta que se ha planteado Climacus desde el principio, ¿cómo es posible que un instante en la historia pueda determinar una conciencia eterna? Tanto en la visión histórica como en la cristiana hay algo en común con lo que Gadamer explica, que la verdad no depende de quien la enuncie sino de que seamos simultáneos (contemporáneos) con la situación existencial que le da origen.

En el sentido socrático, somos simultáneos en la medida que ya lo somos (somos la verdad), pero en sentido cristiano lo somos por el amor de Dios en el tiempo. En cualquier caso, comprender la verdad, es verse interpelado por la situación existencial que determina lo que somos y de la que ya somos de alguna forma simultáneos. En el caso socrático, esta situación es el significado de la ignorancia socrática y del preguntar mismo, en el caso cristiano, esta situación es hacerse contemporáneo con Cristo en la paradoja. Pero en los dos, hay un alto a la razón para que lo razonable sea comprender lo que es y pretende ser verdad en nosotros, y no para configurarlo bajo las leyes de la certeza.

Sin embargo, creo que hay una diferencia radical entre Gadamer y Kierkegaard en este punto, a pesar de que el filósofo alemán ha dicho que “si yo hago uso del concepto de simultaneidad es para posibilitar un modo de aplicación de este concepto que resulta obvio desde Kierkegaard. Este caracterizó la verdad de la predicación cristiana como simultaneidad.”¹⁵⁴ La diferencia sigue siendo que simultaneidad y contemporaneidad no me parecen lo mismo desde la concepción del instante –aunque como hemos anotado parece ser que en español la traducción a simultaneidad sería equivalente a contemporaneidad- aunque es muy valiosa la forma en que Gadamer ha explicitado el valor de la comprensión desde Kierkegaard. Por ahora baste decir que para Kierkegaard ser

¹⁵³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Tr. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994, p. 61.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

contemporáneo con Cristo, es decir, comprenderse en la verdad que Cristo da y es, como amor, implica reconocer que se ha perdido por propia culpa esa simultaneidad. Por lo que para ser contemporáneo hay que pasar por la situación de contemporaneidad, donde se comprenda la verdad cristiana, por la cual el instante es decisivo. Lo que implica en principio reconocer la pérdida de esa verdad, y al mismo tiempo, es ponerse en situación de recibirla por elección, ponerse en movimiento ante la interpelación del mismo Dios encarnado en el tiempo. Por ello en esta situación de contemporaneidad cabe la posibilidad de la fe o del escándalo, de creer o no creer, en la fe se hará contemporáneo y en el escándalo rechazara esta contemporaneidad de nuevo. Puesto que la simultaneidad, como dirá Johannes Climacus en el interludio de *Migajas filosóficas*, se ha perdido con la realidad del pecado original, por lo tanto la contemporaneidad con Cristo, es decir, la comprensión del amor de Dios, implica el dolor del arrepentimiento y la re-creación en la verdad.

En otras palabras, ponerse en situación de contemporaneidad no solo implica comprender lo que ya es simultáneo en nosotros, sino ponerse en la situación de la existencia misma de Cristo como paradoja y en la posibilidad del escándalo.

La condición de comprender el amor de Dios es comprender la paradójica forma de ser siervo e invitante. La cual producirá la pasión de la fe, en la cual uno no solo dice o es dicho, sino que es interpelado como un tú, como dice Gadamer, con resonancias kierkegaardianas: “El que habla es a su vez interpelado y contesta como un yo al tú, porque también él es un tú para el tú.”¹⁵⁵ Situación de contemporaneidad, por tanto, condición de comprender la verdad, es la posibilidad del escándalo y donde ser contemporáneo se propone como una tarea para la libertad

Hay que decir algo más, el planteamiento está hecho desde Sócrates, razonar, ser un ser humano que comprende, implica que lo más razonable es escuchar la verdad que ya soy, o la verdad que me da al mismo tiempo la condición de comprensión de la verdad, la fe misma. Ni en Sócrates ni en Kierkegaard tenemos un desprecio a la razón, sino un lugar adecuado para ella, ser la posibilidad de escuchar¹⁵⁶.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 60.

¹⁵⁶ Véase por ejemplo como Climacus para hablar de la paradoja recurre de nuevo al ejemplo de Sócrates en un pasaje del *Fedro*, donde se expresa la máxima socrática de que la sabiduría es

Por eso dirá que la paradoja es el límite de la razón como pretensión de apropiación desde sí de la realidad y a la vez es lo que la abre para comprender la verdad fuera de sí por el amor.¹⁵⁷ Esto es lo que es ser interpelado en el fondo, comprender la verdad de sí mismo solo se logra saliendo de sí mismo, porque el discípulo se encuentra en la no-verdad y solo en el instante tiene la oportunidad de ser la verdad, pues ahí se le da la verdad y la condición misma para comprenderla.

Es en este sentido que nos dice que Dios en el tiempo es más que un maestro, sino que es a la vez: salvador, libertador, redentor y juez¹⁵⁸. Ya que lo salva de sí mismo como no-libertad, lo libera de haberse aprisionado a sí mismo, y al darle la condición de verdad, lo redime de la culpa de estar en este estado por sí mismo; y juez porque si se encontrarán en la otra vida, podría juzgar la responsabilidad de aquél que recibió la condición de quien no la recibió. ¿Cómo es esta forma de siervo y qué implica, porqué es paradoja, y cómo es que es escándalo?

Para Climacus la paradoja en la que el instante se hace decisivo es que Dios ama al discípulo, a pesar de la absoluta diferencia y de que el discípulo se encuentre en la no-verdad por su propia culpa. Entonces hay un riesgo insondable que solo Dios comprende, y que Climacus trata de expresarlo con la analogía del amor de un rey a una muchacha humilde. Este dolor es el de la incomprensión del amor, que hemos venido indicando, pues la verdad solo se da en la unidad del amor, y la incomprensión amenaza esta unidad, y solo por esta unidad el discípulo puede ser sí mismo de verdad. Esta unidad depende de reconocer que no se es la verdad y que se debe todo a Dios, pues Él es a la vez la verdad y la condición para comprenderla. Por ello es muy importante, comprenderlo en su

saber que no se sabe y por lo tanto estar siempre dispuesto a escuchar lo que la realidad es. Este pasaje del *Fedro*, dice Climacus, es cuando Sócrates expresa que no se atreve a pensar en Pegasos y Gorgonas, porque tampoco tenía muy claro si él mismo (el conocedor del hombre) era un monstruo más extraño que Tifón, o por el contrario un ser tan afable y simple que era participe por naturaleza de algo divino. Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 204 [KW VII 37] (51). “Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino.” Platón, “Fedro” en *Diálogos*. Tr. E. Lledó Iñigo, Madrid: Gredos, 1ª, edición, 3ª. Reimpresión, 1997, pp. 315-316. 229e-230ª.

¹⁵⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 212-213 [KW VII 44-45] (57).

¹⁵⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 187 [KW VII 17] (33)

verdadera forma, porque el dolor de la incomprensión, que le corresponde a Dios, siguiendo la analogía del rey, es si

¿llegaría a ser feliz la muchacha? ¿lograría la confianza para no acordarse jamás de lo que el rey quería olvidar: que él era el rey y que ella había sido una humilde muchacha? Porque si eso sucediera, si se despertase ese recuerdo y alejara alguna vez su pensamiento del rey como del rival afortunado, si se encerrara en el ensimismamiento de una pena oculta o si ésta pasara alguna vez sobre su alma como la muerte sobre el sepulcro ¿dónde quedaría la gloria del amor? (...) el rey no podría estar satisfecho porque la amaba y era más duro para él ser su benefactor que perderla. (...) Y si ella no pudiera entenderle (...) ¡qué profunda pena quedaría latente en este amor infeliz!¹⁵⁹

En otras palabras, que el discípulo se quede con el recuerdo de no ser la verdad, que se quede en el ensimismamiento de la pena que le da el no ser la verdad, es decir que se quede en la desesperación de la debilidad o de la obstinación, como dice Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*¹⁶⁰.

Climacus plantea que hay dos posibilidades para resolver el problema de la comprensión de la verdad del amor de Dios donde se da la unidad. Puede ser por la de una elevación del discípulo a Dios o puede ser por la de un abajamiento de Dios hacía discípulo. Solo la segunda hace al instante decisivo, pues en la primera no hay verdadera unidad.

La primera es algo muy poético, pensar que Dios con todo su poder pudiera elevar al discípulo haciéndole fijar sus ojos en Él y olvidándose de sí mismo, produciendo una rendida admiración. Pero aquí lo que habría es una glorificación de Dios o del rey, pero no de quien se ama y a quien se le ha elevado en admiración. Haciendo el amor infeliz, porque el amor feliz es donde tanto el discípulo como Dios son felices por el mismo amor, y para ello Dios debe estar amando, y la elevación solo produce admiración del discípulo a Dios, pero no hace que el discípulo sea “quién es” en el amor de Dios, (es decir un tú) por lo tanto no hay igualdad ni unidad. Entonces parece ser una contradicción que en el mismo instante “no revelarse es la muerte del amante, revelarse es la muerte del amado.”¹⁶¹

¹⁵⁹ *Idem*, SV IV 195-196 [KW VII 27-28] (42-43).

¹⁶⁰ *Cfr. Idem*, SV IV 196-197 [KW VII 28] (43). *Cfr. Søren Kierkegaard, La enfermedad mortal. SV XI 154-157 [KW XIX 42-44] (75-77).*

¹⁶¹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 198 [KW VII 30] (45).

La segunda alternativa, es la de que la verdadera forma de Dios es la de ser siervo, es la de mostrarse como servidor:

si la unidad no ha de realizarse por una elevación, habrá que intentarla por un abajamiento. (...) Para que pueda realizarse la unidad, Dios tendrá que hacerse semejante a él. Y en efecto, desea mostrarse igual al más humilde. Pero el más humilde es el que ha de servir a los otros. Por tanto, Dios quiere mostrarse en la figura de servidor (...) Esta figura de siervo es su verdadera figura. Eso es lo insondable del amor: desear ser igual al amado no por juego, sino en serio y en verdad.¹⁶²

La figura de servidor es la situación existencial que hace al instante decisivo, es decir, que hace que ese instante sea de verdad la presencia del amor de Dios al hombre como un amor que engendra y no como un simple ayudador. Ya que como hemos dicho el instante será decisivo en la medida en que éste sea a la vez la verdad y su condición de comprensión, y lo es en la medida en que el discípulo pasa del no-ser al ser, en un movimiento en que no sale nada de sí, en que lo que se produce de sí no es debido a una condición o talento que ya era inmanente a su propia naturaleza, sino que se da por una absoluta relación con el maestro, con el instante, y esta es la verdad:

que el discípulo le debe todo y esto es lo que torna la comprensión tan difícil: ser reducido a la nada sin ser aniquilado, deberle todo y permanecer confiado, entender la verdad a la vez que la verdad lo hace libre, captar la culpa de la no-verdad y celebrar de nuevo la confianza en la verdad.¹⁶³

Entonces la figura del siervo es al mismo tiempo lo más semejante que Dios puede ser a todo ser humano y al mismo tiempo lo que a ningún ser humano pudo habersele ocurrido en su imaginación o en su lógica, pues ¿cómo podría un Dios feliz necesitarle?¹⁶⁴ “Así es como esta Dios sobre la tierra, hecho semejante al más humilde por su omnipotente amor.”¹⁶⁵

Es tan verdadera que lo sufre todo de verdad, que toda su historia es una historia de sufrimiento. El devenir de Dios en hombre, el instante, es el devenir de verdad en todo el sufrimiento de la propia condición humana, en toda su debilidad,

¹⁶² *Idem*, SV IV 199-200 [KW VII 31-32] (46).

¹⁶³ *Idem*, SV IV 199 [KW VII 30-31] (45).

¹⁶⁴ *Cfr. Idem*, SV IV 203 [KW VII 36] (49).

¹⁶⁵ *Idem*, SV IV 200 [KW VII 32] (46).

y en su forma más humilde para que pueda serlo con todo ser humano, y ésta forma es la de servidor, pues Dios quiere ser semejante en el amor más humilde.

La incomprensión viene precisamente cuando se le pide a Dios dejar la figura de siervo y mostrarse en su omnipotencia como hacedor de milagros o como creador de todo lo que existe, pero este es el mayor sufrimiento, el que no pueda comprenderse que es un siervo por que ama a todo ser humano en su singularidad.

Aquí es donde el amor es engendrador y no simplemente una ocasión para realizar algo que ya existe, aquí es donde la existencia inicia, porque le recuerda al discípulo que no es verdadero y no comprende la verdad, pero a la vez quiere servirlo, es decir, invitarlo a seguirlo en ser el amor que se le hace presente y amar así a todo ser humano como servidor.

La causa de todo este sufrimiento es el amor (...) Cuando se planta una bellota en un tiesto de barro, éste se rompe; cuando se echa vino nuevo en odres viejos, estos revientan, ¿qué sucederá cuando Dios se implante dentro de la debilidad del hombre, si éste no se hace hombre nuevo y nuevo vaso? ¡Qué difícil es ese devenir, qué penoso y parecido a un duro alumbramiento! ¡Y qué frágil es la relación de comprensión y cuán cerca está a cada instante de la incomprensión, cuando la angustia de la culpa quiere turbar la alegría del amor! ¡Cómo no ha de hallarse esta relación de comprensión en el temor, cuando es menos temible caer sobre el rostro, mientras las montañas tiemblan por la voz de Dios, que sentarse junto a él como junto a un igual, aun cuando el anhelo de Dios sea que nos sentemos así junto a él!¹⁶⁶

Si esta figura no fuera verdadera, no habría habido ningún sufrimiento, su vida no hubiera sido todo el sufrimiento. La incomprensión está en negarse a salir de sí ante lo que no puede determinarse desde nuestras propias referencias en el mundo, la incomprensión está en negarse a salir a la presencia del amor y exigir que se presente la fuerza de Dios, cuando la fuerza de su omnipotencia está presente en su humildad de ser verdaderamente todo ser humano.

Por eso nos dice Vasiliki Tsariki que la contemporaneidad tiene que ver con la repetición interior de los sufrimientos del Dios-Hombre, y por lo mismo es imposible una comunicación directa, una comprensión directa, la situación de contemporaneidad es entonces necesariamente una comunicación indirecta, una comunicación personal, donde la condición es dada persona a persona:

¹⁶⁶ *Idem*, SV IV 202 [KW VII 34-35] (48).

solamente el individuo que personalmente recibe la condición y la verdad de Dios, verdaderamente recibe, durante una relación especial entre esta persona y el Dios-hombre. Kierkegaard cree que la persona que ha recibido la condición la ha recibido del maestro mismo, y consecuentemente ese maestro debe conocer a todo aquél que lo conoce, y el individuo conoce al maestro solo siendo él mismo conocido por el maestro.¹⁶⁷

La comprensión por ello no se dará en el intento desesperado de ser yo, sino en el dejarse interpelar como un tú ante los límites de la propia razón y las categorías del mundo que son la no-verdad, y esto solo puede ser en ese instante, que por lo mismo es inolvidable. Tan eterno y temporal al mismo tiempo, este es el milagro y el misterio de la verdad. La comprensión solo se da, no en la simultaneidad que ya somos, sino en el acto de contemporaneidad, que es salir de sí para que el amor de Dios sea presente en la forma en que vino al tiempo y al mundo; y este acto está en experimentar su verdadera figura como paradoja y posibilidad del escándalo, es decir, como Dios encarnado en un ser humano individual y particular.

En conclusión, la forma en que el instante para ser decisivo se debe comprender es en la figura del siervo que es Dios en el tiempo, en su vida como humillado, como sufriente, en la cual se revela la omnipotencia del amor, como la absoluta forma de ser semejante a todo ser humano y el más humilde y sufrirlo de verdad, interpelándonos en su situación a salir de nosotros mismos y nuestros propios discursos, para ser recibidos en el amor. Pero esto es paradójico, y por lo mismo es apasionadamente racional.

La forma del siervo es verdadera porque es la única que expresa en su totalidad el amor de Dios en el tiempo, no solo como un poder donde el individuo deviene por la autoridad, sino deviene, porque es llamado por su propia libertad a salir de sí y escucharse en el amor por el que es amado, es decir, el amor es un movimiento por el cual no llegamos a ser lo que ya somos y basta sacarlo de nosotros mismos, sino llegamos a ser lo que no sabemos que somos, es decir, recreados o renacidos por el amor y por ello el movimiento existencial no será de la potencia al acto, sino de la posibilidad a la posibilidad, en la cual siempre esta abierta la posibilidad de escuchar y de recibir lo que no podemos ni siquiera imaginar como una novedad radical. En otras palabras, esta forma expresa la libre

¹⁶⁷ Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 1st. Edition, 2006, p. 157.

iniciativa de Dios como ser amor y al mismo tiempo como una tarea para cada individuo, tarea que como Tsariki nos expresa enfatiza el movimiento de la más alta forma de libertad :

la contemporaneidad con el Dios-hombre y la repetición en un sentido eminente son idénticas en sus obras, en el sentido en que ambas expresan la más alta forma de libertad y seriedad. La contemporaneidad no debe ser entendida literalmente, a saber como un referente a la actualidad de los contemporáneos históricos de Cristo, sino como una tarea para cada individuo singular.¹⁶⁸

Este movimiento de la libertad, que es la tarea exigida por la verdad, por la donación, es lo que explicaremos al hablar de la transición en el “Interludio” de Climacus y *El concepto de la angustia*, en el segundo capítulo, como el movimiento hacia la fe por el instante del amor de Dios. La existencia nunca es terminada en el saber absoluto como lo planteaba Hegel, sino en la espera continua de amar y ser amado por Dios; y el instante, es lo que hace posible este cambio, este movimiento y lo que nos constituye como singulares.

2.2.2 El instante decisivo como paradoja absoluta.

El problema que tenemos ahora es que si el instante para ser decisivo tiene esta forma, el instante es una paradoja:

si se establece el instante, surge también la paradoja, porque en su forma más abreviada se puede llamar paradoja al instante. Mediante el instante el discípulo se convierte en la no-verdad. El hombre que se autoconoce se torna perplejo sobre sí mismo y en lugar de alcanzar el conocimiento de sí, llega a la conciencia de pecado, etc., puesto que en cuanto simplemente suponemos el instante todo lo demás viene por sí solo.¹⁶⁹

Precisamente porque la venida de Dios en un ser humano individual y particular en la figura de servidor es una realidad donde los contradictorios se han unido en la existencia (Dios y hombre, eternidad y temporalidad), es decir, ha devenido la unidad de Cristo. Y esta unidad está fuera de toda posibilidad racional como fundamento, es decir, la razón se enfrenta contra una situación o forma de ser que no es semejante a sus determinaciones por lo cual no la puede aprehender. La razón no puede comprender directamente el instante, no puede demostrar su

¹⁶⁸ *Idem*, p. 153

¹⁶⁹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 218 [KW VII 51] (63).

existencia, porque no puede representar o reproducir la unidad de lo que Dios ha hecho, de otra forma sería solo una ocasión, es Dios mismo en el instante el que da la condición para esa comprensión. Como nos dice Climacus:

la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno (...) 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 la paradoja, el instante.¹⁷⁰

El problema de la paradoja es más profundo que la simple unión de los contrarios, es el problema de la relación entre la razón y la comprensión de la verdad de la existencia como devenir¹⁷¹, y que tiene su máxima expresión en la relación con Cristo (Dios hecho hombre por amor). Donde la unidad de los llamados elementos contrarios de Cristo (infinitud-finitud, eternidad y temporalidad, Dios y hombre) no se dan en abstracto, sino en la existencia, en el devenir mismo de Dios en un individuo particular, esta es la paradoja: “El Dios-hombre es la paradoja, absolutamente la paradoja. Por tanto, es totalmente cierto que el entendimiento debe llegar a una parada ante él.”¹⁷²

Relación que no se resuelve para Climacus con la dialéctica hegeliana en su identidad dialéctica como mediación¹⁷³. Sino que se resuelve comprendiéndola como una relación de amor. Como dice Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*:

la *especulación* se ha considerado naturalmente a sí misma capaz de comprender al Dios-hombre –como si uno pudiera muy bien comprender, puesto que la especulación ha despojado del Dios-hombre las cualificaciones de temporalidad, contemporaneidad y realidad efectiva [*actuality*]. En general es una tragedia y una atrocidad que esto haya sido celebrado como profundidad –y eso que no se está usando una expresión tan fuerte para decir que esto no es más que representar trucos y hacer tonta a la gente.¹⁷⁴

Dicho de otra forma, la verdad de Cristo no se comprende con la adecuación del intelecto a su forma inteligible o en la síntesis absoluta del proceso de

¹⁷⁰ *Idem*, SV IV 226-227 [KW VII 61, 62] (72, 73).

¹⁷¹ *Cfr. Idem*, SV IV 215 [KW VII 48] (60) En este lugar Climacus concluye que la relación de la paradoja con la razón es una pasión a la que hay que dar nombre. Más adelante dirá que este nombre es la fe.

¹⁷² Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 80 [KW XX 82].

¹⁷³ *Cfr. Søren Kierkegaard, Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 205 [KW VII 37] (51).

¹⁷⁴ Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 79 [KW XX 81].

comprensión histórica, cualquiera de estas no es una demostración de la existencia de Cristo, sino solo de su humanidad como lo que nos es semejante y que suponemos existe o el desarrollo ideal del concepto de Dios o ni siquiera en la relación de los hechos históricos de Dios podemos inferir su existencia, en una u otra, la razón no llega a la existencia; siempre es la existencia el punto de partida. “No demuestro, por ejemplo, que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra; el tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que demuestra que el acusado, que existe, es un delincuente.”¹⁷⁵ No habría de hecho, situación más absurda que querer demostrar la existencia para saber que existo, en ese caso hay que apresurarse con la demostración.

Sin embargo, la razón para Climacus se mueve gracias a la paradoja, siempre por querer comprender aquello que ni siquiera puede pensar, la existencia misma, pero no puede, por otro lado dejar de llegar ahí y ocuparse de ella.¹⁷⁶ Por eso si demuestra algo, si puede pensar algo, es porque siempre supone la existencia de lo que demuestra, pero al mismo tiempo aquello a lo que llega, que no puede demostrar, no puede decir que no existe, porque sería afirmar que tiene una relación con ello, y en cierto sentido es afirmar que existe. Por eso para Climacus la “paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. (...) Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar.”¹⁷⁷ Es decir, la razón no puede demostrar la existencia, o la supone o la cree, en el fondo, su pasión paradójica la hace siempre llegar al punto de partida: que la existencia es indemostrable.

Todo el proceso de demostración se torna siempre en otra cosa, se convierte en un desarrollo ulterior de la conclusión de la cual infiero, que lo supuesto, aquello que estaba en cuestión, existe. Por tanto, no concluyo siempre en la existencia, sino que concluyo de la existencia en la que me muevo, sea en el mundo de lo palpable y sensible, sea en el mundo del pensamiento.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV [KW VII] (54)

¹⁷⁶ Cfr. *Idem*, SV IV 211-212 [KW VII 44] (57).

¹⁷⁷ *Idem*, SV IV 204 [KW VII 37] (51).

¹⁷⁸ *Idem*, SV IV 207 [KW VII 40] (53).

Climacus nos muestra esto con tres argumentos: primero, el de la autoironía¹⁷⁹ de la razón en Sócrates cuando dice que no puede pensar en seres como las Gorgonas o el Pegaso, porque entonces él mismo no sabría si es un monstruo más extraño que el Tifón o, por el contrario, un ser tan afable y simple que era partícipe por naturaleza de algo divino.¹⁸⁰ Segundo, con los pretendidos argumentos de la demostración de la existencia de Dios y, finalmente, con la inconsistencia del argumento de la demostración de la existencia de Dios por los hechos de Dios, aun si la relación entre ellos es absoluta.

El primer argumento muestra que si pudiera pensarse acerca de una criatura como el Pegaso, implicaría que éste existe, puesto que no puedo pensar nada que no sea, como decía Parménides. Y si este existe, cómo saber entonces que no soy una criatura semejante a ella, no habría algo que hiciera la diferencia, puesto que la diferencia está en la existencia. Luego entonces, pensar sobre qué somos como seres humanos implica que suponemos que existimos como tales. En la teoría socrática esto es coherente con la idea de la reminiscencia, es decir, que hay un referente a lo que la razón especula antes de la razón misma.¹⁸¹

En cuanto al segundo argumento, sobre las demostraciones de la existencia de Dios, sucede algo similar. Si mi punto de partida es que Dios no existe, y pretendo con la razón demostrar que existe, se convierte en una imposibilidad porque no puedo demostrar lo que no supongo que existe. Y por otro lado, si supongo que existe, es una locura o una tontería querer demostrarlo, porque esto implica que ya he supuesto que existe y esto no de una forma dudosa, sino de una forma estable, pues de otra manera no hubiera comenzado nunca. Y más allá, si lo que pretendo es decir que eso que aun no conozco y que supongo que existe, es Dios, siguiendo la forma de operar de la razón, entonces “me expreso de una forma poco afortunada, pues con ello no demuestro nada y mucho menos una existencia, sino que desarrollo una determinación conceptual.”¹⁸² En otras palabras, de esta forma solo estoy presentando una relación posible en el intelecto entre un sujeto y un predicado, pero en ningún momento estoy demostrando que exista.

¹⁷⁹ Cfr. *Idem*, SV IV 213 [KW VII 45] (58). La palabra autoironía está tomada literalmente del texto traducido por Rafael Larrañeta. En danés el término es *Selvironiseren* y en inglés *self-ironizing*.

¹⁸⁰ Cfr. *Idem*, SV IV 204, 206 [KW VII 37,39] (51, 53).

¹⁸¹ Cfr. *Idem*, SV IV 205 [KW VII 38] (52).

¹⁸² *Idem*, SV IV 207 [KW VII 40] (53).

Finalmente, en el tercer argumento se llega a una conclusión semejante. El argumento clásico de la demostración de la existencia de Dios es a través de mostrar que existen hechos que son de Dios, es decir, las famosas pruebas de la existencia de Dios. Pero para Climacus, esto tiene dos inconsistencias: la primera es que análogamente es absurdo demostrar la existencia de una persona a partir de los hechos de esa persona. Esta afirmación implica que si son los hechos de tal persona, su existencia es el fundamento de los hechos y no a la inversa, implica que ya supongo la existencia de tal o cual persona.¹⁸³ En el momento de llamarlos hechos de tal persona la demostración se ha tornado superflua, pues ya está supuesto, y aún cuando no los llamará hechos de tal persona, porque ignora quien los ha hecho, solo podría decir que son los hechos de alguien en general y de manera puramente ideal. Es como en el discurso de la historia, la historia no demuestra la existencia de quienes realizan los hechos, sino que describe los hechos en función de saber quién los ha realizado o si lo ignora, supone algún sujeto relacionado, pero nunca se atreve a demostrar la existencia del sujeto por los hechos.

Siguiendo la misma lógica, aún considerando que los hechos de Dios son absolutos, porque no los puede hacer más que Dios, y por lo cual no son hechos que se conozcan inmediatamente, luego entonces solo demostraría de los hechos considerados idealmente.

Entonces no demuestro desde los hechos, sino que solo desarrollo la idealidad que había presupuesto (...) En cuanto comienzo he presupuesto la idealidad y he supuesto que conseguiré llevarla a cabo. ¿Y qué es eso sino que he supuesto que Dios existe y que propiamente comienzo confiando en él?¹⁸⁴

Es decir, la existencia de Dios está ahí se pruebe o no, y la prueba lo único que muestra es que la existencia está ahí por ocuparnos en probarla, pero soltada la prueba la existencia sigue ahí.

¹⁸³ Cfr. *Idem*, SV IV 208 [KW VII 40-41] (54).

¹⁸⁴ *Idem*, SV IV 209-210 [KW VII 42-43] (55).

En cada uno de estos ejemplos, lo que Climacus nos muestra es que la razón no llega a demostrar en ningún caso la existencia¹⁸⁵, sino que si llega a demostrar algo lo hace porque ha supuesto de antemano la existencia de ello.

Cuando se quiere demostrar la existencia de Dios (en sentido diverso al de ilustrar el concepto de Dios y si la *reservatio finalis* que hemos expuesto: que la misma existencia surgida de la prueba aparece por un salto), éste demuestra a falta de otra cosa algo que ni siquiera necesita prueba (...) Si en el instante en que comienza la prueba se siente igualmente indeciso sobre si Dios existe o no, entonces no lo demuestra y, si se halla así al comienzo, entonces nunca llegará a comenzar, en parte por el temor de no llegar a conseguirlo porque quizás Dios no existe, y en parte porque no tiene por donde comenzar.¹⁸⁶

Por lo que entonces, ¿cómo podrá decir que puede demostrar la existencia de Cristo, la unidad de contradictorios en la existencia misma, sin suponer de antemano que existe? O dicho de otra manera ¿no será más bien que la presencia de Cristo como paradoja hace que la razón se detenga en su pretensión de demostración y se de cuenta que la única manera de pensarlo es en creerlo? La razón no demuestra la existencia de algo, sino que demuestra lo que algo es que se supone existe. Luego entonces, ni la razón conoce a Dios sino es por Dios mismo, ni demuestra la existencia de algo que no supone que existe. La verdad de Cristo, que es su existencia como Dios y hombre particular, no depende por ende de la razón ni de su actividad, ni están en función de las leyes del pensamiento, es decir, la verdad no es algo como en Sócrates que ya somos y hay que recordarlo.

La paradoja corresponde así a la comprensión, como el instante a la existencia: un punto decisivo en el tiempo para una conciencia eterna, un momento decisivo de la verdad que es y nos da Cristo. Por la paradoja la razón se acerca a la existencia, pero no puede demostrarla, sino suponerla o crearla. Por eso para Climacus, la paradoja no es solo la realidad misteriosa e incomprensible de

¹⁸⁵ Vid. *Supra* nota 45. Hay que hacer notar que Kierkegaard utiliza el término danés *Tilværelse* que no significa solo el que algo se encuentre en acto en la existencia, sino que algo se encuentra deviniendo o llegando a ser en su actualidad específica, no es existir sin más, sino estar existiendo. Véase la nota no. 6 de la edición de los Hong de *Migajas filosóficas*. Cfr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, "Notes" en Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, P. 297. Nota 6. Cfr. Myron B. Penner. "The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle". *International Journal of Systematic Theology*. Vol. 1. number 1. March 1999, p.3, nota 8.

¹⁸⁶ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 211 [KW VII 43-44] (56).

cualquier forma de la existencia de Cristo y de la imposibilidad de su comprensión directa, sino además es la pasión misma que mueve a la razón.

Por el instante se da una prueba de que Dios existe y lo que la razón no puede comprender de ninguna manera es que ese hombre particular y singular sea Dios al mismo tiempo, es decir no puede la razón demostrar o llegar por sí misma a la conclusión de su existencia, no puede siquiera saber por sí misma de su propia existencia, pero debido a esa encarnación que es paradoja se da la posibilidad de comprender.¹⁸⁷

La razón no lo piensa ni tampoco se lo imagina y, cuando se hace público, no puede comprenderlo y solo percibe que se convertirá con seguridad en su ruina. (...) Mas esta ruina de la razón la desea también la paradoja, de tal modo que ambas están de acuerdo; pero este acuerdo solo se hace presente en el instante de la pasión.¹⁸⁸

Lo cual implicaría que la comprensión no se da por sus propios medios, sino por algo, por un tercero, como él dice, que es la fe, y que dependerá totalmente de la presencia de esa paradoja como el instante que es. Presencia que lo transformará totalmente como pasión, tendremos así que la pasión misma de la razón es la paradoja y la máxima paradoja es Cristo, de tal forma que la máxima pasión de la razón es pensar a Cristo, lo cual significa, perder la razón para recibir la condición de su comprensión la fe.

Ahora bien, este proceso dinámico, será decidir ponerse en situación de contemporaneidad. Como dirá más adelante en el Interludio: “Fácilmente se ve en contraste con esto que la fe no es un conocimiento, sino un acto de la libertad, una manifestación de la voluntad.”¹⁸⁹

En ese sentido el instante no puede ser pensado sin la fe, la comprensión es la fe. Puesto que de la razón no puede venir la idea de la unidad de dos cosas diferentes absolutamente, luego entonces saber de esa diferencia tiene que haber venido de Dios.

Hasta este punto lo que hemos querido exponer es que cuando se pretende comprender el instante como decisivo, es querer comprender a Dios en hombre particular en la forma de siervo y esto aparece como una paradoja. Paradoja en

¹⁸⁷ Cfr. *Idem*, SV IV 214 [KW VII 46] (58).

¹⁸⁸ *Idem*, SV IV 214-215 [KW VII 47] (59).

¹⁸⁹ *Idem*, SV IV 247 [KW VII 83] (90).

dos sentidos: primero, como la unidad de los contradictorios en la existencia de la cual no puede la razón dar cuenta de ello, pero al mismo tiempo es la paradoja la que mueve a la razón. Pero esto lo que produce es un choque de la razón donde se da su propia pérdida, es decir, donde la verdad no la encuentra en sí misma, la verdad se encuentra en la paradoja, por tanto en el instante. En un segundo sentido, esta paradoja es algo decisivo, porque pone al individuo que comprende en la decisión de creerlo o no y al mismo tiempo es la condición para saberlo, porque es la única manera como Dios podía hacer comprender al individuo que a la vez es la no-verdad y que la verdad es su propia existencia, este instante por ello su efecto es la pasión de creer o no, la pasión de la fe o el escándalo como expondremos más adelante, lo cual implica un tercer sentido de la paradoja, a saber, que la venida de Dios quiere al mismo tiempo recordarle su absoluta diferencia al hombre y a la vez anular esta diferencia por amor.

Ahora bien, esta idea de que en los tres argumentos anteriores la razón es movida por su pasión paradójica, pasión que lo que quiere es el choque para su propia pérdida, quiere decir que la razón ante la paradoja siempre choca contra algo, y ese algo es lo desconocido¹⁹⁰, lo diferente, el límite de la pasión, y si a esto lo pensamos en relación a Cristo, esto con lo que choca es Dios propiamente. Luego entonces, el carácter de Dios como Cristo, que es paradójico para la razón, es su pasión. Al mismo tiempo es con aquello con lo que choca y donde aparece el tema de que la razón no puede comprender lo diferente y menos lo absolutamente diferente, es decir por la paradoja la razón comprende su absoluta diferencia con Dios o dicho de otra forma, que para comprender que es Dios, se comprende por algo diferente que proviene de Dios mismo en el instante de la pasión.

Aquí llegamos entonces al punto central de la paradoja: que es el poder explicar cómo es la relación del instante como decisivo y de la figura de Dios como siervo (que a su vez es una paradoja) la de ser la ocasión de recordarle que es la no-verdad al individuo y al mismo tiempo, hacerlo renacer a la verdad dándole la nueva condición de comprensión. Lo cual será la transformación del instante en la pasión de la fe, el cual sería el instante propiamente de la existencia (*Tilværelse*) en el cual Dios ha devenido un hombre particular, y por ello ha

¹⁹⁰ Cfr. *Idem*, SV IV 207, 210-211, 212-213[KW VII 39, 43, 44-45] (53, 56, 57).

renacido cada persona como individuo singular en relación a su propia existencia: es un devenir decisivo que provoca nuestro propio devenir.

La pasión paradójica de la razón la mueve siempre hacia un destino donde la razón no pueda seguir más, es decir, la pérdida de la razón se da cuando choca contra algo desconocido que no puede hacerlo conocido por sus propias fuerzas. De esta forma, esto desconocido está ahí de verdad, existe de verdad, puesto que ha apasionado y movido a la razón a dar cuenta de su existencia, de otra forma no lo hubiera apasionado, pero a la vez queda siempre trascendente a la misma razón. De tal forma que: “la pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe de verdad, pero que también es desconocido, y desde ese punto de vista no existe.”¹⁹¹

Esto desconocido no es el ser humano, puesto que esto lo conoce y no es alguna otra cosa que conozca, es decir, esto desconocido no tiene ninguna condición de semejanza con aquello que le corresponde al ámbito de la razón. ¿Contra que choca, entonces, la razón en su propia pasión paradójica? Choca contra lo desconocido. Por ello a la razón no se le ocurre de ninguna manera demostrar lo que desconoce. Ahora bien Climacus nos dice: si eso desconocido lo llamamos Dios, pretender demostrar la existencia de Dios es un contrasentido para la razón o en última instancia lo único que hago es demostrar una determinación conceptual.¹⁹²

Esto desconocido, que opera como un límite, como una frontera, no satisface a la pasión, porque la pasión no puede quedarse sin movimiento con la idea de que es desconocido porque no puede conocerse o porque si se le conociera no podría expresarse.

Me parece que para comprender esta idea hay que verlo en términos del movimiento dialéctico de la conciencia (concepción hegeliana a la cual Climacus está criticando), ya que desde este punto de vista, la pasión es el movimiento de la razón donde el límite es siempre: “el tormento de la pasión, pese a ser su vez su acicate.”¹⁹³ Es decir, la conciencia opera por contradictorios y cada momento de negación inherente a su afirmación es un límite a su estado actual (lo cual la apasiona, pues es el movimiento de la conciencia desconociendo su propia

¹⁹¹ *Idem*, SV IV 211 [KW VII 44] (57).

¹⁹² *Cfr. Idem*, SV IV 207, 212 [KW VII 39, 45] (53, 57).

¹⁹³ *Idem*, SV IV 212 [KW VII 44] (57).

identidad,) moviéndola necesariamente al siguiente nivel dialéctico, donde se opera la síntesis del estado de contradicción en un nivel superior y abarcando lo anterior, superando su propio límite y acabando con la pasión, pues encuentra su identidad.¹⁹⁴

Pero para Climacus a diferencia de esta idea de Hegel, no hay síntesis alguna, lo desconocido no es simplemente un momento del proceso de la conformación de la identidad de la conciencia, sino que esto desconocido, es algo cuya existencia está fuera de toda identidad de la propia conciencia, por lo cual esta pasión no es solo la inherente pasión del pensamiento, sino que es una pasión constante que la existencia de lo paradójico provoca, trascendente al pensamiento, lo desconocido es así:

el límite al cual se llega siempre, y visto, de esa manera, cuando se sustituye la idea de movimiento por la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta. En efecto, ella no puede negarse absolutamente a sí misma, pero se ocupa de ello y piensa la diferencia en sí misma tanto como la piensa respecto de sí; tampoco puede elevarse absolutamente por encima de sí misma y solo piensa la elevación sobre sí como la piensa respecto de sí. Si lo desconocido (Dios) no permanece únicamente como límite, entonces un único pensamiento se funde en muchos pensamientos acerca de lo diferente. Lo desconocido está en entonces en una *diáspora* y la razón tiene una grata

¹⁹⁴ G.W.F. Hegel trata el tema de la pasión en varios momentos de su obra, para muestra baste expresar el texto donde se comenta esta idea en la concepción del devenir de la historia universal. Donde la pasión es entendida como el impulso inconsciente de la necesidad de la historia que exige saberse a sí misma como concepto, pero no la libertad como signo en el mundo de la trascendencia de la paradoja. “La pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad –cuyo contenido o fin queda todavía indeterminado-; (...) Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia. Presentándose así en la forma de ser natural, de voluntad natural, eso que se ha llamado el lado subjetivo, o sea, las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medio del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. (...) la razón tiene al mundo y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal (...) Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero, además, esta razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella. (...) son tesis de naturaleza especulativa y están tratadas en la lógica”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tr. José Gaos, Madrid: Técnos, 1ª. Edición, 2005, Pp.150, 151, 152. Para Taylor, precisamente este es uno de los puntos de diferenciación entre la concepción y la función que la reflexión y la pasión tienen en la vida de los individuos, entre Hegel y Kierkegaard. Para Hegel la pasión debe ser reintegrada por el proceso especulativo y para Kierkegaard “las tensiones espirituales culminan en la ‘pasión’ existencial de la plenitud de los tiempos, y de ese modo volviendo transparente la estructura del yo [yoidad, selfhood] auténtico.” Mark C., Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 1a. edición, 2000, p. 178. Cfr. *Idem*, pp. 55-57, 66-67, 113-114.

elección entre lo que está en su mano y lo que la imaginación puede inventar (lo monstruoso, lo ridículo, etc., etc.)¹⁹⁵

Con esto lo que Climacus nos dice es que la pasión paradójica de la razón en su relación con la existencia de Cristo no sigue a su naturaleza inmanente, sino que es por ser trascendente que la mueve todo el tiempo.

La paradoja es entonces el límite al que la razón llega en su pretensión de aprehender todas las cosas, es donde ella se detiene, pero a su vez la paradoja es lo que la impulsa, su detención es una detención activa y no pasiva, la paradoja tensiona a la razón, por decirlo así.

La idea de la paradoja es en el fondo que la unidad de la realidad, y por lo tanto su verdad no se encuentran por el movimiento de la lógica de la razón, como en Hegel, la síntesis dialéctica, sino por un acto de amor misterioso como lo es el de Dios al encarnarse y que analógicamente lo es como la paradoja de toda obra de amor: para amarse a sí mismo debe salir de sí mismo.

Efectivamente, para Climacus la pasión paradójica del movimiento de la razón que la lleva a su propia pérdida en el choque de la paradoja, es análogo al movimiento de la pasión amorosa, la cual repite a lo largo de su exposición y que podría resumirse en la idea de que el amor en el amante que se despierta como amor a sí mismo se descubre como amor hacia el otro, de tal forma que el amante es transformado por esta paradoja del amor (amarse a sí mismo es amar a otro) tanto que no se reconoce a sí mismo.¹⁹⁶ La pasión del amor es entonces siempre perderse a sí misma en el otro. “El amor de sí es el fundamento del amor, pero en el grado supremo de su pasión paradójica desea su propia pérdida.”¹⁹⁷

Al igual, la razón al querer comprender el amor, se encuentra con la paradoja, que le produce una pasión que quiere su propia pérdida. Por eso la comprensión y la unidad con el amor de Dios no se darán por la comprensión de la razón, sino por la pasión de la razón al enfrentarse a la paradoja.

Entonces, para Climacus significa que la razón no puede pensar lo que le es diferente, como lo serían seres como el Tifón o las Gorgonas, y menos lo

¹⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 212 [KW VII 44-45] (57).

¹⁹⁶ *Cfr. Idem*, SV IV 207, 214, 215 [KW VII 39, 47, 48] (53, 59, 60). El término danés que utiliza Kierkegaard para referirse al amor en este texto no es *Eliskov*, traducido como pasión amorosa, amor sensual o amor erótico, sino *Kjærlighed* que se traduce como el amor absoluto de Dios o el amor al prójimo, o amor tal cual. *Vid. Supra* nota 132.

¹⁹⁷ *Idem*, SV IV 215 [KW VII 48] (59). “Self-love lies at the basis of love [Kjærlighed]”.

absolutamente diferente como Dios hecho un hombre particular. Porque para poder saber de su diferencia, necesita lo distintivo, pero como no lo tiene, la tentación de la razón es siempre hacer de lo diferente algo igual, algo así como decirse que ella misma ha creado a Dios: “la diferencia que se adhiere estrechamente a la razón la confunde tanto que no se conoce a sí misma y termina con toda lógica tomándose a sí misma por la diferencia.”¹⁹⁸ No es, entonces, la razón la que iguala, sino el acto de devenir de Dios por amor.

La diferencia, que es lo desconocido, lo supuesto o lo creído, es precisamente la existencia de Cristo, su propio haber venido a la existencia, por lo que la única manera de saberlo es que Dios se presentara al hombre en la propia pasión de su razón, es decir, paradójicamente, como Dios y hombre al mismo tiempo. Porque la razón en sí misma no puede comprender nada que este fuera de sus formas de comprensión, o si hay algo fuera, la comprensión significa hacer lo diferente igual a su propia forma, es decir, la verdad como adecuación del intelecto a las cosas.¹⁹⁹ Como dice Climacus:

este hombre es a la vez Dios. ¿Cómo lo sé? Sí, no puedo saberlo pues tendría que conocer a Dios y la diferencia, y la diferencia no la conozco porque la razón la ha hecho igual a aquello de que difiere. Así, pues, Dios ha llegado a ser el más temible impostor, puesto que la razón se ha engañado a sí misma. La razón ha llegado a tener a Dios lo más cerca posible, y sin embargo está igualmente lejos.²⁰⁰

La pasión paradójica de la razón la lleva constantemente a enfrentarse con la paradoja misma que es Dios hecho un hombre particular. Pero a diferencia de cualquier otra pasión paradójica de la razón, con cualquier otra existencia, con la paradoja que Cristo es en su existencia la razón se enfrenta contra algo desconocido cuya característica es ser lo absolutamente diferente, por lo que por sí misma no puede saber su diferencia y su tentación constante es anular la diferencia. Ante esta tentación, la razón hace de Dios lo que Dios no es y elimina la paradoja y su pasión, haciéndolo algo ridículo, monstruoso o simplemente sustituyendo la diferencia por sí misma.

El problema es que mientras no se comprenda en cierta forma existe y no existe a la vez, por eso es necesaria una forma de comprensión que no sea

¹⁹⁸ *Idem*, SV IV 213 [KW VII 45] (58).

¹⁹⁹ *Cfr. Idem*, SV IV 214 [KW VII 47] (59).

²⁰⁰ *Idem*, SV IV 213 [KW VII 45-46] (58).

propia de la razón, sino que sea la pérdida de la razón. Es decir, que la diferencia y el saber de la diferencia absoluta le sea dada en su propia pasión por la paradoja misma, es decir por Dios mismo hecho hombre.

Por otro lado, si Dios no se hubiera hecho hombre, no habría hecho patente la paradoja, y no daría al hombre la condición de la comprensión, que es esa diferencia que pierde a la razón. O en otras palabras, esto es lo que Climacus expresa diciendo que debe ser de tal forma que transforme al individuo, tanto que no se reconozca a sí mismo. El motivo de la encarnación no es ser paradoja, es la redención; pero la forma paradójica es esencial para mover a la razón fuera de sus propios términos y estar dispuesta a recibir la verdad.

La paradoja de la razón actuará en el hombre como en aquél que decía conocerse a sí mismo, ya no sabrá con precisión quién es, y solo podrá saberlo por su relación con Dios. Por lo tanto, conocerse a sí mismo será conocerse en Dios, lo cual se traduce en la acción de elegirlo al elegirse a sí mismo.

Que es lo mismo que se venía diciendo anteriormente, acerca de que si el instante ha de ser decisivo significa que el individuo en ese momento se da cuenta de que no es la verdad y la recibe por el maestro en el instante mismo, por lo cual el instante es inolvidable y es el momento de la existencia, el momento de la verdad.

Esto quiere decir que la máxima pasión de la razón es la máxima paradoja, y esta es Cristo mismo, el instante como paradoja absoluta. Y como toda pasión como la pasión amorosa quiere la pérdida de sí mismo y lo mismo quiere Dios al encarnarse como hombre, que el individuo pueda comprender primero que está en la no-verdad (conciencia de pecado) para poder recibir la verdad por la existencia misma en relación a ese instante, es decir, la verdad solo se puede comprender en la contemporaneidad con Cristo, y esta tiene que ver con la contemporaneidad con la paradoja, en mi propia situación, vivir el significado de la paradoja, y esta es la posibilidad del escándalo. Como dice Climacus: “esta ruina de la razón la desea también la paradoja, de tal modo que ambas están de acuerdo; pero este acuerdo solo se hace presente en el instante de la pasión.”²⁰¹

Esta condición de comprensión implica que se pierda la razón en el choque de su propia pasión, para recibir la condición de comprensión de Dios mismo hecho

²⁰¹ *Idem*, SV IV 215 [KW VII 47] (59).

hombre, que es la fe y “la fe no es un conocimiento porque todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico.”²⁰² Esta pasión es precisamente la paradoja en virtud de la paradoja misma. Si choca con una feliz pasión es la fe y si lo es en una mala intelección del instante es el escándalo.

Por eso la comprensión solo se da en virtud de la posibilidad del escándalo, el cuál será la base para la contemporaneidad con Cristo. Solo comprendo a Cristo, si me hago contemporáneo con él, en virtud de la paradoja, lo cual significa ponerse interiormente en la situación de la posibilidad del escándalo que como dice Climacus es la ilusión acústica de la paradoja, en esa situación donde elijo recibir la condición por el maestro en el instante, de tal forma que el instante no es solo un momento, sino que trasciende todo momento.

Entonces el problema de la comprensión del amor de Cristo como servidor se vuelve más intenso al saber que su propia realidad es una paradoja y como tal se vuelve la máxima pasión de la razón, choque que pretende de una u otra forma la pérdida de sí misma. Se dice que podemos conocernos como seres humanos (como Sócrates), pero suponemos nuestra existencia, pero ante Cristo que aparece como un ser humano, pero dice que es Dios, es una paradoja para la razón porque no puede demostrar que lo es desde el supuesto de la existencia del hombre y tampoco puede demostrarlo desde la idea de Dios.

La comprensión del amor de Dios debe ser como un hecho absoluto; ni como un hecho histórico ni como una idealidad, sino en su síntesis existencial, que es devenir; y ahí es donde se encuentra la contemporaneidad, y para ello la razón debe estar en sus límites, así como el amor a sí mismo, para razonarse, y amarse como lo es por Dios encarnado, es decir, en la pasión de la fe. Y la paradoja es precisamente la condición de comprensión que puede tener dos direcciones, una feliz pasión que es la fe o una no tan feliz pasión que es el escándalo. Porque la paradoja da a su vez la conciencia de estar en la no-verdad (el pecado) y la verdad misma.

En conclusión, esta es una tercera forma de ver la paradoja, la paradoja es a la vez que para saber algo de Dios, primero necesitamos saber que somos

²⁰² *Idem*, SV IV 227 [KW VII 62] (72).

diferentes de Dios de forma absoluta, y solo lo sabemos por Dios mismo, pero al mismo tiempo Dios quiere con esa condición hacernos semejantes, esta es la paradoja del amor que es causa de su encarnación, como dice Climacus:

parece que estamos aquí ante una paradoja. El hombre necesita de Dios solo para llegar a saber que Dios es absolutamente diferente de él. Pero que Dios haya de ser absolutamente diferente del hombre no puede tener su fundamento en lo que el hombre le debe a Dios (pues desde ese punto de vista está emparentado con él), sino en lo que se debe a sí mismo o en aquello que le ha hecho culpable. ¿Dónde está entonces la diferencia? ¿Dónde sino en el pecado, puesto que la diferencia, la absoluta, ha de ser responsabilidad del hombre mismo? (...) La conciencia de pecado que probablemente podía enseñar tan poco a otro hombre como otro hombre a él; solo Dios podía –si hubiese querido ser maestro-. Pero ciertamente lo quiso, tal como lo hemos supuesto, y para serlo quiso ser semejante a un individuo concreto a fin de que pudiera entenderle del todo. De esta manera la paradoja se hace aún más terrible, o más bien la misma paradoja tiene una duplicidad por medio de la cual aparece como lo absoluto: negativamente, resaltando la diferencia absoluta del pecado, y positivamente buscando suprimir esta diferencia en la igualdad absoluta.²⁰³

Pero una u otra son formas de la pasión cuando la razón choca contra la propia paradoja, lo cual como dice Tsariki: “Esto implica que es necesario una suspensión del entendimiento para que tenga lugar una resolución primordial.”²⁰⁴ Es decir, que la comprensión no se da por la propia razón ni por la propia voluntad, sino en elegir recibir la condición que se no es donada con la venida de Dios en hombre, la fe es amor en este sentido; su fuente no es ni el conocer ni el querer, sino recibir la donación.

Desde esta perspectiva tenemos que el instante es paradójico en tres sentidos: 1. en el sentido de que la unidad en el tiempo, actual y existencial de Dios como un ser humano individual y particular es una unidad de contradictorios imposible para la razón de unir en sus propios medios. 2. La paradoja es la pasión que mueve a la razón a comprender siempre aquello que no puede aprehender pero que no puede dejar de llegar a ese punto, es decir, la razón no puede demostrar la existencia pero no puede dejar de ocuparse de ella y 3. que la misma paradoja es que Dios con su encarnación hace que el individuo recuerde que es la no-verdad (conciencia del pecado y determinación de la diferencia absoluta con Dios) y a la vez quiere eliminar esta diferencia absoluta.

²⁰³ *Idem*, SV IV 214 [KW VII 47] (59).

²⁰⁴ Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 1st. Edition, 2006, p. 152.

La paradoja es la expresión entonces de lo que significa en el fondo comprender el misterio del amor de Dios como Cristo. Esto a lo que nos llevará en el fondo es que la comprensión solo puede ser en el mismo medio de la encarnación en la existencia misma del tiempo de Cristo en nuestro tiempo, es decir en la contemporaneidad y por ello Tsariki nos dice que:

la contemporaneidad con la paradoja es una categoría muy especial para Climacus dado que permite una transgresión de las fronteras del tiempo, que sin embargo ocurren en el tiempo. (...) En este punto Climacus no se refiere exclusivamente a la aparición del Dios-hombre quien, aunque perteneciendo a la eternidad, decide adquirir existencia histórica, eternizando así el momento de su aparición. Más bien el autor se refiere al momento de la transformación del ser humano –en virtud de la aparición de la paradoja- por la cual la eternidad entra en la vida humana, eternizando el momento de la decisión de volverse contemporáneo con el Dios-hombre. (...) Consecuentemente, cada ser humano puede existencialmente ser al mismo tiempo pero en diferentes tiempos.²⁰⁵

Concluyendo, el instante es el movimiento de la existencia de Cristo propiamente, es decir, el venir a la existencia de Dios en un individuo particular por Dios mismo. Este hecho, es un hecho que no depende ni de la historia ni de la eternidad, sino que es la síntesis precisa entre eternidad y temporalidad, es como dice Climacus un hecho absoluto.²⁰⁶ Solo siendo este momento del tiempo así puede ser decisivo, en el sentido, de que por él se decide lo que de verdad existe o no, se decide, el llegar a ser o no la verdad de lo que somos, la cual hemos perdido por nuestra propia culpa.

Ese instante no es algo eterno, en el sentido de ser algo ideal o conceptual, no es algo histórico en el sentido de ser relativo a las condiciones históricas del tiempo, es algo absoluto puesto que su ocurrencia es incondicional en el presente de un momento y para todo momento fuera de ese contexto. Es decisivo por ser la decisión de amor de Dios, como la única explicación de su acontecer, porque de forma lógica no se podría comprender cómo Dios que no necesita de nada necesita encarnarse.

El problema es ¿cómo poder comprender un hecho absoluto? Puesto que la comprensión de ello determina si éste existe de verdad o no para un individuo que se encuentra con su acontecer. Definitivamente, como dice Climacus, la

²⁰⁵ *Idem*, pp. 153-154.

²⁰⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 262 [KW VII 100] (104).

comprensión no lo hace existir, pero en otro sentido su comprensión es condición de que exista para el individuo, o como dirá más adelante Climacus, para que se repitan las condiciones de su encarnación en la existencia del propio individuo.²⁰⁷ El instante es decisivo también porque pone a cada individuo en una situación de decisión absoluta, ser o no la verdad. Puesto que el carácter decisivo del instante es que en éste se encuentre la verdad y la condición para comprender la verdad, de otra forma, como en lo socrático, ese instante solo será un momento de ocasión para ser lo que ya sabía o ya he sido.

El instante es decisivo así por ser la decisión de Dios de amar, por ser el momento en que se encuentra la verdad y la condición de su comprensión, así como ser la situación donde todo individuo está ante una decisión absoluta, abrazar o no el instante, ser o no la verdad. Decisivo también, será, como ha dicho Climacus en el planteamiento de su propio proyecto de pensamiento, porque decide para toda la eternidad el contenido de la conciencia.

La comprensión del instante en este sentido decisivo (y al hablar de instante nos referimos a que lo decisivo es algo que existe) es algo querido por Dios mismo, pero la comprensión es paradójica e indirecta, porque de otra forma no se comprende su verdad o se cree que la condición de verdad es el propio movimiento de la razón.

La comprensión es paradójica, quiere decir al final de todo, que comprender el instante decisivo, de forma decisiva, es comprender que esto significa elegir recibir –para ser- la verdad que Dios con su encarnación nos da; pero esto es un salto cualitativo, porque implica un trabajo apasionado de la razón cuyo destino es perderse a sí misma en la conciencia del pecado, en la conciencia absoluta de la diferencia absoluta con Dios –lo cual si no se hubiera encarnado no se comprendería- pero que al mismo tiempo ahí nos da la condición de su comprensión de amor, la fe.

La condición de comprensión, es que Dios sea paradójico en su venir a la existencia, porque la comprensión solo puede ser en la figura del siervo.

Entonces la paradoja tiene varios sentidos, pero lo que es esencial es que solo comprendiendo que es paradoja, podemos estar en situación de comprender su amor, esta situación será una situación en la existencia, una situación que nos

²⁰⁷ Cfr. *Idem*, SV IV 227, 251[KW VII 62, 88] (72, 94)

mueve en la existencia y por ello mismo apasionada, porque como Climacus ha dicho, la pasión es lo que mueve a la existencia.

La paradoja así se mueve al menos en cuatro niveles todos relacionados con ese instante: 1. el primero, Cristo mismo es la unidad de Dios y hombre particular, 2. el amor de Dios como Cristo es a la vez la unidad de provocar la diferencia absoluta como condición de comprensión y al mismo tiempo suprimirla por la igualdad absoluta (pecado/gracia) por la fe. 3. la razón se mueve por una pasión paradójica, porque se mueve siempre por comprender lo que no puede comprender, la existencia y esto implica su propia pérdida (razonar para dejar de razonar) y finalmente, 4. veremos que el hombre se define en Kierkegaard como una síntesis igualmente paradójica (esto lo veremos en el siguiente capítulo).

Por lo mismo la paradoja desde la comprensión es para la razón lo desconocido, lo diferente, el límite, pero que no le es inmanente. Porque como hemos expuesto, la pasión paradójica de la razón es por un lado una característica de ella misma, como también Hegel ya había afirmado, pero que a diferencia de Hegel, en el caso del instante decisivo, esta pasión no tiene que ver con su propia inmanencia, sino con la trascendencia de la existencia de una realidad en sí misma paradójica. En el fondo para Hegel las paradojas no son reales, sino solo momentos del proceso de identidad de la conciencia. Y para Climacus, como hemos visto, no deja de apuntar que la paradoja es la forma abreviada del instante, es decir, se funda en la realidad de la existencia del instante.

Ahora bien, la razón por sí misma no puede llevar a cabo en su juicio la unidad de la paradoja, para ello necesita de esa diferencia, de ese instante. Y el efecto final de este instante es la pasión, es estar en una relación apasionada con el instante, esta relación apasionada, esta pasión en el instante a donde ha llegado con su propia pasión y ahora le pide perderse a sí mismo -como a los amantes en el amor- será la pasión de la fe. Como dice Climacus:

si la paradoja y la razón 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. Si el choque no se realiza en la comprensión, entonces la relación es

infeliz y –si puedo atreverme a decirlo- a este amor infeliz de la razón (...) podemos llamarlo con más precisión: escándalo.²⁰⁸

El instante hace que de algo ocasional se convierte en algo eterno, y hace que lo eterno que se comprenda en lo ocasional. Lo que hace posible la paradoja es no quedarnos en lo ocasional histórico o en lo eterno ideal, sino comprender en su propia existencia el sentido de la encarnación y por tanto la verdad misma que nos constituye como individuos singulares. Lo cual solo se comprenderá como un movimiento existencial.

La paradoja pone en movimiento nuestra comprensión y nos pone en situación de decisión, bajo la condición de la fe y la posibilidad del escándalo, ante el choque la pasión y por la pasión la decisión, lo que será la base de todo movimiento existencial como veremos en los siguientes capítulos.

Precisamente, este movimiento será el significado de ser conscientes en cuanto espíritus como dice Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*²⁰⁹, es decir en cuanto síntesis cuya posibilidad se encuentra en nuestra relación con Dios. O será, lo que en *El concepto de la angustia* Vigilius Haufniensis expresará con el estado de ánimo de la angustia, como el estado de ánimo de saberse espíritu o ser de libertad, es decir una síntesis paradójica que de entrada es una ignorancia de cómo sea la síntesis:

el hombre es una síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu. (...) ¿cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con

²⁰⁸ *Idem*, SV IV 216 [KW VII 49] (61). Más adelante dirá: “ya hemos mostrado como acontece cuando la razón y la paradoja chocan felizmente en el instante, cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma; y lo tercero en lo que eso acontece (porque no sucede en la razón que está despedida, ni tampoco en la paradoja que se ha abandonado, luego sucede en algo) es aquella feliz pasión a la que ahora deseamos dar un nombre, pese a que el nombre no nos interese demasiado. Le llamaremos fe. Esta pasión debe ser aquella condición de la que se habló y que trae consigo la paradoja. No olvidemos esto: si la paradoja no trae consigo la condición, en ese caso el discípulo está en posesión de ella; pero si posee la condición, entonces es *eo ipso* la verdad misma y el instante es solo un instante de ocasión.” SV IV 224 [KW VII 59] (70).

²⁰⁹ “El yo está formado de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación y, cabalmente, una relación, aunque derivada, se relaciona consigo misma, lo cual equivale a la libertad. (...) la conciencia es lo decisivo (...) cuanta más conciencia más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo. (...) *el yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma*, cosa que solo puede verificarse relacionándose uno con Dios. (...) un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *Kata Dynamis* [potencialidad] realmente no existe, sino meramente es algo que tiene que hacerse.” Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 142-143 [KW XIX 29-30] (57, 59).

su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia. El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo; el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la inocencia en su misma cúspide. Es ignorancia, pero no una brutalidad animalesca, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada.²¹⁰

Por eso me parece, que en sentido antropológico la pasión paradójica nos expresa el estado de ánimo de la angustia y el contenido de la paradoja para la razón, como lo desconocido, que es lo que Haufniensis llama posibilidad.²¹¹

Por lo mismo, ser espíritu querrá decir que se es un ser que genera la posibilidad, en cierta forma por ello la angustia es miedo a lo desconocido, pero esto desconocido, esta posibilidad no es cualquiera, sino precisamente la de ser espíritu, es decir, la de ser esa síntesis de temporalidad y eternidad, la de la repetición del instante decisivo del que nos ha hablado Johannes Climacus, en el instante eterno de la transformación o el renacimiento del individuo como individuo singular. En síntesis, lo que Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo* significa con la idea de la imitación de Cristo a partir de la contemporaneidad con Cristo -lo cual veremos en el último capítulo- es el hacerse un tú ante Cristo por una relación de amor, finalmente, lo paradójico en sí mismo es el amor.

Así, el instante es paradoja, la paradoja es pasión, pero también es lo desconocido, por lo que es la posibilidad de ser ante eso desconocido por la cual surge el estado de ánimo de la angustia en el individuo. Por lo que el movimiento de la existencia de Dios en hombre particular que es Cristo, que es la paradoja misma y el instante decisivo mismo, se presenta ante el individuo como la posibilidad de ser una síntesis de eternidad y temporalidad en sí mismo, que de entrada desconoce; pero para ello debe saberse espíritu, y saberse espíritu acontece solo por el instante y la paradoja. De esta forma el individuo repetirá el instante decisivo como instante eterno por su propia libertad y movimiento existencial; como dice Anti-Climacus, llegará a ser esa relación que se relaciona consigo misma y así se relaciona con quien hizo posible toda la relación. Pero

²¹⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 315 [KW VII 43-44] (90-91).

²¹¹ Cfr. *Idem*, SV IV 315-317, 320-322 [KW VII 44-46, 50,51] (90-93, 100-101).

este movimiento es el movimiento apasionado de la fe, que sin embargo puede también ser una pasión infeliz, el escándalo.

Aquí es donde se encuentra todo el núcleo de la contemporaneidad, porque esta comprensión paradójica solo es posible si cursamos el mismo camino apasionado de la razón ante la paradoja misma. Solo así, la razón no la comprenderá especulativamente o históricamente, sino que traspasará su propia historicidad y se pondrá de nuevo, repetidamente, en el principio original de la decisión y la pasión de la fe, cuyo antecedente necesario, es la posibilidad del escándalo.

Solo así la comprensión será el que Cristo exista no porque de hecho existe, sino que exista para mí, en el tiempo presente de mi propio devenir, y eso significa llegar a ser sí mismo, constituirse en ese individuo singular, en todo tiempo y en cualquier tiempo. Por eso, como decíamos no es solo simultaneidad, o algo que ya era simultáneo a nosotros, sino es una radical novedad, por su carácter de existir, de venir a la existencia, ante la cual me hago y se me hace presente, y por ello no soy solo un admirador, como dice Anti-Climacus, que quiere siempre estar fuera del tiempo controlando lo que admira del otro, sino que estoy a la espera de la fe, de la condición de la verdad y la verdad misma, constituirse como amado-amante por Dios, lo que llamaremos un tú.

Este momento de la pasión como escándalo o como fe es el momento en el que el individuo decide hacerse o no discípulo de Cristo, por gracia de Dios; es decir donde se hace consciente de estar en la no-verdad, y puede recibir la condición de comprender la verdad, por lo mismo, es ese movimiento existencial de ser un hombre nuevo, un renacido, como si fuera un paso del no-ser al ser. Esto es precisamente lo que opera la síntesis antropológicamente en cada individuo y lo hace un singular frente a Dios en su pasión “mientras todo el *pathos* griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante. ¡Qué milagro! ¿O no es algo sumamente patético pasar del no-ser al ser?”²¹²

Este patetismo será lo que Climacus llama “la ilusión acústica” de la paradoja o la posibilidad del escándalo o lo que Anti-Climacus llama en *Ejercitación del cristianismo* el “divino alto”. La posibilidad de la ofensa o el escándalo, será

²¹² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 191 [KW VII 21] (36).

entonces la pasión necesaria en la que se encuentre el movimiento de la fe, ese movimiento existencial o salto cualitativo que constituye al individuo en un singular, en un renacido. (un tú frente a Dios).

2.2.3 El escándalo como eco del instante decisivo.

Nos encontramos así ante la categoría del escándalo, cuya existencia es debida absolutamente a la paradoja en su existencia, es decir, al instante. Pero este escándalo es una de las dos pasiones a las que la razón movida por su pasión paradójica puede llegar.

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. Si el choque no se realiza en la comprensión, entonces la relación 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.²¹³

Esto quiere decir, que el movimiento de la comprensión llega a su clímax cuando está apasionadamente en el choque con la paradoja, como posibilidad del escándalo o como posibilidad de la fe. Y el escándalo es precisamente una forma en la que se expresa la absoluta trascendencia de la paradoja de la razón y la absoluta impotencia de la razón de constituir por sí misma el movimiento del llegar a ser en la existencia. En otras palabras, con la categoría del escándalo, y con su posibilidad, estamos en el momento preciso en el cual la relación entre el instante y el individuo no se da por una mediación lógica o por una síntesis dialéctica, sino en comprender la naturaleza del salto, de la tarea, por la pasión producida por la propia presencia real de la paradoja. La categoría del escándalo es otra forma de expresar para Climacus y Anti-Climacus, que ese momento en el tiempo, fuera de mí, de mi representación, que es la paradoja, el instante, constituye de verdad mi conciencia eterna²¹⁴.

²¹³ *Idem*, SV IV 216 [KW VII 49] (61).

²¹⁴ *Cfr. Pap.* V B 1:4 n.d., 1844. “La cuestión pertenece a los apóstoles, puesto que aquí no es una cuestión de la distancia de las centurias o de lo histórico en un sentido estrecho (lo tradicional) sino como es que yo llego a tener un punto de partida (fuera de mí mismo) del todo para mí conciencia eterna –¿será que todo reside en Dios y en mí relación con Él?”. Kierkegaard, Søren.

Por lo que ponerse de verdad frente al instante como decisivo implica que necesariamente la pasión paradójica del movimiento de la razón llegue a una pasión máxima, y no por sí misma, sino por la presencia de la paradoja, y esa pasión es: o el escándalo o la fe. En esa pasión la razón sale de sí misma, sabiéndose ignorante de su propia verdad, desconociéndose a sí misma, para abrazarse en la forma en que es conocida por el instante. Pero como esto es un choque, esta pasión puede no querer el instante o puede quererlo para siempre, la primera forma es el escándalo, la segunda la fe. Como dice Anti-Climacus, por ello toda fe tiene que haber pasado y superado la posibilidad del escándalo.

Lo mismo nos expresa Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*, cuando nos dice que la fe y la angustia son el medio de salvación, porque el equivalente psicológico del escándalo es precisamente la posibilidad absoluta que se expresa en la angustia. Y como nos dice Tsariki:

así, de la misma manera como el vértigo de la angustia confunde a todo ser humano antes del momento de la caída, el escándalo confunde en el encuentro con la paradoja de la existencia histórica de Dios. (...) De aquí se sigue que en otro nivel el momento que significa la caída se convierte en el momento que establece la base para la expiación. Consecuentemente, el momento en el que en virtud de reduplicar la propia existencia, uno se vuelve contemporáneo con Adán y adquiere consciencia del pecado es simultáneo con el momento en el que uno se encuentra con la paradoja y se vuelve contemporánea con. (...) Esto hace claro que la categoría del escándalo sirve como el principio guía indispensable del viaje interior que la contemporaneidad supone, previniendo como lo hace intrusiones impropias del entendimiento.²¹⁵

Comprenderse en el instante decisivo, es el centro de la contemporaneidad, lo cual implica, por lo mismo sufrir la pasión del escándalo o al menos de su posibilidad, sino hay escándalo, angustia, quiere decir que no hay trascendencia de la paradoja o el instante con respecto a la propia conciencia y entonces retornamos a lo socrático, donde el instante no existe.

Ahora bien, hay que aclarar que esta pérdida de la razón²¹⁶, no es ser irracional, significa que la razón que comprende el sentido del instante es una

Philosophical Fragments. Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, p. 197.

²¹⁵ Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 1st. Edition, 2006, p. 152.

²¹⁶ "Así, si 'comprender' se usa estrechamente, en un sentido exclusivamente empírico y/o lógico, SK considera la fe como opuesta a ello. Al mismo tiempo, sin embargo, esta oposición no tiene el

razón apasionada; y ésta es porque la realidad comprendida existe de verdad fuera de sus categorías, y solo puede abrazársele con la pasión de la fe haciéndose ella misma absurda. Si la razón no se hace absurda, Dios o Cristo o la paradoja son una de tantas formas de la conciencia, pero nunca serán lo decisivo y absoluto del instante.

Climacus ha sido frecuentemente malentendido aquí. La limitación que le pone al pensamiento no es un ataque al pensamiento. La traducción de la realidad efectiva [*actuality*] a la posibilidad no altera el contenido, y Climacus dice que entre el pensamiento y la existencia probablemente no haya diferencia de contenido (...) Desde la perspectiva de Climacus la distinción entre realidad efectiva [*actuality*] y pensamiento es una de modo, no de contenido.²¹⁷

Esto lo reafirma de manera muy clara Stephen Evans en su estudio sobre *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum*. En donde claramente nos dice que para Kierkegaard hay tres formas de comprensión de la realidad: la comprensión objetiva, la subjetiva y la existencial.²¹⁸ Donde de lo que estamos hablando es de una comprensión existencial.²¹⁹ La diferencia radica en que tanto lo que se quiere comprender no es un objeto o una mera posibilidad, sino algo que solo se comprende actuando, siéndolo o llegándolo a ser.

Por lo tanto hay un tipo de comprensión subjetiva que se adquiere en y a través de la acción. (...) la persona que solo conoce el cristianismo objetivamente –como una serie de doctrinas, por ejemplo, o como hechos históricos– no sabe si quiera qué es, dado que el cristianismo es esencialmente subjetividad, comunicación existencial que es aceptada actuando en ella. Pero aún la persona que comprende el cristianismo subjetivamente, lo que involucra la segunda reflexión o la reflexión sobre cómo el cristianismo se aplica a mi propia existencia, puede fallar en ser cristiano. Ésta de hecho es la posición de Johannes Climacus mismo. Aún así puede ver que hay un tipo de comprensión que es esencialmente producto de la acción (...) la comprensión subjetiva es comprensión reflexiva que ha sido concretizada a través de pensarla en relación con la existencia. La

carácter de ser ni irracionalista ni supra-racionalista. Es más bien, de carácter irónica, en el sentido de que es un medio para llamar la atención, indirectamente, a la fe como un modo de vida. Si 'comprender' es usado como sinónimo de 'existencia auténtica', entonces SK no la considera opuesta a la fe." Jerry h. Gill, "Understanding and Faith" en *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, (*Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3*) Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (eds.) Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1a. edición, 1980, p. 41.

²¹⁷ C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and PostScript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1a. reimpression, 1989, pp. 100-101.

²¹⁸ Cfr. *Idem*, p. 102.

²¹⁹ Por ello podemos decir que es una hermenéutica existencial.

comprensión existencial es comprensión subjetiva que ha sido realizada en la acción.²²⁰

Para Climacus esto es lo esencial, que el instante de la encarnación, el instante como decisivo, el instante de la conversión y la transformación en un individuo singular es incomunicable, por lo mismo es singular. Es decir, que si lo veo objetivamente solo comprenderé sus posibilidades o idealidades; si lo veo subjetivamente, sigo viendo las posibilidades pero aplicadas a mi vida concreta, pero existencialmente lo que significa es que solo actuando (sufriendo, apasionadamente) se comprende el instante y éste tiene sobre la persona los efectos que Climacus ha establecido: la conciencia de ser la no-verdad y al mismo tiempo que el instante es la condición de comprensión y la verdad que espera la decisión de la persona de amar, y así engendrar la verdad en la persona como singular.

Esto es la situación de contemporaneidad, la comprensión de la actualidad en el instante, no como una mera posibilidad o idealidad, sino como una realización o un venir a la existencia de mi propia realidad. Que el propio entendimiento no puede comprender si no es actual, es decir, si no hay una acción, y la acción que se exige es la conciencia de saberse la no-verdad (conciencia del pecado) y la pasión de la fe, aunque no se sigue por necesidad, sino por libertad.

Esto significa cabalmente una tarea, una decisión de hacerse contemporáneo. Hacerse contemporáneo es estar en la situación donde se dan las condiciones de esa acción, y esta condición es la pasión que la paradoja produce en la razón. Como dice Evans finalmente: “uno puede intentar demostrar que un cierto objeto es un cierto tipo de objeto, pero la existencia misma debe ser algo que es dado en la sensación inmediata) o creída, lo cual Climacus lo ve como una acción decisiva fundamentada en la pasión personal.”²²¹

Esta pasión a la que llega o con la que choca la pasión paradójica de la razón en su camino de comprensión de la paradoja misma, o sea del instante –que puede ser escándalo si es una mala intelección del instante- es esencialmente sufrimiento.²²² La situación de contemporaneidad, donde se puede dar la

²²⁰ *Ibidem.*

²²¹ *Idem*, p. 101.

²²² Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 216 [KW VII 49] (61). Aquí hay un problema de traducción y de juego de términos para Kierkegaard. En español el término danés *lidende* significa sufrimiento y así lo traducen los Hong, pero a su vez juega con el

comprensión del instante, es esencialmente una forma de sufrimiento. Pero no el sufrimiento que se objetiva en nuestras conciencias como miseria del hombre y efecto de los males contemporáneos, sino el sufrimiento de la razón que sabe que para saber del instante debe suspenderse y volverse absurda, porque lo que el instante es como decisivo no lo puede ni suponer ni lo puede fundamentar, sino precisamente, es el salto²²³ absoluto de recibir la condición y el contenido del mismo instante.

Lo que quiere enfatizar Climacus con esto es que no hay forma de que la inteligencia sea la que haya inventado o descubierto por sí misma el escándalo, lo que implicaría que descubriría la paradoja por sí misma o que la paradoja es una categoría que pertenece a los principios lógicos de la razón. “No, el escándalo comienza a existir con la paradoja; comienza a existir: de nuevo estamos ante el instante en torno al cual gira todo.”²²⁴

La razón escandalizada, es decir, en la pasión del choque que se ha vuelto incomprensión, no se entiende a sí misma como escándalo, sino solo lo sabe en relación con la paradoja o porque reconoce la paradoja. En este sentido el escándalo es pasivo porque la paradoja hace padecer a la razón y descubrirse como escándalo, como sufriente.

Pero al ser el escándalo pasivo, su descubrimiento –si se quiere hablar de esta manera- no pertenece a la razón, sino a la paradoja, pues así como la verdad es *index sui et falsi*, de igual modo lo es la paradoja, y el escándalo no lo comprende por sí mismo sino que lo comprende por la paradoja (así) el escándalo puede ser considerado como una prueba indirecta de la exactitud

sentido de que es algo pasivo, es decir, que se padece con el término danés *passiv*. Por lo que en la edición española se traduce todo el tiempo por pasivo, pero me parece importante tomar en cuenta la anotación de los Hong de remarcar que es sufrimiento. Véase en esta misma referencia la nota a pie de página tanto del traductor al español Rafael Larrañeta y de los traductores en inglés Howard V. Hong and Edna H. Hong.

²²³ Es interesante hacer notar como Urs von Balthasar ve esto mismo en la esencia del ser cristiano y en la esencia misma de la Iglesia Católica: “Siempre la fe, la caridad y la esperanza deben ser para la criatura finita un salto, porque eso es lo único que corresponde a la dignidad del Dios infinito; un riesgo, porque él es digno de la entera puesta en juego y la ganancia propiamente dicha no consiste en una ‘paga’ por el salto atrevido, sino en este mismo salto, que es regalo de Dios y por tanto participación de su infinitud.” Urs Von Baltasar, *El cristiano y la angustia*. Tr. José María Valverde. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1ª. Edición, 1960, p. 132. Más adelante repite: “La Iglesia incesantemente plantea una exigencia excesiva al hombre natural (...) porque ella solo pretende lograr, en todo esto, que el hombre en la fe se atreva a ir más allá de su naturaleza, y que permanezca y viva en el salto.” *Idem*, p. 137. *Cfr. Idem*, pp. 138,140, 141. “La pertenencia a la Iglesia descansa en la elección y la decisión.”

²²⁴ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 217-218 [KW VII 51] (63).

de la paradoja, puesto que el escándalo es la cuenta falsa, la consecuencia de la no-verdad con la que la paradoja repele.²²⁵

Entonces el escándalo es sufrimiento porque es pasión, pero una pasión que viene a la existencia por la paradoja, la cual a su vez se resuelve en el instante. ¿Cómo es esta dialéctica del instante que por medio de la paradoja provoca el escándalo? O en otras palabras, la comprensión existencial es porque la razón descubre algo que no puede por sí misma, ¿qué es lo que le hace descubrir la paradoja?

La complejidad de esta dialéctica estriba en que el escándalo es simultáneamente tan pasivo como activo, en el sentido de que el escándalo pasivo es tan activo que no se deja vaciar, y el activo es tan pasivo, que no puede “arrancarse la flecha con la que ha sido herido”.²²⁶ En el mismo sentido se dice que simultáneamente ‘somos escandalizados’ y ‘tomamos el escándalo’, porque el escándalo no solo es un acontecer, sino acción.

Análogamente, es como aquella persona que la acción de otro la ha ofendido, en este momento es pasivo, pero a la vez ella no sería ofendida si no tomará esa pasión como algo suyo que no pudiera dejar a un lado. Entonces, el escándalo es un sufrimiento pasivo y activo, en el sentido de que es provocado por la paradoja, pero una vez provocado es una acción, una decisión del individuo, de tomarse esa pasión o sufrimiento, el escándalo, como algo suyo y no salir de él.

Originalmente, el escándalo es pasivo, y por lo mismo no pertenece a la inteligencia su descubrimiento, sino a la paradoja. Por lo que una vez escandalizada u ofendida, se hace activa, donde lo que habla no es la razón sino la paradoja, o más bien, la razón que no comprende habla paradójicamente en virtud de la paradoja misma y a ella le debe todo su estado de escándalo “cuanto más profunda es la expresión del escándalo en la pasión (activa y pasiva) tanto mejor aparece lo mucho que debe el escándalo a la paradoja.”²²⁷

Aunque la pasión de la razón –en sí misma- es la paradoja y por ello quiere el choque, en el caso del instante, éste es la paradoja que choca con la razón, es decir, que el escándalo no es a lo que la pasión paradójica de la razón llega por sí misma, sino que llega porque ha recibido el choque de la paradoja misma, y por

²²⁵ *Idem*, SV IV 217 [KW VII 50] (62).

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Idem*, SV IV 217 [KW VII 51] (63).

ello su pasión paradójica es máxima siendo escándalo por no poder superarla desde sí misma, éste es el sentido de que el escándalo sea pasivo y sufrimiento por un lado, y acción, decisión de permanecer fuera de la paradoja por otro; por lo que es un eco de la presencia de la paradoja:

el escándalo no choca, sino que el escándalo recibe el choque, por tanto pasivamente, aunque tan activamente que lo recibe él mismo. Por ello la razón no ha inventado el escándalo, porque el choque paradójico que la razón aislada desarrolla no lo ha descubierto ni la paradoja ni el escándalo.²²⁸

La paradoja, que se resuelve en el instante, escandaliza a la conciencia, la hace padecer, y a la vez por ello, la pasión de la razón la toma como suya, permaneciendo fuera de la paradoja o contra la paradoja, pero una y otra son ecos de la paradoja, su causa es la paradoja misma.

El escándalo es entonces el sufrimiento de la razón no solo por chocar con la paradoja, sino de querer permanecer fuera de ella. Dicho en otro sentido, es que la razón no quiere dejar que el mundo sea algo diferente con respecto a sí misma, la razón no quiere dejar de ser la fuente de la seguridad y la referencia del sentido del mundo, no quiere dejar de ser sí misma desde sí misma, no quiere reconocer que es la no-verdad²²⁹, no quiere hacer patente la diferencia. Pero al mismo tiempo, no puede negar la presencia de la paradoja una vez escandalizada, por

²²⁸ *Idem*, SV IV 217 [KW VII 50] (62Nota *).

²²⁹ Esta dialéctica, tiene que ver con la dialéctica de las formas de la desesperación de acuerdo con la conciencia de ser espíritu. Parece haber cierta intuición en Climacus cuando dice: “Desde el punto de vista psicológico el escándalo se ha de matizar de muchísimas formas dentro de la determinación de más activo y más pasivo. Entrar en semejante descripción carece de interés para la presente investigación.” *Idem*, SV IV 218 [KW VII 51] (63). De hecho en *La enfermedad mortal* Anti-Climacus desarrolla en la primera parte del libro las formas y estados de conciencia, psicológicos, de la desesperación. Desesperación que entendida con la conciencia frente a Dios, es la definición de pecado y lo contrario a la fe. Por ello Anti-Climacus en esta obra apunta la relación y desarrollo de estos temas en un apéndice que se llama: “Que la definición del pecado implica la posibilidad del escándalo. Una anotación general acerca del escándalo” *Cfr.* Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 194-199 [KW XIX 83-87] (126-131). Y la desesperación al igual que el escándalo, visto psicológicamente, bajo la categoría de la conciencia, puede ser activo y pasivo, lo que Anti-Climacus llama desesperación de la debilidad y desesperación de la obstinación. Los cuales, al igual que el escándalo, son dialécticos, la debilidad es por lo mismo obstinación, y la obstinación es por lo mismo debilidad, las dos siendo en el fondo opciones fundamentales ante la conciencia de ser espíritus, o ante la conciencia de la paradoja absoluta de Dios como Cristo. “La mutua oposición de ambas [debilidad y obstinación] formas no es más que relativa. Porque en verdad, no existe ninguna desesperación que no entrañe desafío u obstinación.” *Idem*, SV XI 161 [KW XIX 49] (84). Más adelante Anti-Climacus hace la referencia explícita de cómo estas determinaciones psicológicas se elevan en potencia cualitativa, es decir de existencia, ante la conciencia de estar frente a Dios y cómo el escándalo es precisamente lo contrario a la fe como desesperación, luego entonces, posibilidad del escándalo y posibilidad de la desesperación tienen una correlación muy estrecha. *Cfr.* *Idem*, SV XI 191, 198-199 [KW XIX 79, 87] (119, 131).

ello el escándalo es una ilusión acústica de la paradoja. “Todo lo que dice de la paradoja lo ha aprendido de ella, aunque pretenda haberlo hallado por sí mismo sirviéndose de una ilusión acústica.”²³⁰

Entonces parece que para Climacus, todo lo que la razón pueda decir de la paradoja no lo dice por ella misma, pero pretende decirlo como si la paradoja estuviera en referencia a ella misma y por ello la razón es una parodia de la paradoja “La razón dice que la paradoja es el absurdo, pero eso no es más que una parodia, puesto que la paradoja es ciertamente paradoja *quia absurdum*.”²³¹

Lo más irónico de Climacus, es que las ideas de este parodiar de la razón sobre la paradoja -que consiste en que la razón cree conocer a la paradoja, cuando en realidad lo que dice es debido a la paradoja- son tomadas, como lo dirá explícitamente de pensadores como: Tertuliano, Lactancio, Hamman, Lutero y Shakespeare.²³²

La dialéctica del instante, que es paradoja, es para Climacus tan simple como que al venir el instante de la decisión, éste será una locura, desde el punto de vista socrático, porque el discípulo se convierte en la no-verdad, y por ello se hace necesario empezar con el instante, no con la razón o consigo mismo. Por lo mismo, la conciencia escandalizada es aquella que expresa que “el instante es locura, que la paradoja es locura, con lo cual la exigencia de la paradoja consiste en que la razón sea un absurdo, aunque ahora suena como un eco del escándalo.”²³³

Entonces, para poder abrazar la paradoja, el instante, la razón debe hacerse absurda, lo mismo el escándalo, es decir, ninguna de las consideraciones de la razón son ahora fundamentales para aprehender el instante, debe volcarse fuera de sí misma y esto es hacerse absurda.

Pero esto es algo que la paradoja ha descubierto y exige, y cuyo testimonio es el escándalo. La parodia consiste en que lo descubierto por la paradoja a la razón, lo que ella debe ser, la razón lo dice de la paradoja misma, como si fuera ella la referencia; esto es lo que significa que el escándalo es a la vez pasivo y activo, su actividad consiste en parodiar la paradoja, pero con ello, escándalo y razón se

²³⁰ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 219 [KW VII 53] (64).

²³¹ *Idem*, SV IV 218 [KW VII 52] (64).

²³² *Cfr. Idem*, SV IV 220-221 [KW VII 53-54] (65). *Cfr.* Howard V. Hong and Edna H. Hong, “Notes” en Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, pp. 294-295 Notes 15-19.

²³³ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 218 [KW VII 52] (63).

mantienen fuera de la paradoja, y como dice Climacus éste será el único mérito del escándalo:

hacer más clara la diferencia, pues en aquella pasión feliz, a la que todavía no hemos dado nombre, la diferencia está en buen entendimiento con la razón. Conviene que haya diferencia para que existe unión en un tercero, pero la diferencia era precisamente ésta: que la razón renunció a sí misma y la paradoja se abandonó a sí misma y la inteligencia se halla en aquella feliz pasión que de verdad recibirá un nombre.²³⁴

Es decir, la razón dice que la paradoja es absurda, cuando lo es precisamente por ser paradoja, no lo es porque lo diga la razón, pues en cuanto es absurda es paradoja.²³⁵

El parodiar de la razón sobre la paradoja es el escándalo y por lo tanto prueba indirecta de la diferencia absoluta entre una y otra. Es esa nada, ese vacío que la conciencia de ser espíritu siente en la angustia, que es a la vez posibilidad de Cristo y a la vez posibilidad de rechazarlo, posibilidad de ser un yo desesperado por debilidad u obstinación, o un yo que se convierte en un tú, posibilidad de nuevo del salto.

Así la parodia de la paradoja o expresiones del escándalo sobre la paradoja, al quedar fuera de ella son: primero, el instante es locura, conservando ella la cordura, como en el caso de lo socrático. Segundo, la paradoja es lo más inverosímil, conservando ella los elementos de lo probable y lo verosímil, pero esto de nuevo, no lo descubre la razón sino la paradoja es quien se lo hace ver, como dice Climacus: “la paradoja se dice a sí misma: las comedias, las novelas y las mentiras tienen que ser verosímiles ¿y cómo podría ser yo verosímil?”.²³⁶ Y tercero, la paradoja es un milagro, algo asombroso, conservando ella las explicaciones al asombro, y por ello quiere y siente que puede ufanarse en su esplendor ante la miseria de la paradoja que es de suyo incomprendible.

La paradoja no puede entrar en su cabeza, pero esto de nuevo, lo descubre la paradoja no la razón misma.²³⁷ Y por ello como decía Shakespeare, parece que los filósofos han hecho trivial lo que es sobrenatural, cuando la razón quiere pretender explicar la paradoja como si le prestara ayuda, cuando en realidad la

²³⁴ *Idem*, SV IV 220 [KW VII 54] (65).

²³⁵ *Cfr. Idem*, SV IV 218 [KW VII 52] (64).

²³⁶ *Idem*, SV IV 219 [KW VII 52] (64).

²³⁷ *Cfr. Idem*, SV IV 219-221 [KW VII 52-54] (64-65).

paradoja no requiere de ninguna ayuda, exige que la razón salga de sí misma, se haga absurda, de el salto y se deje unir en la diferencia por una tercera pasión, que es la fe, en la contemporaneidad con la paradoja.

Ahora cabe decir que gracias a que la paradoja no se deja decir por la razón misma, es que ella escapa a las determinaciones de su ser por la especulación histórica misma, y solo se comprende en la experiencia de la pasión de la incomprensión o de la comprensión, en situación de contemporaneidad. Lo que trasciende toda temporalidad, siendo indiferente el tiempo y contexto concretos en que haya ocurrido. Al mismo tiempo, es una forma de detener a la razón, a la ciencia, a determinar la realidad de la paradoja desde sus propios principios subjetivos con los que determinan su objeto o su método de estudio. Es un choque que siempre hará que la razón se ponga en suspenso y decida estar fuera de la paradoja o con la paradoja en tiempo presente, esto es, elegir el escándalo o la fe.

De hecho, como ya habíamos mencionado, la forma misma del instante como el siervo es la forma del sufrimiento, de ese que es al mismo tiempo el amor absoluto, pero por lo mismo no puede mostrarse directamente. De tal forma que el sufrimiento es un signo de su verdad, como dice Anti-Climacus, de ser un signo de contradicción, una paradoja. Lo que lleva a que en el individuo que se relaciona con el instante se da una repetición del mismo sufrimiento, al saber que para amarlo debe desconocerse a sí mismo, y creerlo, no en sus términos, sino en los que la pasión le da. Y al mismo tiempo, es el sufrimiento de no querer comprender que la comprensión se da al saber que no se puede comprender ideal o históricamente, sino solo creerlo.

En este sentido es que la verdad del instante es existencial y al mismo tiempo incomunicable, porque la acción es creerlo, pero para creerlo hay que haber pasado por el dolor y el sufrimiento de la razón con la paradoja, de otra forma no habría pasión que hiciera patente y presente su choque.

Este paso necesario no se puede cursar especulativamente, en tercera persona, a distancia, con alguna mediación, como una mera posibilidad, sino que solo se puede cursar si me atrevo a realizarlo actualmente, efectivamente, personalmente. Si se hace verdadero existencialmente en mi propia actualidad como individuo, lo cual ninguna ciencia puede atrapar y la única forma de comunicarlo es poniendo en situación a los otros. Ponerse en esta situación es lo

que significa que la razón se hace absurda por exigencia de la paradoja, pues es la ruptura de toda mediación con la paradoja.

El fundamento de la paradoja es su propia existencia, no el sujeto que se auto fundamenta de forma trascendental, de tal forma, que la razón absurda, es una razón apasionada que recibe el devenir de la propia existencia, es decir, en su sufrimiento –debido a la paradoja- es que la verdad se hace comprensible. La condición del salto es el sufrimiento y en este sentido es que la verdad que es Cristo como maestro al venir a la existencia en el tiempo es la del sufrimiento del siervo, la del sufrimiento del amor no correspondido por hacer al mismo tiempo la diferencia absoluta y querer suprimir esa diferencia. Por ello la contemporaneidad tiene que ver con esta tarea ineludible del sufrimiento de la razón.

Así esta verdad es incomunicable y singular, porque no hay sufrimiento o pasión que pueda saberse de ella o saberse algo por ella en el pensamiento, sino solo en el pensamiento apasionado o sufriente, que siempre es individual y que constituye como dice Evans “un secreto esencial.”²³⁸ Por eso la paradoja genera el sufrimiento de la propia conciencia conocido como escándalo o en su estado de ánimo angustia. Pero eso lo único que remarca, es la trascendencia de la paradoja con respecto al conocimiento y la absoluta relación personal con el instante y por decisión propia, o lo que Anti-Climacus llama el divino “halt” (alto imperativamente).

En este sentido el sufrimiento de la razón es imitación de Cristo, quien es el único que ha realizado en plenitud este sufrimiento como individuo singular y como Dios al mismo tiempo; el sufrimiento del amor absoluto que por ello siempre abre posibilidades y trasciende el tiempo concreto. Porque no se reduce a una forma de ser en el tiempo específica, tampoco a una forma ideal específica, y solo se puede cursar desde el principio. Por ello la contemporaneidad, como la repetición, es estar en la situación donde ese instante siempre es, es decir, donde ese punto en el tiempo basta para tener una conciencia eterna una y otra vez.

Cada vez que se quiera aprender el instante, éste será paradójico, y al serlo lanzará apasionadamente a la razón a chocar con su propia incompetencia, donde el sufrimiento se convierte en fuente de posibilidades, de dar el salto o no

²³⁸ C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1a. reimposición, 1989, P. 101.

darlo de nuevo, de escándalo o fe, teniendo con claridad la diferencia entre una y otra.

En este sentido, el escándalo como ilusión acústica²³⁹, como dice Climacus, de la paradoja, que es el instante, en la comprensión del individuo, es una categoría fundamental para la contemporaneidad que exige siempre ponerse en la tarea de esa situación de comprensión existencial y por ello es una tarea para cada individuo singular.²⁴⁰

Concluyendo, esta pasión de la incompreensión, que es el escándalo, enfatiza la absoluta diferencia entre la paradoja y lo que la razón configura. Es la patencia de esta diferencia la que produce un vacío entre ellas y la posibilidad, por ende, de que haya un tercero donde se dé la unidad, este tercero, será la gracia de la fe y el amor; o como dice en *La enfermedad mortal*, ese tercero será donde se da la síntesis de temporalidad y eternidad, el instante, y que constituye al hombre como espíritu. La paradoja, que es la posibilidad de comprenderse en el instante –y que es el contenido de la contemporaneidad- exige un movimiento existencial, que constituya este tercero como acto de fe o acto de amor al prójimo en el medio de la libertad de la existencia del individuo. Lo cual veremos en el siguiente capítulo.

²³⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 217 [KW VII 51] (62).

²⁴⁰ Cfr. Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 1st. Edition, 2006, p. 153.

CAPÍTULO II

LA CONTEMPORANEIDAD COMO EL MOVIMIENTO EXISTENCIAL DE LA FE EN EL INSTANTE.

La contemporaneidad para Kierkegaard comprende el centro de la reflexión sobre el llegar a ser cristiano y el llegar a ser un individuo singular en el tiempo propio y presente de cada persona. Porque la contemporaneidad implica que la relación cualitativa con el instante de la encarnación de Dios en hombre no sea solo un atributo del pensamiento o de un sistema en donde el individuo al cual interpela Cristo transfiera su responsabilidad a otras instancias como las razones históricas.

La contemporaneidad enfatiza que la fe tiene un estatuto existencial en tiempo presente en la relación entre la persona humana con la persona de Cristo, no con sus características o sus atributos. Por ello la contemporaneidad, como hemos expuesto, implica la idea de que la realidad de Cristo es un instante paradójico, puesto que tiene una dimensión en el tiempo histórico y al mismo tiempo una eterna, entre otras dimensiones de la paradoja. Y por otro lado, ante ese instante la persona humana es llamada a tomar una posición concreta de manera libre en su tiempo presente, de tal forma que se vea transformado por ese instante. Este doble movimiento, si lo podemos llamar así, es el acto de la fe: por un lado como la gracia de Dios y por otro como el acto de fe del individuo ante esa gracia.

Este movimiento de la fe que me transforma en un individuo singular, es el instante en su segundo aspecto, ya no solo como la encarnación de Dios en hombre, sino como el movimiento de cada individuo en su tiempo y libremente para ser con ese instante. Un acto que es al mismo tiempo comprensión y devenir.

Para Johannes Climacus esto solo es posible si existe el instante como algo decisivo, y este instante es el movimiento de Dios en ser un hombre singular, es decir, solo es posible que la historia en un momento tenga un sentido eterno, si la

historia y la eternidad se integran sin estar una fuera de la otra, y esto es precisamente Dios encarnado en Cristo, en la figura de siervo y maestro, paradójico como posibilidad de escándalo.

Esta realidad de la contemporaneidad, el instante y la fe como movimiento en el tiempo se puede ver tanto desde la perspectiva de quien ya tiene la fe como el seudónimo Anti-Climacus que nos dice que llegar a ser cristiano siempre será el hacerse contemporáneo con Cristo “Y si convertirse en cristiano no quiere significar esto, entonces toda este hablar acerca de llegar a ser cristiano es una inutilidad, un capricho y vanidad.”²⁴¹ Y desde la perspectiva de la racionalidad por Johannes Climacus, para el cual es decisiva su comprensión para contestar la pregunta de todo su proyecto de pensamiento: ¿Si es posible que exista un momento en la historia que forme una conciencia eterna?

El problema de este evento, es que su comprensión no se puede dar desde las propias facultades racionales humanas y, por otro lado, no puede darse si las propias facultades no llegan a saber sobre su limitación frente a este instante. Lo que quiero decir es que la comprensión de este instante solo se puede dar cuando hay por un lado la presencia de quien da la condición para comprenderlo y la tarea de quien tiene que comprenderlo de ponerse en situación de recibirla. Ponerse en situación de recibirla implica esforzarse en tratar de llegar a la comprensión de su existencia en tiempo presente.

Esto consiste en ponerse en situación de contemporaneidad, pero como hemos visto, esa situación implica que se de una máxima pasión paradójica de la razón, porque el evento mismo es una paradoja; implica que en esa situación se de una doble pasión que puede ser feliz (la fe) o infeliz (el escándalo). Es decir, para Kierkegaard no hay manera de comprender este hecho fuera de su relación con el tiempo y de su relación con la eternidad simultáneamente, porque como lo dice Anti-Climacus:

el Dios-hombre no es la unión de Dios y el hombre –tal terminología es una profunda ilusión óptica. El Dios-hombre es la unidad de Dios y un ser humano individual. Que la especie humana es o se supone que está en parentesco con Dios es antiguo paganismo; pero que un ser humano individual es Dios es cristianismo, y este particular ser humano es el Dios-hombre. (...) Así

²⁴¹ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 60 [KW XX 63].

aparece en la situación de contemporaneidad; y ninguna relación es posible con el Dios-hombre sin comenzar con la situación de contemporaneidad.²⁴²

La condición misma de su comprensión la da el mismo instante, entonces, si no hay instante, o más bien dicho contemporaneidad con el instante no se recibe la condición y no se puede comprender a la paradoja como lo que es: un hecho absoluto²⁴³, como paradoja, donde lo eterno se hace histórico y lo histórico adquiere eternidad.²⁴⁴

La pregunta por la contemporaneidad es así la pregunta de cómo se vuelve un individuo un discípulo en tiempo presente –no en abstracto, ideal o imaginariamente–, como decía Johannes Climacus²⁴⁵, en un hombre cualitativamente nuevo, en un renacido, “como hombre singular” existencialmente, que siendo consciente de estar en la no-verdad, recibe la condición (la fe) y la verdad (Cristo, o ser un tú) y opera un cambio como del no-ser al ser. (el movimiento de la existencia).

Este volverse discípulo significa que “se relaciona con aquel maestro (no sócraticamente) creyendo que éste se ha ocupado eternamente de su existencia histórica.”²⁴⁶ La contemporaneidad es así, la situación necesaria para que la verdad de Cristo no sea solo un abstracto, una doctrina, un recuerdo, un evento, sino la verdad eterna que habita en nosotros, la verdad como interioridad, como relación personal.

En este sentido pareciera entonces que los individuos que fueron contemporáneos de forma inmediata, es decir, que vivieron en su tiempo, tienen alguna ventaja sobre todos los posteriores para recibir la condición y comprender y llegar a ser cristianos, es decir de tener una relación personal con la persona de Cristo. Pero para Kierkegaard, la esencia de la contemporaneidad con Cristo, debido a su naturaleza paradójica y decisiva, como ese instante de eternidad y tiempo, es que la contemporaneidad no depende de la presencia inmediata del individuo, sino del movimiento existencial de la fe en todo tiempo. Este tipo de contemporaneidad solo es posible con el movimiento existencial de la fe ante el

²⁴² *Idem*, SV XII 79 [KW XX 82].

²⁴³ *Cfr. Idem*, SV XII 60 [KW XX 62-63].

²⁴⁴ *Cfr. Søren Kierkegaard, Migajas filosóficas o un poco de filosofía. SV IV 226-227 [KW VII 61] (72).*

²⁴⁵ *Cfr. Idem*, SV IV 188 [KW VII 18] (34).

²⁴⁶ *Idem*, SV IV 227 [KW VII 62] (72).

instante del movimiento de Dios en Cristo. Con cualquier otro individuo, que no tiene esta naturaleza existencial, la contemporaneidad no puede ser con su persona en todo tiempo, sino solo con sus obras.

Para decirlo de otra manera, es como cuando hablamos sobre las ideas de personajes de la historia como un Martin Luther King, del cual aquellos quienes no lo conocimos personalmente, en el mismo tiempo, solo podemos ocuparnos de él en relación a sus obras y los testimonios sobre él, pero siempre quedará desconocida la verdad de su persona, porque para ello debiéramos haberlo conocido al mismo tiempo; solo en una relación personal se comprende la verdad no de lo que alguien hace, sino de lo que alguien es. Así, los contemporáneos con Martin Luther King tienen ventajas sobre los que no lo fuimos. Y nuestra contemporaneidad con él solo puede ser en relación a su doctrina, a sus ideas o a sus obras, pero nunca con su persona. Existencialmente Martin Luther King no existe para nosotros, está literalmente muerto. En términos de Johannes Climacus, así como Sócrates, Martin Luther King solo fue una ocasión en el tiempo para comprender mejor lo que nosotros ya somos, es decir, su enseñanza no es esencial a su existencia.

Pero este es precisamente el problema de la contemporaneidad con Cristo, que en él su enseñanza es esencial a su existencia, y la verdad solo se obtiene en relación completa con su persona, luego entonces, ¿serán solo contemporáneos aquellos que lo fueron inmediatamente en el mismo tiempo?, ¿solo se podrá ser contemporáneo en la medida en que se fue testigo? Si esto fuera así, implicaría que Cristo de forma inmediata se reconoce como Dios sin ningún problema, pero como dicen Climacus y Anti-Climacus²⁴⁷, la esencia de ser Cristo es que no puede ser reconocido inmediatamente como Dios y hombre individual, Cristo es un signo de contradicción. En el cual algunos solo ven al hombre o solo creen en Dios, pero ninguno de los dos es ser cristiano o la verdad misma de Cristo, es decir como discípulo. Por lo tanto esto abre la posibilidad de que la contemporaneidad con Cristo, el llegar a ser discípulo, se de por otra razón que no sea la inmediatez temporal y por lo mismo se pueda ser contemporáneo en cualquier tiempo, en el tiempo propio del movimiento del que pregunta.

²⁴⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 116-134 [KW XX 124-144].

Esto es lo que desarrollaremos en este capítulo: en qué consiste la contemporaneidad con Cristo, siendo que es una paradoja para la razón, que es el instante como unidad de la eternidad y el tiempo, o como dirá Johannes Climacus, es un hecho absoluto. Una contemporaneidad que debe ser no solo con su dimensión histórica –es decir, como el hombre relacionado con las situaciones, cultura y aspectos propios del tiempo en que encarnó- y no solo con su idealidad eterna –es decir, con la comprensión de sus atributos como Dios- sino con su existencia (*Tilblevelse*) misma, como ese devenir de eternidad en el tiempo, como plenitud de los tiempos. Y por otro lado, veremos en el siguiente capítulo ¿Cuáles son las condiciones de la situación de contemporaneidad que como tarea nos corresponde para poder ser contemporáneos en este sentido con Cristo?

Primero expondré porque la contemporaneidad inmediata no puede tener ninguna ventaja ni cognoscitivamente, ni existencialmente, para relacionarse con la paradoja o con el instante, porque el instante es un hecho absoluto: histórico-eterno. Lo cual ubicará a la contemporaneidad inmediata en su verdadero valor. Segundo, esto nos llevará al problema que Climacus ya venía desarrollando, que lo que hace falta para que se de esa relación con un hecho absoluto como absoluto es la fe, como un milagro que no depende del individuo, y simultáneamente, la fe como el acto de la libertad del individuo singular ante el hecho absoluto. Lo que nos lleva finalmente a la reflexión de cómo es posible una contemporaneidad que no es contemporánea en el sentido de serlo inmediatamente o cómo una contemporaneidad inmediata no es contemporánea de verdad. Puesto que la contemporaneidad verdadera se da por y en la fe; la cual es una tarea para el individuo de ponerse en situación de que se repita el devenir mismo de Cristo en su tiempo presente.

Dentro de este segundo apartado requerimos exponer tres momentos: la estructura de todo individuo como síntesis de temporalidad y eternidad o como esa relación que se relaciona consigo mismo, que nos dice que antropológicamente estamos en situación de devenir frente al instante, lo que significaría ser un tú. Este ser tú es la contemporaneidad y es lo que desarrollaremos en el último capítulo. Que es finalmente la comprensión de sí y la recuperación de la verdad en el tiempo. Segundo, mostraré las determinaciones dialécticas del movimiento del devenir en el tiempo del instante para llegar a ser

individuo singular, lo que Kierkegaard expone sobre todo: en el Interludio de *Migajas filosóficas* y en la idea de transición en *El concepto de la angustia*. Esta última lectura transversal de sus obras remarca a su vez la importancia y relevancia que tiene para Kierkegaard el tema del movimiento en el tiempo, es decir la temporalidad. Pues precisamente una manera de comprender la fe, en el momento de la contemporaneidad es como dice en *Migajas filosóficas*: “Cada vez que el creyente deja que ese hecho se convierta en objeto de fe y deja que para sí mismo se convierta en histórico, repite las determinaciones dialécticas del devenir.”²⁴⁸ Así, en la tercera parte podemos comprender el devenir como un movimiento de la fe como acto de la libertad ante el instante para ser contemporáneo en el instante. Lo que nos dejará en posición de comprender que ese movimiento por ello solo es posible si nos ponemos en situación de contemporaneidad, lo cual será el tema del último capítulo.

1. El concepto erróneo de contemporaneidad como inmediatez.

Si el instante es decisivo, como hemos visto, es porque en ese instante se revela la verdad y se da la condición para comprender la verdad, que es la fe como pasión, la pasión entre el choque paradójico de la razón con la existencia misma de la paradoja que es Cristo, como Dios y hombre individual. Instante decisivo, por la decisión de amor de Dios por toda la eternidad, pues Dios se hizo siervo solo buscando “el amor del discípulo.”²⁴⁹

En ese instante y no en otro soy consciente de estar fuera de la verdad y me encuentro en la encrucijada de recibir o no la verdad, el amor, la fe por el maestro. De creer o no que no es solo un hecho histórico o un momento de ocasión, sino que se ocupa de mi existencia por toda la eternidad. Y que por lo tanto, creer o no creer significa al mismo tiempo ser-con Cristo o ser-sin Cristo, en palabras de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, llegar a ser un yo fundamentado en la relación que hace posible toda la relación o un yo desesperado que pretende fundamentarse o en su debilidad o en su obstinación, de no reconocer que es la no-verdad o que se encuentra fuera de la verdad.

Es el instante en que al mismo tiempo, paradójicamente, la comprensión llega a su máxima pasión, pero no puede comprender la paradoja, solo que es paradoja, como dice Climacus: “no afirmamos que deba comprender la paradoja, sino solo

²⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 251 [KW VII 88] (94).

²⁴⁹ *Idem*, SV IV 222 [KW VII 56] (68).

que entienda que eso es la paradoja.”²⁵⁰ En donde solo la fe revela la verdad como interioridad y personalmente, haciendo que la comunicación se convierta en un problema. (Por ello creemos que el texto de Climacus va avanzando a ser cada vez más una especie de diálogo interno, de conversación presente en donde interpela una y otra vez al lector.)

Pues la verdad por la fe es interioridad en la medida que pretendemos que sea una realidad efectiva (*actuality*)²⁵¹ y no solo un objeto de recuerdo, ajeno a la persona. Esa verdad existencial, de la que nos hablaba Evans en el apartado anterior, es la verdad como algo actual, que existe de verdad en nuestra forma de ser humanos. Y esa verdad solo puede ser actual como interioridad, como dice Anti-Climacus, cuando es para ti. (*For you*) “El pasado no es efectivamente real (*actuality*) –para mí. Solo lo contemporáneo es efectivamente real para mí. Aquello con lo que tú estas viviendo simultáneamente es efectivamente real –para ti.”²⁵²

Esta verdad solo puede comprenderse en la situación del tiempo en la que cada individuo existe, en el presente. Dicho en otras palabras, la fe no se comprende como una verdad objetiva (como una verdad configurada y dominada por mis categorías cognoscitivas) o como una verdad subjetiva (como una verdad que una vez configurada la aplico a mi existencia personal), sino que se comprende cuando se recibe –recepción que implica una transformación- y solo se recibe en la situación de estar presente con Cristo, aún cuando él ya es presente, es decir en situación de contemporaneidad. Como dice Anti-Climacus:

en relación con lo absoluto solo hay un tiempo, el presente; para la persona que no es contemporánea con lo absoluto, éste no existe del todo. Y dado que Cristo es lo absoluto es fácil ver que en relación con él solo hay una situación, la situación de contemporaneidad (...) puesto que quién es él solo es revelado para la fe.²⁵³

La fe es la condición dada por la encarnación de Dios para comprender la verdad de que Dios ha devenido en el tiempo, es así una condición también dada en el tiempo. Por lo tanto la condición de toda comprensión de Cristo es la contemporaneidad con Cristo.

²⁵⁰ *Idem*, SV IV 224 [KW VII 59] (70).

²⁵¹ *Vid. Supra* nota 45, *Vid. Infra* nota 385.

²⁵² Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 61 [KW XX 64].

²⁵³ *Idem*, SV XII 60 [KW XX 63].

De tal forma que la situación de contemporaneidad enfatiza la verdad de Cristo como tal, es decir, como Dios encarnado en el tiempo como individuo singular, como un hecho absoluto, que no se muestra directamente, sino que invita y sirve, siendo ocasión de escándalo y por lo tanto posibilidad de la fe. Como dice Johannes Climacus:

si no hubiese venido Dios mismo, todo hubiese permanecido en el plano socrático, no tendríamos el instante y habríamos perdido la paradoja. La forma de siervo de Dios no es en absoluto un invento, es real; el cuerpo tampoco es parastático, es también real, y Dios lo posee desde el momento en que por la decisión todopoderosa de su omnipotente amor se hizo siervo. (...) la presencia de Dios no es algo accidental en relación con su enseñanza, sino lo esencial. La presencia de Dios en forma humana, en la humilde forma de siervo, es precisamente la enseñanza.²⁵⁴

La idea es que en lo socrático la existencia histórica de Sócrates es indiferente a su doctrina o la verdad que ya posee, es decir, en lo socrático se puede prescindir del maestro. Pero si el instante es decisivo, como dice Climacus, el objeto de fe no es la doctrina sino el maestro mismo, de tal forma que no puedo ser sin relación al maestro. Porque en el instante la doctrina fundamental es su propia existencia en el tiempo como Cristo. Por ello la fe solo es en contemporaneidad con Cristo mismo, no con su doctrina o con sus hechos históricos, pues no podemos prescindir de él.²⁵⁵

Lo que nos va a enfatizar Kierkegaard mediante Anti-Climacus, con la idea de que Dios que se hace un hombre individual invitando a todos a ser amados²⁵⁶ y mediante Johannes Climacus, de Dios como siervo buscando dar por amor la condición al hombre para la comprensión de la verdad, es que Cristo es un hecho absoluto, una realidad histórico-eterna o eterna-histórica, como dice Anti-Climacus:

con la invitación a todos ‘aquellos que están atribulados y agobiados’ el cristianismo no vino al mundo como parte de un espectáculo de suave confort, como es introducido balbuceantemente y falsamente por el predicador –sino como lo absoluto. (...) el cristianismo es una locura porque es inconmensurable con cualquier porqué finito. Pero entonces ¿qué bien es? Respuesta: tranquilízate, es lo absoluto.²⁵⁷

²⁵⁴ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 221-222 [KW VII 55] (67).

²⁵⁵ Cfr. *Idem*, SV IV 227-228 [KW VII 62-63] (73).

²⁵⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 59 [KW XX 62].

²⁵⁷ *Idem*, SV XII 59-60 [KW XX 62].

Es absoluto en el sentido de que no es solamente histórico, o su conocimiento y su verdad no se reducen a lo histórico, pero al mismo tiempo su realidad histórica le es esencial para su comprensión. Y por otro lado, no es solamente lo eterno, y su conocimiento y verdad no se reducen a lo eterno, pero al mismo tiempo su realidad eterna es esencial para su comprensión. En otras palabras, llegar a ser un discípulo no se da o por una o por otra, sino por comprenderse en las dos al mismo tiempo, pero esto es de lo que carecemos como seres humanos, de la condición para la comprensión simultánea de lo histórico-eterno o lo eterno-histórico, que es la fe, es decir, de su devenir propiamente hablando²⁵⁸. Por ello nos dice Climacus:

el hecho absoluto es a la vez histórico. (...) el hecho absoluto es un hecho histórico y como tal es objeto de la fe. Lo histórico por ello tiene que ser bien acentuado; pero no de forma que se convierta en absolutamente decisivo para los individuos, ya que entonces nos hallaríamos en el punto a [es decir, el hecho como puramente histórico y relativo] (aunque así entendido esto sea contradictorio, porque un simple hecho histórico no es un hecho absoluto y carece de poder para una decisión absoluta); pero lo histórico nunca tiene que ser suprimido, puesto que entonces solo tendríamos un hecho eterno.²⁵⁹

Lo que implica que nuestra relación con el acontecer de Cristo como un hecho absoluto siempre requiera de ponerse en relación presente ante la contradicción esencial de que es un hombre singular en un tiempo específico y es Dios eternamente, por lo cual es una paradoja absoluta. Como dice Anti-Climacus:

Cristo no es un actor de una obra, si puedo decirlo sobriamente; ni siquiera es meramente una persona histórica, dado que como la paradoja él es una persona extremadamente no histórica. Pero esta es la diferencia entre poesía y realidad efectiva (*actuality*): la contemporaneidad. La diferencia entre la poesía y la historia es seguramente esta, que la historia es lo que efectivamente ocurrió, mientras que la poesía es lo posible, lo imaginado, lo

²⁵⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 236-237 [KW VII 73] (82) El devenir es en Climacus esencialmente el venir a la historia de lo eterno, de tal forma que produce una duplicación en el tiempo. Se hace presente y permanece presente como pasado. De tal forma que el conocimiento de lo histórico no es lo necesario, ni lo que ya es, sino que algo ha devenido, es decir existido y este conocimiento siempre hace referencia a una causa libremente actuante. Por lo mismo, comprender a Cristo no es comprender sus hechos históricos –como describir las situaciones humanas cuando vivió entre los hombres- o solo su doctrina que ha sido interpretada a lo largo de miles de años, sino la fe de que ha devenido, de que su existencia no es ni un poema, ni una especulación, ni un hecho meramente histórico, es la decisión de amor de Dios de amar para siempre, y esto es lo que llena el tiempo.

²⁵⁹ *Idem*, SV IV 262-263 [KW VI 100] (104).

poetizado. (...) La vida de Cristo sobre la tierra, la historia sagrada, se sostiene solamente por sí misma, fuera de la historia.²⁶⁰

Por ello la situación de contemporaneidad significa que se relaciona en todo tiempo con la eternidad de Cristo desde el tiempo en que existió, o dicho de otra forma, que la condición para ser contemporáneo, que es la fe, se da en el tiempo para todo tiempo, y esto es lo que se repite a través de las generaciones. Por lo que Anti-Climacus nos dirá que por ello un cristianismo entendido solo históricamente es un sin-sentido, cuando su sentido está dado en ser la ocasión para la contemporaneidad, porque “su vida en la tierra acompaña a la especie humana y acompaña a cada generación particular como la historia eterna; su vida en la tierra posee la contemporaneidad eterna.”²⁶¹

A diferencia de otras realidades o eventos humanos, Cristo es eternamente contemporáneo, es siempre presente, y no solo presente para su momento histórico, su momento histórico es la ocasión para que la condición de comprenderlo se de en el tiempo a los hombres y en sus vidas, pero no que se reduzca a ello. Por lo mismo, es posible ser contemporáneo y recibir la condición en el tiempo en todo tiempo, la repetición es precisamente la repetición de la contemporaneidad.

En el mismo sentido Johannes Climacus, nos expresa, con su reflexión poética²⁶² de Cristo –es decir el ponernos en situaciones imaginarias que son posibles de la relación con la realidad histórica de Cristo-²⁶³ que sea cual sea nuestra relación específica con la historia de Cristo como hombre, ninguna de estas determina si somos o no discípulos, pues lo que lo determina es que comprendamos esa novedad, esa historia, esa atracción hacía sí, como el “comienzo de la eternidad”²⁶⁴ lo cual como se ha dicho solo puede ser por la condición que en el instante mismo Dios ha dado.

²⁶⁰ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 60-61 [KW XX 63-64].

²⁶¹ *Idem*, SV XII 61 [KW XX 64].

²⁶² Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 222-223 [KW VII 57] (68). Para no caer en contradicciones por malos entendidos, habría que hacer notar que Johannes Climacus, como personaje seudónimo, no pretende ser contemporáneo con Cristo, sino solo comprender que lo hace posible, por ello su texto es una poetización de Cristo.

²⁶³ Cfr. *Idem*, SV IV 223-224 [KW VI 57-58] (69). Que en cierta forma es una contemporaneidad estética, pero que no tiene la pretensión de probar nada argumentalmente, sino de esclarecer que la contemporaneidad es algo más que la posibilidad estética de re-crear posibilidades o de hacer una crónica de los hechos que efectivamente han ocurrido.

²⁶⁴ Cfr. *Idem*, SV IV 224 [KW VI 58] (69).

De tal forma que el interrogante por el punto de partida histórico para una conciencia eterna tiene validez tanto para el que fue contemporáneo inmediatamente de Cristo y para el posterior que no vivió en el mismo tiempo. Dicho a la inversa, si alguna forma contemporánea inmediata de relacionarnos con Cristo nos hiciera discípulos, luego entonces no tendría sentido ni para el contemporáneo inmediato ni para el posterior. Porque “este hecho va a interesarle de modo diferente a lo puramente histórico, va a darle la condición para su salvación eterna.”²⁶⁵

Los tipos de situaciones que Climacus presenta –de relaciones inmediatas con la historia de Cristo- son: o la multitud de curiosos que sin mayor reflexión narran lo que han visto y lo que han escuchado o los renombrados maestros, que con toda la fuerza de la reflexión pudieran querer medirse con él, para probar si es Dios o no. Ninguno de estos, ni el que lo ha visto, oído, tocado, o el que lo ha interpelado directamente, con o sin reflexión, se hace por ello un discípulo. Porque en cierta forma, si uno o el otro han aprendido algo, es porque “Dios es solo ocasión en sentido puramente socrático.”²⁶⁶

Para unos y para otros, Cristo no es Cristo, porque solo guardan con él una relación ocasional, no una relación por la que toda eternidad se revele y en cierta forma comience. Es decir, la comprensión de Cristo como tal o que su acontecer en la historia no sea solo un momento ocasional, no tiene que ver con la inmediatez del presente ni con la erudición de la reflexión.²⁶⁷ Dicho de otra manera, para unos y para otros, se pretende comprender a Cristo con métodos o perspectivas que no pueden captar su realidad esencial, su realidad absoluta, que es en su devenir, en su ser presente.

Por lo que Johannes Climacus, se pregunta ¿cómo se relaciona entonces el discípulo con la paradoja? ²⁶⁸ su respuesta es que la única forma de relacionarse es en situación de contemporaneidad, pero una contemporaneidad que no es inmediata, si fuera inmediata sería solo un conocimiento histórico y como tal

²⁶⁵ *Idem*, SV IV 224 [KW VI 58] (70).

²⁶⁶ *Idem*, SV IV 223 [KW VI 58] (69).

²⁶⁷ *Cfr. Idem*, SV IV 222-224 [KW VI 56-58] (68-70).

²⁶⁸ *Cfr. Idem*, SV IV 224 [KW VI 59] (70).

retornaríamos a lo socrático, es entonces una contemporaneidad cuyo contenido es la fe dada por Cristo mismo en el tiempo, para todo tiempo²⁶⁹.

Entonces, Cristo como la contemporaneidad eterna y como un hecho absoluto ha dado la condición para su comprensión y, por lo tanto, la apropiación de él como la verdad al venir en el tiempo como todo ser humano. Pero ha venido de tal forma, como siervo e invitante, no directamente reconocible, como incógnito, como signo de contradicción, por la omnipotencia libre de su amor, que hace posible que ese tiempo no se quede como un evento pasado, sino que se convierta siempre en un tiempo presente “para ti” y por lo tanto su temporalidad es la actualidad absoluta.

Esto es lo que hemos querido decir anteriormente con Anti-Climacus, que todo individuo puede ser contemporáneo con su tiempo y con el tiempo de la vida de Cristo en el mundo. Pero de nuevo, el problema es que esto no puede ser comprendido, sino se está en posición de comprenderlo, al recibir la condición de la fe, por la que se comprende, y ésta solo se da en situación de contemporaneidad, y esta situación es esencialmente esa encrucijada de la conciencia como escandalizada o de su posibilidad como escándalo; esa encrucijada de la pasión feliz (la fe) o la pasión infeliz (el escándalo). Esto es lo que trataremos más ampliamente en el último capítulo, la posibilidad del escándalo como esencial a la situación de contemporaneidad y por ende del sufrimiento. Como nos dice Anti-Climacus: “La posibilidad del escándalo es la encrucijada, o es como estar parado ante la encrucijada. Desde la posibilidad del escándalo, uno puede tornarse tanto hacia el escándalo como hacia la fe, pero uno nunca llega a la fe salvo que sea desde la posibilidad del escándalo.”²⁷⁰

La situación de contemporaneidad es ponerse en la relación existencial de la verdad de Cristo, como Dios y un individuo singular, como contemporaneidad eterna. Esto es, ponerse en la situación de que es una paradoja absoluta.

Existencialmente hablando se ha llegado a ella por la propia pasión paradójica de la razón que la paradoja ha provocado. Este es un momento de suspensión de

²⁶⁹ Habría que hacer una pequeña aclaración, cuando me refiero a la expresión “todo tiempo”, siguiendo a Johannes Climacus y a Anti-Climacus. Esta no se refiere al tiempo en abstracto, al tiempo como realidad de la conciencia o al tiempo que puede ser medido, sino al tiempo que es presente en la existencia de cada individuo, cuando es consciente de sí mismo en cuanto espíritu. Es el tiempo verdadero y que tiene sentido para un individuo porque le es siempre presente como “un para ti” un tiempo que sea su tiempo, tu tiempo, mi tiempo. Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 61 [KW XX 64].

²⁷⁰ *Idem*, SV XII 78 [KW XX 81].

la razón, un momento de escándalo, donde la pasión puede ser negativa o positiva, ya sea de escandalizarse, o bien de reconociendo no ser-la verdad, esperar ser transformado por haber recibido la condición de la fe. La fe como pasión de la interioridad y por lo mismo incomunicable con otros seres humanos, por eso es en situación de contemporaneidad, porque solo en el presente mismo de mi existencia, esta pasión se da.

Finalmente, todos aquellos que han sido testigos, que lo saben, que lo creen que lo defienden, que hacen apostolado no son más que ocasiones para ponerse en situación de contemporaneidad, pero ninguno de ellos sustituye la situación de contemporaneidad. Si la sustituyeran sería como pretender que la fe no es un movimiento, no es una relación, no es un acto de la persona, o que no se le da a la persona.

A la contemporaneidad, por ello, dice Anti-Climacus, le es esencial la posibilidad del escándalo como la encrucijada en donde el individuo puede decidir ser o no contemporáneo, sufrirlo o no, detener el entendimiento y recibir o no la fe por amor. Pero debe ser en su realidad concreta y no en la abstracción de posibilidades o en tiempos que no existen -como el pasado- o que no tienen una efectividad actual en la persona que deviene. Por ello el movimiento del interludio, ese movimiento del no-ser al ser, es un movimiento del no-ser contemporáneo a serlo, de ser simultáneo a un hecho a ser contemporáneo con ello.

Para Anti-Climacus y Johannes Climacus la única forma de relacionarse con lo absoluto, como Cristo, es decir que no sea solo un hecho histórico o un momento de ocasión para comprenderse a sí mismo, es en el tiempo presente. Y por ello es la contemporaneidad.

La contemporaneidad con otro tipo de hechos es hacerlos presentes objetiva o subjetivamente, pero Cristo es de hecho presente, por lo que la contemporaneidad no es solo hacerlos presentes sino de que en mi tiempo presente sea presente quien siempre lo ha sido como Cristo. Y este movimiento es un movimiento de redención porque implica la confesión del pecado, el reconocimiento de que no soy la verdad y el saber que es verdad por la relación de amor con Dios. Es un tú lo que nos hace ser de verdad nosotros mismos y por

eso el silencio es el ámbito en el cual vive el individuo que se realiza como verdadero singular²⁷¹.

Como nos dice Johannes Climacus, esta relación, entre el discípulo y la paradoja en situación de contemporaneidad es un movimiento en el cual se remarca el acontecer:

ya hemos mostrado cómo acontece: cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma; y lo tercero en que eso acontece (porque no sucede en la razón que está despedida, ni tampoco en la paradoja que se ha abandonado, luego sucede en algo) es aquella feliz pasión a la que ahora deseamos dar un nombre, pese que el nombre no nos interese demasiado. Le llamaremos fe. Esta pasión debe ser aquella condición de que se habló y que trae consigo la paradoja. No olvidemos esto: si la paradoja no trae consigo la condición, en ese caso el discípulo está en posesión de ella; pero si posee la condición, entonces es *eo ipso* la verdad misma y el instante es solo un instante de ocasión.²⁷²

Lo que nos quiere decir Climacus es que la única forma de relacionarse con la paradoja, de ser contemporáneo, es por la propia fe como la pasión feliz donde la razón queda despedida y la paradoja se abandona a sí misma. Es la fe el contenido de ser contemporáneo, puesto que ser contemporáneo significa tener una relación presente y actual con Cristo como hecho absoluto y como paradoja.

Esto lleva a Climacus a cuestionar lo que se entiende comúnmente por contemporaneidad y demostrar que esa contemporaneidad en relación con Cristo no tiene ninguna ventaja, solo tiene el valor de ser ocasión para la verdadera contemporaneidad. Pues a esta contemporaneidad le falta precisamente la fe, el lugar donde ocurre esa relación, de tal forma que sin fe ninguna

²⁷¹ Es interesante hacer notar como en la teología contemporánea esto ha sido notado con claridad, por ejemplo Bruno Forte en su obra *La eternidad en el tiempo* dice: "Søren Kierkegaard ha sido el filósofo de la singularidad; recurriendo a la misma savia de la tradición judeo-cristiana, de la que se había alimentado la meditación de Agustín, Kierkegaard llega a la centralidad del individuo por la consideración de la existencia como condición de separación y al mismo tiempo de contemporaneidad respecto del Dios vivo. (...) La individualidad singular es originalmente existencia, estar fuera respecto al Trascendente, ser otro de Dios y llamado a decidirse ante él en el ejercicio concreto de la libertad, privada de toda necesidad opresiva. Aquí está la dignidad de la vida del hombre interior, y aquí reside igualmente el drama de su inalienable responsabilidad; en la opción que lo refiere directamente a Dios es donde el hombre se hace individuo, es decir, se afirma en su igual dignidad con todo ser humano ante el misterio divino, en su insustituible responsabilidad y en su irrepetible individualidad existencial. La idea de 'singularidad' es por tanto la categoría del espíritu por excelencia, la que define al mismo tiempo la trascendencia de Dios y la interioridad del hombre, el valor constitutivo de la exterioridad para la responsabilidad ética y el espacio de la inmanencia absolutamente original en el que cada uno tiene que decidir de sí mismo ante el Absoluto." Bruno Forte, *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*. Tr. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme, 1ª. Edición, 2000, pp. 79,81.

²⁷² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 225 [KW VII 59] (70).

contemporaneidad es posible. Pero la fe, por lo mismo, no es entonces ni una forma del conocimiento, ni de la voluntad, sino un milagro que se da en el tiempo. Como Climacus vuelve a decir más adelante:

¿cómo se hace el alumno creyente o discípulo? Cuando la razón es despedida y él recibe la condición. ¿Cuándo la recibe? En el instante ¿Qué condiciona esa condición? Que él entienda lo eterno. Pero tal condición tiene que ser una condición eterna. –Recibe por lo tanto en el instante la condición eterna, y lo sabe por haberla recibido en el instante, ya que en caso contrario únicamente pensaría que la poseía desde la eternidad. Recibe la condición en el instante y la recibe del maestro mismo.²⁷³

Por lo tanto, la fe es la única condición de comprensión, la cual se recibe en el instante y solo por el instante le somos contemporáneos; ser contemporáneo de verdad por ello significa serlo con el instante y lo que éste significa como paradoja, y no con aquello que simplemente puede manifestarse a mi situación o circunstancia histórica.

La contemporaneidad en sentido corriente, como contemporaneidad inmediata o simultaneidad, es aquella de quienes vivieron simultáneamente al mismo tiempo “quienes han visto, oído y tocado con las manos, pues si no, ¿de qué sirve ser contemporáneo?”²⁷⁴ ¿Cuáles son sus características y por qué no es un verdadero contemporáneo con un hecho absoluto o con la paradoja? ¿Por qué no lo es con el instante?

La tesis de Climacus es que ser contemporáneo inmediato no tiene ninguna ventaja para ser discípulo, porque su única ventaja es la facilidad para poseer la información histórica. Pero esta información nunca es completa y certera, no hay nadie plenamente informado sobre su realidad histórica, en ese sentido el conocimiento histórico no es absolutamente necesario, porque “solo una persona estará plenamente informada, a saber: la mujer de la que él nació.”²⁷⁵ Y por otro lado, el hecho de ser testigo de su circunstancia histórica no tiene -sin la fe- ningún significado concreto, por lo que el conocimiento histórico es en sí mismo indiferente.

El testigo histórico no tiene que hacer mayor esfuerzo para hacerse de la información histórica, porque depende de su propia temporalidad, no de su propio

²⁷³ *Idem*, SV IV 228-229 [KW VII 64] (74).

²⁷⁴ *Idem*, SV IV 231 [KW VII 66] (76).

²⁷⁵ *Idem*, SV IV 225 [KW VII 59] (70).

trabajo de comprensión. De tal forma, que la comprensión por el dato histórico no nos ayuda a comprender nada y además es incierto, luego entonces es como si fuera nada, no basta ser testigos para ser contemporáneos. Como nos dice Climacus:

todo hecho histórico es solo un hecho relativo y por ello es normal que el poder relativo del tiempo, decida el destino relativo del hombre respecto de la contemporaneidad, porque más no contiene y únicamente la puerilidad o la necedad podrían supervalorarlo hasta lo absoluto.²⁷⁶

Para mostrar esto Climacus nos ayuda poniéndonos en situaciones imaginarias -que pueden ser efectivamente reales en nuestro propio tiempo- pero que son solo eso, posibilidades, es decir ocasiones estéticas. Así, las posibilidades de ser contemporáneo inmediato y no por ello discípulo, es decir, verdadero contemporáneo son:

- a. La imagen del cronista, de aquel “contemporáneo que hubiese reducido hasta el mínimo su sueño para seguir a aquel maestro, que fuera tras de él de una manera tan inseparable como el pececito y el escualo; (...) de tal manera que conociera los más minuciosos movimientos del maestro (...) ¿Sería este contemporáneo su discípulo? De ninguna manera.”²⁷⁷ Este contemporáneo puede ir ahí y verlo día y noche, tener una imagen vívida de su paso por el mundo, un conocimiento específico de sus movimientos y detalles, pero este hecho absoluto, sería solo un acontecimiento histórico. Como aquel que vivió en los tiempos de la revolución francesa y pudo ver con sus ojos, su descripción y representación quedan reducidos a la posibilidad de percibirlo en un contexto específico. Luego entonces, el saber de este contemporáneo es solo un saber de lo acontecido.
- b. El segundo tipo de contemporáneo inmediato es el que podríamos llamar contemporáneo socrático, es aquel que

se preocupara solo de la doctrina dictada ocasionalmente por aquel maestro, si cada palabra salida de su boca hubiese sido para él más importante que el

²⁷⁶ *Idem*, SV IV 262 [KW VII 99] (103-104).

²⁷⁷ *Idem*, SV IV 225 [KW VII 59-60] (71).

pan cotidiano (...) si se reuniera con ellos para hacer la interpretación más fiel a su doctrina ¿sería un discípulo? De ninguna manera.²⁷⁸

Este contemporáneo solo lo es con su doctrina, por lo que el maestro y su existencia histórica son solo una ocasión para la comprensión de sí mismo en la doctrina, el saber sobre el maestro será un saber accidental.

Entonces, el conocimiento meramente histórico del maestro o termina en una indiferencia concreta, es decir, en un puro saber de su acontecer sin mayor trascendencia o en una ocasión para comprenderse a sí mismo, en la eternidad de las ideas o de la doctrina, pero sin el maestro. Esto significaría que el hecho se está tomando solo como un hecho eterno, por lo que entonces, no habría ningún tiempo, el tiempo sería una ilusión sin mayor trascendencia e importancia “Pero el hecho absoluto es a la vez histórico. Si no prestamos atención, todo nuestro discurso será reducido a nada, porque solo hablaríamos de un hecho eterno.”²⁷⁹

Que el conocer histórico sea indiferente significa que le es indiferente si es Dios o no, lo que importa es lo que puede conocer o describir de su acontecer en su propio tiempo. Es un contemporáneo que solo puede representar una figura que se manifiesta inmediatamente, pero la figura era la de siervo, luego entonces, no hay manera de representar la figura de Dios en su figura inmediata, es una contradicción, no se puede representar directamente. Y si nos quedamos con el puro conocer histórico creeríamos que eso de ser Dios es un engaño.

La contemporaneidad inmediata tendría ventaja sobre cualquier otro si la magnificencia de lo que fuera contemporáneo era absolutamente de naturaleza inmediata, como la idea de las crónicas de unas viejas bodas imperiales²⁸⁰ o podríamos decir en nuestros tiempos, como la asistencia a las bodas de los reyes de Inglaterra o a todo tipo de acontecimientos donde su magnificencia solo reside en su manifestación inmediata. Pero, como dice Climacus “si la magnificencia fuera distinta, de modo que no fuera inmediatamente visible ¿de qué serviría ser contemporáneo?”²⁸¹ Este contemporáneo, luego entonces, carece de algo que le hace comprender el instante, eso que falta es la fe.

²⁷⁸ *Idem*, SV IV 225 [KW VII 60] (71).

²⁷⁹ *Idem*, SV IV 262 [KW VII 100] (104).

²⁸⁰ *Cfr. Idem*, SV IV 230-231 [KW VII 66-67] (76).

²⁸¹ *Idem*, SV IV 231 [KW VII 66-67] (76).

Por otro lado, el contemporáneo socrático, solo lo sería con las ideas y la doctrina, y el maestro existencialmente hablando, sería una ocasión de recuerdo, pero no tendría significado su existencia propiamente. Digo contemporáneo socrático, porque en la idea de lo socrático, como hemos dicho, no hay instante, solo un momento de ocasión en donde no se le debe nada al maestro porque el discípulo ya posee la condición y la verdad, y el maestro solo ocasiona que lo comprenda en sí mismo.

En el primer caso es como no reconocer a Dios en Cristo y solo verlo como un hombre, en el segundo caso, es ver a Cristo solo como el mensajero de Dios o como un apóstol más, pero no como Dios mismo. En uno y otro, la contemporaneidad inmediata está carente de algo, algo que no posee la inmediatez del acontecer o la eternidad de la idealidad, sino que solo es dada por la propia paradoja que es Cristo, como Dios y hombre singular en el tiempo, que es la fe. Porque este hecho es absoluto, y como tal es una contradicción con el tiempo,

si aquel hecho es un hecho absoluto o, para determinarlo todavía con mayor exactitud, es lo que hemos propuesto, entonces es una contradicción que el tiempo haya podido dividir la relación del hombre con él, es decir, dividir en sentido decisivo. Lo esencialmente divisible por el tiempo no es *eo ipso* absoluto, porque de ello se seguiría que el propio absoluto es un *casus* en la vida, un *status* en relación con otro, mientras que lo absoluto, aunque declinable en todos los *casibus* de la vida, permanece siempre idéntico en una relación indivisible con otro, y es siempre un *status absolutus*.²⁸²

Falta poder tener la capacidad que da la fe de ver esta relación de lo histórico y lo eterno en un hecho en el tiempo, como dice Climacus, mientras lo eterno y lo histórico se hallan fuera el uno del otro lo histórico es solo una ocasión, porque la fe es acción en el ser del devenir.²⁸³

Esto que falta, que no se posee en la inmediatez o en la eternidad, es la fe:

esta relación no se expresa con fábulas y golpes de trombón, sino solamente una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja, y precisamente la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno.²⁸⁴

²⁸² *Idem*, SV IV 260 [KW VII 99-100] (104).

²⁸³ *Cfr. Idem*, SV IV 226 [KW VII 60] (71).

²⁸⁴ *Idem*, SV IV 226-227 [KW VII 61] (72).

La fe no es un conocimiento exclusivamente del dato histórico, no es un conocimiento inmediato como pretendía Hegel²⁸⁵, ni es un conocimiento solo de lo eterno, la fe es un conocimiento de lo eterno en el tiempo, como dice Climacus “la fe y lo histórico se corresponde mutuamente de manera plena.”²⁸⁶

Este hecho es absoluto y absolutamente decisivo, porque es una condición de comprensión dada en el tiempo mismo por el devenir de lo eterno en tiempo, de Dios en un hombre singular; porque es en ese instante donde se revela la verdad, pero su revelación tiene que ver esencialmente con su forma de existir, por lo que su doctrina está esencialmente ligada a su forma de siervo e invitante en el mundo. Por ello como siervo que busca el amor del discípulo y como invitante-siervo que invita a amar al discípulo, se revela en un tiempo que se dirige a cada uno en singular, “para ti” por lo tanto en su presente.

Por ello dirá Anti-Climacus, que le es esencial su no reconocimiento directo, ya que si lo fuera retornaríamos a lo socrático o sería relativo al tiempo, y por ello la misma condición para comprender es dada en ese instante, como pasión paradójica de la razón de que para saber la verdad, debe aniquilarse a sí misma y ver con los ojos de la fe literalmente.

La razón entonces debe ser despedida para dejar entrar a la fe, esto indica, en conclusión, para Climacus, que la fe no es ni un conocimiento²⁸⁷, ni un acto de voluntad (en sentido hegeliano de ser determinada por una condición racional)²⁸⁸,

²⁸⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 282 [KW VII 10].

²⁸⁶ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 262 [KW VII 99] (104).

²⁸⁷ Cfr. *Idem*, SV IV 227, 247 [KW VII 62,83] (72, 90). En este punto hay una divergencia entre la traducción al inglés, de los Hong, y al español, por Larrañeta, del término danés *Tro* que valdría la pena señalar para no caer en malentendidos y al mismo tiempo señalar la complejidad del acto de fe. En inglés se traduce por *belief* y no por *faith*. Los Hong han decidido en este segmento de *Migajas filosóficas* especificar que la palabra danesa que Kierkegaard utiliza no es la fe como la gracia de Dios. Sin embargo, Rafael Larrañeta ha traducido ambas por fe. La traducción de los Hong, probablemente es más precisa al querer enfatizar que es la fe en cuanto el acto de libertad del individuo. Sin embargo, la elección de Larrañeta me parece adecuada en castellano, porque decir creencia se puede malentender que el acto del cual habla Kierkegaard es el de creer en cualquier tipo de realidad, como cualquier tipo de creencia en general e indeterminada, en cambio decir fe, se entiende que es un acto de creer por libertad ante el hecho absoluto de Cristo. Por lo que he elegido tomar el sentido de fe en castellano como lo hace Rafael Larrañeta. La complejidad es que la fe es un doble movimiento: por un lado es un Don de Dios y por otro es un acto de libertad del individuo ante el Don de Dios. La fe es un acto interpersonal que responde a una llamada específica y no a cualquier tipo de persona o de imagen. Cfr. Howard V. Hong and Edna H. Hong “Notes” en Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. (tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, p. 311, nota 42.

²⁸⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 227 [KW VII 62] (73). Aquí fe si está en inglés como *faith*.

sino una pasión feliz (contrapuesta a la duda y el escándalo)²⁸⁹ como ya ha dicho, un milagro²⁹⁰, un acto de libertad²⁹¹, el sentido del devenir.²⁹²

La fe es entonces la condición de toda verdad existencial, por la que aquello que ha devenido, se sabe como devenido y no como algo que es, es decir, como un hecho absoluto, eterno que se hace histórico. Pero que se sabe devenido no abstractamente, sino en concreto en mi propia decisión, por lo que se vuelve interioridad. O para decirlo en términos de Climacus, por la fe lo que “es” se sabe devenido, se sabe como sucedido y en ese sentido, la fe es un sentido del presente de todo evento en el tiempo de forma personal e incommunicable y que se experimenta como pasión. Donde lo presente no es la esencia de algo, sino que “ha sido” y por ello “es”, su ser es presente.

¿Por qué la fe no es un conocimiento y una voluntad? Pero a la vez ¿la fe es algo dado como condición de comprensión y es un acto de libertad? ¿Cómo entonces es que la fe es un acto de libertad, pero que ha sido dada en el instante y al mismo tiempo es una pasión, por la cual ocurre la relación con la paradoja?

De principio Climacus nos dice que “todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico.”²⁹³ El problema del conocimiento es que tiene una naturaleza de exclusión de los contrarios necesariamente, lo eterno y lo histórico en dos sentidos: Primero, en el sentido de que no se puede atender simultáneamente a lo que alguien dice o predica como doctrina y que es eterno, con su existencia en el tiempo. Y segundo, no puede comprender simultáneamente el que algo que “es” haya venido a “ser”, es decir, el conocimiento excluye de antemano que lo que conoce ha devenido, en otras palabras, en la naturaleza del conocer no cabe la existencia como tal.²⁹⁴

En el primer sentido, dice Climacus, es como cuando al ocuparme de la doctrina de Spinoza, en ese momento no me estoy ocupando de su existencia

²⁸⁹ Cfr. *Idem*, SV IV 248 [KW VII 84] (91). Incluso en *Temor y temblor* nos dice que “la fe es la pasión más grande del hombre” Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 167 [KW VI 122] (103) Véase también la nota en *Idem*, SV III 93 [KW VI 42] (34)

²⁹⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 230 [KW VII 65] (75).

²⁹¹ Cfr. *Idem*, SV IV 247 [KW VII 83] (90).

²⁹² Cfr. *Idem*, SV IV 248 [KW VII 84] (91).

²⁹³ *Idem*, SV IV 227 [KW VII 62] (72).

²⁹⁴ Esto ya lo ha dicho anteriormente Climacus de cómo lo que se puede demostrar es lo que algo es, pero no que ha llegado a ser en el sentido de devenir de *Tilværelse*.

histórica, y si me ocupo de su existencia histórica, dejo de ocuparme de su doctrina. Es la esencia misma de la relación socrática, como lo ha venido desarrollando Climacus, en la cual la existencia del maestro es solo la ocasión para que el discípulo que ya tiene en sí la condición de comprenderse a sí mismo, se comprenda, de tal forma que puede prescindir del maestro. Así es cuando aprendemos la doctrina de Spinoza, como seres humanos y con semejanza en las condiciones racionales, podemos ocuparnos de la doctrina, en la cual nos comprendemos a nosotros mismos, como seres racionales, y la existencia concreta de Spinoza es accidental a esta comprensión, no es necesaria, ni importante.

En el segundo sentido, lo que Climacus plantea es que el que algo haya venido a la existencia, devenido en el tiempo, no es algo que pueda comprenderse por las conclusiones del conocer, el conocimiento histórico no se da por el conocer propiamente.

Porque el conocer se constituye por relaciones de necesidad entre sus premisas hasta llegar a la conclusión. Y “lo pasado no es necesario, puesto que ha devenido; no se hizo necesario por el hecho de devenir (sería una contradicción) y todavía se hace menos necesario por la concepción de alguien.”²⁹⁵

El pasado es propiamente lo histórico, el pasado es lo que ha devenido, porque lo que ha devenido mantiene, dice Climacus, una duplicidad con el tiempo, porque después de haberse hecho presente subsiste como pasado.²⁹⁶ Pero el hecho de haber sucedido realmente y permanecer como pasado es también su propia incertidumbre, lo que impide que se comprenda como algo que ha existido siempre. Luego, entonces, si lo que se conoce históricamente es el pasado y éste siempre implica una contradicción de incertidumbre y certeza, como lo que ha devenido, ningún hecho pasado guarda una relación de necesidad con quien lo conoce o con el presente, por lo que el propio conocer no puede comprenderlo, requiere de otra condición para comprenderlo.

Solo puede comprenderse en la relación de su propia contradicción, el pasado es así paradójico “Solo en esta contradicción de certeza e incertidumbre, que es el *discrimen* de lo devenido y en ese sentido de lo pasado, ha de ser comprendido

²⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 242 [KW VII 79] (87).

²⁹⁶ Cfr. *Idem*, SV IV 242 [KW VII 79] (86)

el pasado.”²⁹⁷ Es decir, la contradicción entre lo que “es” y “que sea”; el conocer sabe lo que “es” más no “que sea”, y el pasado es la unión de estos contrarios, por lo cual se requiere de algo que no es el conocer, de una resolución de creer que “ha venido a ser” y esto es la fe.

Además de esto, “la fe no es un acto de voluntad, porque todo querer humano está operando siempre y únicamente dentro de la condición.”²⁹⁸ Climacus está comprendiendo aquí la voluntad como ese querer que requiera un criterio o una finalidad para poder querer, luego entonces, ¿cómo podrá querer si no tiene la condición para comprender que Cristo es Dios y hombre individual? Si puede comprender algo es socrático, es decir, se comprende a sí mismo en relación a las condiciones que ya posee, pero la fe es una condición que nos hace querer como Dios quiere. Climacus, para no volver a lo socrático, supone que no se posee esa condición y por tanto ese querer no servirá de nada hasta tener la condición adecuada que es la fe.

En otro sentido, si no se poseyera la condición bastaría ser contemporáneo inmediatamente para saberlo y quererlo, pero el hecho es que aún en la contemporaneidad inmediata ni se sabe ni se quiere, lo que significa que no es ella, ni en nosotros, donde reside la posibilidad de comprender y de querer, sino en la relación con el instante. Y por lo mismo, el instante, que es a lo que quiere llegar Climacus, es de tal naturaleza que no se deja encasillar al conocimiento histórico e inmediato, ni se deja reducir al conocimiento de lo eterno, o a la voluntad de los criterios humanos, sino que siempre permanece con la posibilidad de que todo ser humano, en todo tiempo la comprenda y quiera, si al ponerse en relación con el instante recibe la condición por ello. No es la autoridad de la racionalidad o el querer de alguien quien determina su comprensión o su relación con la paradoja, sino el instante mismo; es decir, la presencia misma de Dios que da la condición haciéndose hombre como todo hombre en la figura de siervo e invitante, es decir, en la relación dialógica.

Como nos dice Climacus:

el maestro mantiene por tanto, firme y constantemente la fe. 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 la paradoja, el instante. (...) la contradicción está en que reciba en el

²⁹⁷ *Idem*, SV IV 242 [KW VII 79] (86-87).

²⁹⁸ *Idem*, SV IV 227 [KW VII 62] (73).

instante la condición, la cual, por ser condición para entender la verdad eterna, es *eo ipso* una condición eterna. Si es de otra manera, nos situamos en el recuerdo socrático.²⁹⁹

El argumento es como sigue, para que el maestro sea quien de la condición tiene que ser alguien absolutamente diverso al hombre, como dice Anti-Climacus hay una diferencia abismal (*chasmic*) entre el hombre y Dios³⁰⁰. Pero por otro lado, no puede darle al hombre la posesión de la condición si no es semejante al hombre, por lo que tiene que hacerse hombre individual; luego entonces, la condición se da siempre en el choque con la contradicción de realidad paradójica, por ello se requiere de una condición, que le ayude a la razón a salir de sus propios criterios y a la voluntad a querer no en función de la racionalidad, sino de un criterio dado como pasión. Ahora bien, esto implica que para tener esta condición, se depende siempre de estar en relación con el maestro, no como Dios, no como hombre, sino como Cristo, en una relación eterna en el propio tiempo. Y por ello, esta condición exige una resolución, no un querer o un conocer, sino una resolución que supere a ambos, un acto de apasionada libertad, acto en el cual la verdad se da y se revela por la fe y en la fe, en la singularidad del individuo. De nuevo, por ello la situación de contemporaneidad (no inmediata) con la contemporaneidad absoluta de Cristo es la única manera de que así sea.

Para explicar esto Climacus realiza un argumento de reducción al absurdo sobre la contemporaneidad inmediata:³⁰¹

1. El contemporáneo inmediato tiene la ventaja de poder estar en el mismo tiempo, percibirlo y conocerlo inmediatamente, no se puede engañar.³⁰²
2. El contemporáneo inmediato creará a sus ojos.
3. Dios no se deja reconocer inmediatamente.
4. Luego entonces, el contemporáneo inmediato se engaña.³⁰³
5. El contemporáneo inmediato cierra los ojos que lo engañan para representarse a Dios a los ojos del alma.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 60 [KW XX 63].

³⁰¹ Esta es una estrategia de comunicación que Kierkegaard ha utilizado ya en varias de sus obras, como expresa muy bien el Dr. Luis Guerrero en su libro *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. Cfr. Luis Guerrero, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C., 1ª. Edición, 2004, pp. 83-85, 157-158.

³⁰² Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV [KW VII] (73, 88, 89).

³⁰³ Cfr. *Idem*, SV IV 228 [KW VII 63] (73).

6. Si puede hacerlo por sí mismo, es porque posee la condición, pero al abrir los ojos hallará una contradicción entre su representación interna y su forma de siervo, lo que lo turbará de nuevo.

7. La figura de siervo es esencial a Dios y no es ningún engaño.

8. Luego entonces, el contemporáneo inmediato se engaña.³⁰⁴

9. y por lo tanto, no posee ninguna ventaja.

En otras palabras, el contemporáneo inmediato no es un discípulo por la inmediatez, lo que significa que Dios no puede ser inmediatamente reconocible, pero, por otro lado, en su figura de siervo era esencial para reconocerle. Pero se le reconocía porque “Dios dio la condición al discípulo para verle y le abrió los ojos de la fe.”³⁰⁵ El discípulo lo es por creer que Cristo es hombre y Dios, y lo recuerda como tal y se lo representa como tal, no por causa de la representación, del recuerdo, de su querer o su conocer, sino por causa de la fe, de la condición que Dios le ha dado en el instante, y por ello mismo el discípulo se sabe que no ha sido la verdad.

La fe misma es un milagro y todo lo que sirve para la paradoja vale también para la fe. Pero a su vez dentro de este milagro nunca se suprime y eso significa que la condición eterna ha sido dada en el tiempo. Todo se relaciona socráticamente, porque la relación entre un contemporáneo y otro, supuesto que ambos sean creyentes, es totalmente socrática: uno nada debe al otro, pero ambos deben todo a Dios.³⁰⁶

Por lo tanto, la relación del discípulo con la paradoja solo ocurre en la pasión feliz que es la fe, y por lo mismo la fe tiene la característica de ser paradójica. Pero la fe no es efecto del conocer o de la voluntad humana, sino que es condición de comprensión y de querer por el devenir mismo de Dios en hombre, en la figura de siervo e invitante, por amor al discípulo, es una decisión de Dios. De ahí que al tener la fe comprendo al mismo tiempo que yo no era la verdad, y que sin el maestro soy nada.

La fe hace comprender el hecho como absoluto, es decir con los contrarios que la razón no puede incluir, como eterno e históricos en los dos sentidos: primero, donde su doctrina es su existencia, pues en su existencia no tendría la condición de comprender su doctrina, por tanto su presencia, su contemporaneidad es imprescindible para comprenderlo y serlo. Y segundo, este hecho como pasado-

³⁰⁴ Cfr. *Idem*, SV IV 228-229 [KW VII 63-64] (74).

³⁰⁵ *Idem*, SV IV 229 [KW VII 65] (75).

³⁰⁶ *Idem*, SV IV 230 [KW VII 65-66] (75).

presente, como algo devenido en pasado, que es por la fe, y no lo es porque concluya en él por una conciencia histórica. De tal forma, que la fe como dada es condición y exige una resolución ante la distancia del tiempo, decisión de superar la duda de la incertidumbre de lo que ha sido: de que ha devenido.

La fe es dada como decisión de Dios para que el individuo pueda comprender la verdad una vez que éste ha sido consciente de que no es la verdad, que lo ha perdido todo. Dios así, exige e invita a elegir la fe, es decir, a elegir ser elegido por Dios, elegirse en el amor. Por eso Kierkegaard ha dicho que elegirse a sí mismo significa recibirse a sí mismo.³⁰⁷

La fe no es conocimiento en la medida que la fe es el “órgano” del devenir y por ello un acto de libertad. El problema del devenir tiene que ver con la idea sobre el conocimiento del pasado como histórico, lo cual para Climacus es imposible que sea objeto del conocimiento, solo lo es para la fe.³⁰⁸

En otras palabras, un hecho es histórico en la medida en que es objeto de la fe, porque lo histórico es cabalmente el devenir. Lo histórico es el devenir, y lo histórico es el pasado³⁰⁹, por tanto la comprensión del pasado es la comprensión del devenir, y este es por libertad, pues devenir entendido como “el paso de la posibilidad a la realidad (...) y que se opera por la libertad.”³¹⁰

Su comprensión no reside en lo que es, sino en que ha sido, no en su esencia o contenido sino en su ser o existencia, es decir en su relación con la libertad que lo ha hecho devenir. Y de nuevo, esto no puede ser conocido o comprendido inmediatamente, por lo cual se requiere de otro sentido que sea del mismo tipo que el devenir, y este será la fe para Climacus.

2. La contemporaneidad como movimiento existencial de la fe.

Johannes Climacus ha desarrollado esto en el “Interludio” de su libro, el cual se ha considerado como una filosofía del tiempo³¹¹. El instante es devenir, y es devenir en dos sentidos: primero, lo es de Dios en hombre singular, y segundo, lo es del hombre en sí mismo, a imagen y semejanza de Dios. Por lo que el devenir

³⁰⁷ Vid. *Supra* nota 81.

³⁰⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 245-246 [KW VII 82] (89).

³⁰⁹ Cfr. *Idem*, SV IV 239, 242 [KW VII 75, 79] (84, 86).

³¹⁰ *Idem*, SV IV 237, 238 [KW VII 74, 75] (82, 83).

³¹¹ Cfr. Patricia Carina Dip, “Estudio Preliminar” en Søren Kierkegaard, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Tr. Patricia Carina Dip. Buenos Aires: Editorial Gorla, 1ª. Edición, 2007, p. 12 nota 9.

del hombre es el movimiento de llegar a ser un individuo singular en la existencia, lo que en *El concepto de la angustia* se conoce como el problema de la transición.

Ahora bien, esto quiere decir, que la contemporaneidad es el devenir sí mismo con el devenir de Cristo; el cual solo puede ser por medio de la fe, solo por medio de ella el pasado o el presente son presentes históricamente, es decir, en su devenir, lo que significa cabalmente el devenir como venir a la existencia³¹².

La tesis que estoy proponiendo es que la contemporaneidad verdadera es la que se realiza por el movimiento de la fe, que como acto de libertad en relación a lo que se me ha dado como condición, mueve la existencia del individuo de ser un mero hombre a un singular frente a Dios; o mueve al hombre a una relación presente con Dios, gracias a que ha venido, ha existido, en el tiempo. Entonces, el devenir, o la transición como le llama en *El concepto de la angustia*, son la forma de ser del instante, y la forma en que el instante se resuelve en la existencia del individuo singular. De tal forma que la contemporaneidad es comprensión de Cristo por la fe como histórico y al mismo tiempo es el movimiento existencial de existir de Dios y de existir del hombre como singular.

Por ello la fe no es conocimiento, porque la fe nos hace conocer el pasado como histórico, pero el pasado como histórico significa comprenderlo como devenir, es decir, no como algo que fue o es, sino como algo que está siendo en el momento de comprenderlo, en el que se hacen actuales y efectivas sus posibilidades en el presente del individuo y por tanto se hace contemporáneo.

Pero este devenir no se conoce inmediatamente ni para la percepción ni para la reflexión, sino por la pasión, resolución y milagro que es la fe. El planteamiento final es doble: por un lado reafirmar que ser discípulo, contemporáneo con Cristo, depende del instante y de su devenir y de hacernos contemporáneos con el

³¹² *Vid. Supra* nota 45. *Cfr.* Howard V. Hong and Edna H. Hong, "Notes" en Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. Tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985., p. 297 Nota 6. En esta nota los Hong han hecho notar que existencia en Kierkegaard tiene dos sentidos: uno ordinario, como lo que tiene una actualidad espacial y temporal, y uno especial, como el llegar a ser de algo cualitativamente. El primero referido con el término *Existenz* y el segundo con el término *Tilblivelse*. Este segundo viene de *blive til* que es el verbo llegar a ser, en inglés sería equivalente a *to be*. De tal forma que en la versión al español este término de existencia y su movimiento interno se refieren al significado del término *Devenir*. Este existir como lo dicen los Hong es la existencia propiamente en Climacus, como veremos, el devenir, es venir a la existencia, no en el sentido de que se actualiza la potencia en acto, sino de que cualitativamente hablando llegamos a ser de una forma o de otra por la relación personal ante las posibilidades de una decisión. No es lo mismo ser hombre sin llevar a cabo la relación que nos hace verdaderamente hombres. La existencia es esa relación con la verdad que se hace interioridad, esa reduplicación en el tiempo, donde lo presente puede volver a serlo como histórico, si sus determinaciones de posibilidad y realidad se repiten.

devenir mismo y segundo, que al mismo tiempo quiere decir que ese hecho absoluto nunca ha sido necesario, ni como pasado ni como futuro, sino que siempre ha sido libre. La contemporaneidad es la relación de la libertad del hombre con la libertad de Dios de amarlo.

Llegados a este punto quisiera aclarar que el énfasis de la contemporaneidad como contemporaneidad con Cristo es para Kierkegaard el sentido más alto, estricto e importante del movimiento de fe como respuesta del individuo a la interpelación de Dios en su historia, en su tiempo. Pero teniendo en cuenta otras obras de Kierkegaard, como *El concepto de la angustia* y *Temor y temblor*, podemos ver que la contemporaneidad puede tener diversos sentidos a éste, inclusive puede tener un sentido negativo. Pero todos tienen en común ser la relación de respuesta del acto del individuo por libertad a la irrupción de la eternidad (no necesariamente como Cristo) en su propio tiempo: como el pecado, el pecado original, el escándalo, el acto de Abraham. De esta forma se puede reforzar la idea de que la contemporaneidad en su sentido más pleno es la relación del individuo por libertad con la persona de Cristo que es Dios que ha devenido en el instante un hombre singular porque implica la posibilidad, precisa de redención, reconciliación, de plenitud de sentido y de los tiempos de forma personal.

Para poder comprender la estructura de la temporalidad de la fe en el instante debemos explicar tres cosas: primero, la idea del instante como el salto cualitativo para la síntesis de eternidad y temporalidad que es cada individuo, segundo la idea del devenir y la transición como una forma de ser del instante. Y finalmente, volver a la idea de la fe como comprensión del devenir del pasado como histórico.

2.1 El instante en la síntesis de temporalidad y eternidad.

Hasta el momento hemos hablado del instante como el devenir de Dios en hombre, pero este instante pretende constituir al hombre en su cualidad espiritual, por lo que en este apartado trataremos el instante como el devenir del individuo en síntesis de temporalidad y eternidad como es expuesto en *El concepto de la angustia*, haciéndonos la pregunta de ¿cuál es la constitución del hombre al hacerse contemporáneo con Cristo en el tiempo en su forma de maestro y salvador? Pues es en *El concepto de la angustia* –particularmente en el capítulo tercero- donde Kierkegaard aborda directamente y sistemáticamente el problema

del instante en cuanto expresa la síntesis de temporalidad y eternidad que constituye a cada individuo.

Kierkegaard aborda el tema del instante³¹³ a partir de tratar de explicar la condición existencial del hombre en su llegar a ser sí mismo como espíritu en el mundo y en el tiempo, es decir, el instante se comprende como el llegar a ser sí mismo propiamente de cada individuo singular, no de manera abstracta o por medio de la representación o la especulación, sino que el instante es el movimiento de cada individuo hacia ser sí mismo propiamente. Donde la angustia es el estado de apertura a la posibilidad de vivir el instante, de ser espíritu en el mundo y no solo un momento más que se está sucediendo, en palabras de Kierkegaard, “El instante existe tan pronto como queda puesto el espíritu.”³¹⁴

El instante se comprende a partir de la estructura antropológica, dinámica y abierta del hombre en su existencia, o más bien dicho, en el movimiento propio de su existencia, de su volcarse a sí mismo y ser propiamente sí mismo. Por lo que primero explicaré la estructura antropológica del hombre como una síntesis,

³¹³ Este planteamiento del instante en Kierkegaard es lo que ha influenciado directamente a pensadores como Heidegger para desarrollar su concepción del ser como tiempo -como ya hemos mencionado según Gadamer la concepción temporea del ser en Heidegger depende de Kierkegaard- De hecho Heidegger plantea que quien ha visto con mayor penetración el fenómeno existivo del instante es Søren Kierkegaard. Por lo cual en este apartado he creído conveniente hacer referencia al parágrafo 68 de la obra *Ser y Tiempo* como marco de referencia que ayude a comprender mejor el concepto y sirva de base para investigaciones futuras. En *Ser y Tiempo* Heidegger ha expuesto que para poder continuar con la interpretación temporea del *Dasein* –Vid. *Infra*. nota 373 la relación entre *Dasein* y *Tilværelse*- se debe comenzar con las estructuras en que se constituye la aperturidad en general que son: el comprender, la disposición afectiva, la caída y el discurso. En cuanto a la temporeidad del comprender un elemento esencial es el instante, pues éste es el presente propio del *Dasein*, en cuanto al llevar a cabo la resolución precursora, por un acto resolutorio, le corresponde un presente que no solo es traído de vuelta de la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y en el haber-sido Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002, parágrafo 68 a), p. 355. El instante [*Augenblick*] “significa la salida fuera de sí, resuelta, pero retenida en la resolución, por la que el *Dasein* sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse.” Hay que hacer notar de nuevo como he mencionado en la nota 10 que el término danés de instante significa literalmente lo mismo que el alemán, ese pestañeo de la mirada. Vid. *Supra* nota 49. Como dice el seudónimo autor de *El concepto de la angustia Vigilius Haufniensis*: “La palabra instante –en danés, se entiende- es una expresión figurada y, por consiguiente, no es tan fácil habérselas con ella.” Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 357 [KW VIII 87] (160) Ver tanto la nota 21 de la traducción en inglés en la edición de los Hong y la nota de la versión en español por Demetrio Rivero en la misma referencia aducida, donde se especifica que instante en danés *Øiblikket* proviene de componer la palabra de dos términos *Øiest* y *Blik*, literalmente parpadeo del ojo, pestañeo del ojo, ojeada.

³¹⁴ *Idem*, SV IV 358 [KW VIII 88] (163). Utilizo el término instante más que el de momento para hacer patente esta diferencia entre algo meramente temporal y la temporalidad en contacto con la eternidad, como constitutiva cualitativamente de la existencia del individuo como singular. Cfr. Begonia Sáez Tajafuerce, “Autorrealización y temporalidad en *El concepto de la angustia*”, en *El concepto de la angustia. 150 años después*. María García Amilburu (ed.) THÉMATA, Revista de Filosofía, Número 15, Sevilla, 1995, pp. 43-53. Ver en especial la nota 2.

segundo la angustia como posibilidad por libertad de ser esa síntesis, tercero la explicación del instante como la síntesis del hombre como eternidad y temporalidad, y cuarto como esto nos lleva a la idea de la síntesis como un movimiento de la fe en la repetición y la desesperación en Kierkegaard.

2.1.1 La existencia humana como una síntesis de eternidad y temporalidad.

Para Kierkegaard el hombre es “una síntesis de alma [psíquico] y cuerpo. Ahora bien una síntesis es inconcebible si los dos extremos no se unen mutuamente en un tercero. Este tercero es el espíritu.”³¹⁵ Este concepto se repite en toda la obra de Kierkegaard de diferentes maneras, por ejemplo en *La enfermedad mortal* dice:

un ser humano es espíritu. ¿Y qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis.³¹⁶

Esta formulación puede aclararse si seguimos una imagen que Kierkegaard utiliza para referirse a este movimiento de síntesis en *Temor y temblor*³¹⁷, y en “El equilibrio entre lo estético y lo ético”, y cuya explicación conceptual se encuentra tanto en *La enfermedad mortal*, como en *El concepto de la angustia*. Esta imagen nos dice que la existencia humana es como un gran baile, y los bailarines son aquellos que son libres, o más bien que están llegando a ser ellos mismos, a ser espíritu, que han tomado la vida en sus manos y han decidido no quedarse en los márgenes de la vida, han decidido llegar a ser, estar siendo y no ser solo unos espectadores de la danza de la vida.

Analicemos la figura del bailarín: todos bailan a su propio ritmo, si pudiéramos filmar este baile veríamos que a pesar de los límites y las reglas impuestas, cada uno tiene una manera única de bailar, y el conjunto completo del baile es la

³¹⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 315 [KW VIII 43] (90)

³¹⁶ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 127 [KW XIX 13] (35).

³¹⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 91-92 [KW VI 40-41] (32-33). Cfr. Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 227 [KW IV 252-253] (227) p. 133.

historia del baile, es la historia de la vida humana. Aunque la música se modernizara, aunque cambiaran las reglas o los modos, cada individuo que quisiera bailar, cada individuo que nace, debe bailar en las mismas condiciones que el hombre más primitivo o más avanzado.

Como nos dice Kierkegaard bajo el seudónimo de Johannes de Silentio en *Temor y temblor*:

según parece lo que le resulta más difícil a un bailarín es adoptar, de un salto, una postura determinada pero de forma tal que no se le pueda contemplar en dicha posición, pues en el salto mismo se da la postura. Quizás no exista un solo bailarín capaz de ello, pero nuestro caballero lo hace. Son muchos los que viven inmersos en los dolores y delicias de esta vida; son como aquellos que, en un baile, en lugar de bailar se la pasan todo el tiempo sentados. Los caballeros del infinito son bailarines y alcanzan altura. Con un salto se elevan y vuelven a caer, lo que constituye un espectáculo muy entretenido, digno de contemplar. Pero en el momento de tocar el suelo de nuevo, no pueden quedarse instantáneamente fijos en una posición, sino que vacilan durante unos segundos; ese vacilar demuestra que son ajenos a este mundo. (...) No es cuando se encuentran en el aire el momento de observarlos, sino cuando tocan el suelo, precisamente entonces: así se les reconocerá. Pero caer de tal manera que pueda parecer que a la vez están inmóviles y en movimiento, transformar en caminar el salto de la vida, expresar a la perfección lo sublime en lo pedestre, eso sí lo consigue el caballero y ese es el auténtico prodigio.³¹⁸

Si comprendemos que el bailarín, el caballero de lo infinito, es el yo, éste tiene varias posibilidades: primero, quedarse con los pies "totalmente en la tierra", segundo tenerlos "totalmente en el aire", y tercero tener un pie en la tierra y un pie en el aire, lo cual implica el movimiento constante. Lo que Kierkegaard nos dice es que aunque las dos primeras son posibilidades de la existencia humana, son en realidad maneras de no ser libertad, de no ser espíritu, son maneras de morir a ser sí mismo, de detener el movimiento³¹⁹. Veamos esta estructura de manera más detenida.

³¹⁸ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 91-92 [KW VI 40-41] (32-33).

³¹⁹ Es preciso aclarar –y como se irá explicando en el capítulo– que la idea de síntesis en Kierkegaard no es del tipo hegeliana como un tercer momento que niega la negación entre los contrarios y los asume en una nueva unidad mediante un proceso lógico. En Kierkegaard la síntesis es una unidad que mantiene siempre la tensión espiritual entre los contrarios, por lo que es significativo que la imagen usada por Kierkegaard sea la de una danza, pues el arte de la danza es poder mantenerse en movimiento constante, manteniendo la tensión entre los contrarios y no quedarse o caer en alguno de ellos. Por lo mismo esta forma de concebir la síntesis no implica que ella acontezca por un proceso lógico o por alguna mediación, sino solo por la decisión del individuo de relacionarse consigo mismo, es decir, de llevar a cabo las posibilidades a las que está llamado en su propia consciencia de ser espíritu. Con esto se remarca que la síntesis no está fuera del tiempo y del movimiento existencial.

¿Qué significa la imagen de los pies en la tierra? la tierra son todas nuestras condiciones finitas y necesarias, es decir aquéllas que nos limitan, y que no podemos cambiar, lo que nos ha sido dado y heredado, nuestro punto de conexión con la tradición, con el pasado, que ya está con nosotros, es el mundo, es nuestra corporeidad incluso. Es el mundo del tiempo, donde todo pasa y nada queda. Precisamente, es lo que nos dice Kierkegaard, quedarse en la tierra son las personas en el mundo que han preferido ser "muy realistas", por lo cual han preferido no arriesgarse a hacer ese camino al andar, y quedarse solo en el andén, vivir de acuerdo a sus límites y a sus necesidades, sin poder ver más allá de su propia nariz. Quedarse aquí es lo que Anti-Climacus llama desesperación de la finitud o de la necesidad:

carecer de infinitud es desesperada limitación y estrechez. (...) es carencia de originalidad, o que uno se ha despojado a sí mismo de su originalidad primitiva, habiéndose en el sentido espiritual, castrado. (...) sin atreverse ya a tener fe en sí mismo, encontrando muy arriesgado lo de ser uno mismo.³²⁰

Quien se ha decidido por esta primera posibilidad de existencia es el hombre que vive conformado a ser como los demás, estrechado y limitado, que vive en la multitud. O que todo lo que le ocurre es eso, una ocurrencia, algo que le viene siempre de fuera hacia dentro y que le determina inexorablemente, como los fatalistas, los escépticos o los triviales. Lo que este tipo de hombre ha hecho en realidad, es elegir "no-ser", es como diría Erich Fromm escapar de su libertad, del baile y dejar su libertad en manos de otros o de otras entidades impersonales, este es el mundo de las masas, el mundo de la multitud. Como dice Anti-Climacus:

el hombre que está así desesperado puede vivir a las mil maravillas en la temporalidad y ser un hombre en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto, ocupándose siempre en toda suerte de proyectos terrenos. (...) semejantes hombres hacen gala de sus recursos, amontonan dinero, realizan sensacionales hazañas mundanas, son artistas de la previsión, etc., etc., e incluso quizá pasen a la historia, pero no son en modo alguno sí mismos.³²¹

En efecto todos estamos en este mundo real finito, el cual no carece de valor, peor la existencia humana no se reduce a quedarse determinado por él y

³²⁰ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 146-147 [KW XIX 33-34] (62-63).

³²¹ *Idem*, SV XI 147 [KW XIX 35] (65).

clausurar las posibilidades de nuestra humanidad. Esto significa que la libertad no es simplemente elegir entre dos cosas finitas, porque esto lo hace todo hombre de mundo, cualquier hombre de negocios tiene que elegir entre una inversión u otra, pero puede ser así sin ser sí mismo, sin ser libertad, porque en realidad no se involucra con lo que invierte como ser humano. Por ello quedarse en la tierra también significa todo aquél que en esencia ha perdido la fe, es decir, ha decidido no tener mayores posibilidades y ha entregado su yo a una instancia que considera determina necesariamente su existencia, este es el caso, para Anti-Climacus de los triviales, los burgueses o los fatalistas.³²²

¿Qué significa la imagen de tener los pies en el aire? El aire son todas nuestras condiciones infinitas y posibles. Es el mundo de los sueños, de la fantasía que hace posible nuestra capacidad reflexiva, de imaginar muchos mundos posibles, alternativas, muchos caminos por andar que aún no han sido andados. Son nuestros proyectos de vida, que trascienden los límites, donde el tiempo no pasa, es la eternidad de nuestra alma, pero que aun es nada.

Así, lo que es posible es nada mientras es posible, y lo es en varios sentidos: primero porque lo que podamos imaginar es nada mientras solo es imagen o fantasía. Segundo, porque nada ni nadie nos garantiza que eso suceda, y tercero porque aún cuando pensándolo bien y tomando una decisión, siempre tenemos frente a nosotros la posibilidad de la muerte que nulifica todos nuestros anhelos. Entonces, así como hay alguno que ha optado por quedarse en la tierra, así también hay individuos que se han emborrachado con sus fantasías y han hecho de su conocimiento, su voluntad o sus sentimientos, puras ilusiones. Por ejemplo, los sentimientos fantásticos son los sentimentalismos, el conocimiento fantástico son las pretensiones de conocerlo todo y la voluntad fantástica es proponerse proyectos y proyectos, o promesas y promesas, pero que carecen de puntos de partida y/o de llegada, esto es de límites. De hecho quedarse en el aire es carecer de tierra, y quedarse en la tierra es quedarse sin aire. En una es falta de tren de aterrizaje, en la otra es una asfixia. El individuo que se queda en el aire se vuelve imaginario, es nada tanto como lo es la pura posibilidad. No puede ver el camino de regreso, es un evasivo o un paranoico. Como nos dice de nuevo Anti-Climacus:

³²² Cfr. *Idem*, SV XI 152-154 [KW XIX 40-42] (72-73).

la desesperación peculiar de la infinitud sea lo fantástico, lo ilimitado (...) lo fantástico es en general aquello que transporta al hombre de tal manera hacia lo infinito, que no hace sino descaminarle todo lo que puede lejos de sí mismo (...) el yo se va evaporando hasta no ser más que una sensibilidad impersonal (...) el yo lleva así una existencia fantástica dentro de una infinitización abstracta o en medio de un abstracto aislamiento, siempre faltándole su mismidad.³²³

El que se ha quedado en el aire es aquel que en el dinamismo de su espíritu, como generación de posibilidades, no tiene límites y no ve ninguna necesidad de realización de ellas, mas bien dicho, se queda en el mundo donde él es absoluta libertad, dueño y señor de todo lo posible. Pues lo posible es la relación del individuo consigo mismo, el mundo y los otros, pero proyectada espiritualmente, es decir, fuera de las condiciones inmediatas ya establecidas de la existencia, en el mundo donde aún nada se ha realizado ni requiere de su realización, el yo aquí se hace irreal porque no reconoce su sitio ni a donde debe regresar, como dice Anti-Climacus: "Es indudable que en lo posible caben todas las posibilidades. Esta es la razón de que el yo pueda extraviarse de mil maneras por los derroteros de la posibilidad."³²⁴

¿Qué es la figura de la síntesis de tener un pie en la tierra y uno en el aire? Bajo esta figura Kierkegaard nos ha expuesto las condiciones humanas que están presentes en el devenir de todo individuo, pero quedarse en alguna anulando la otra es hacerse inhumano, es elegir el "no-ser", es aniquilar la posibilidad de ser sí mismo o del yo.

El yo nos dice Kierkegaard en *La enfermedad mortal* es una síntesis de las dos por sí misma:

el yo está formado de infinitud y finitud. Pero esta síntesis es una relación y, cabalmente, una relación que, aunque derivada, se relaciona consigo misma, lo cual equivale a la libertad. Mas la libertad es lo dialéctico dentro de las categorías de posibilidad y necesidad.³²⁵

Llegar a ser sí mismo, ser libertad, implica salir de sí mismo y regresar a sí mismo, y entablar esa relación conmigo y con los otros para hacerse concreto:

³²³ *Idem*, SV XI 143-146 [KW XIX 30-32] (60-62).

³²⁴ *Idem*, SV XI 150 [KW XIX 37] (68).

³²⁵ *Idem*, SV XI 142 [KW XIX 29] (57).

lo que ha de llegar a hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél.³²⁶

Por eso la libertad no puede quedarse estática, la libertad no es algo que sea por un acto de una vez y para siempre. Por eso no se reduce a ser la simple liberación de algunas cadenas, pues inclusive aunque existieran, no cambiaría el hecho de ser bailarines. Podríamos tomar como ejemplo la experiencia que Viktor Frankl³²⁷ nos narra de su vida en los campos de concentración nazi; pues ahí no había la posibilidad de liberarse y aún ahí tenían que elegir el cómo ser sí mismos con todo y esas condiciones, una y otra vez, todo el tiempo. La manera de elegirse determinaba la sobrevivencia en el campo mientras este duro.

Por ello la existencia es una danza, que no termina de danzar, este caballero, este yo que se realiza en la síntesis, es el bailarín como la imagen de la realización de sí mismo, es decir de la vida ética de un individuo, como nos dice Kierkegaard en “El equilibrio entre lo estético y lo ético” :

el que vive de manera ética (...) Sabe que hay en todas partes un espacio de danza, que hasta el hombre más humilde tiene el suyo, que su danza, si así lo quiere, puede ser tan bella, tan llena de gracia, tan mímica, tan emotiva como la de aquellos a quienes les fue asignado un lugar en la historia. Esa destreza de esgrimista, esa agilidad es propiamente la vida inmortal de lo ético.³²⁸

Este es el significado de ser una relación que se relaciona consigo misma, de ser síntesis, espíritu o yo, es precisamente lo que relaciona lo infinito con lo finito, lo temporal y la eternidad en la temporalidad, en una unidad personalísima y única que trasciende cualquier sistema y predicción, aún cuando estas existieran de hecho. Como nos dice Anti-Climacus:

el yo (*κατά duvαμίv*) es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En tanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos ante una posibilidad. (...) Hacerse uno a sí mismo es precisamente un movimiento en el sitio. Devenir

³²⁶ *Idem*, SV XI 142 [KW XIX 30] (59).

³²⁷ Cfr. Viktor E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*. Tr. Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti Herrero. Barcelona: Herder, 2004.

³²⁸ Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 227 [KW IV 252-253] (227)

significa en general un cambio de lugar, pero devenir uno sí mismo equivale a un movimiento sobre el terreno.³²⁹

Así para Kierkegaard, aunque la humanidad progrese, cada individuo para llegar a serlo tiene que elegir entre entrarle o no al baile, entre ser o no ser espíritu a cada momento. Lo que nos jugamos entonces en cada decisión, es la libertad, que es “a la vez lo más abstracto y lo más concreto –es la libertad.”³³⁰ El no hacer la síntesis es morir en vida, es lo que Kierkegaard ha llamado desesperación.

2.1.2 La angustia como el estado de ánimo ante la posibilidad de la existencia como síntesis.

Ahora bien, este elegirnos a nosotros mismos, que implica llevar a cabo la relación de síntesis a una nueva relación con nosotros mismos, hace que la libertad, el espíritu, aparezca ante nosotros como angustia. Pues, siguiendo la metáfora danzística, bailar significa saltar, el paso que permite regresar de lo infinito a lo finito, no es un pequeño trecho como dice el refrán popular, sino un verdadero abismo, donde siempre se está frente a la nada de nuestra propia posibilidad.

Esta es la angustia, que no es miedo, pues éste surge ante algo concreto, y la angustia es frente algo indeterminado, lo desconocido e incierto, es precisamente la conciencia de que somos libertad. Como dice Kierkegaard en *El concepto de la angustia*: “La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.”³³¹

Pero esta angustia que es natural a nuestra condición existencial no solo es paralizante, sino que nos indica la libertad como posibilidad, es decir, nos pone a nosotros mismo como posibilidad, nos pone abiertos hacia el futuro; luego entonces, tan malo es no tener angustia, porque no he sido consciente de ser libertad, como tan malo es dejarse dominar por la angustia, porque es quedarse en la mera posibilidad futura del llegar a ser uno mismo, o sea del bailar. Entonces, eso quiere decir que la libertad es también necesariamente el yo que

³²⁹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 148-149 [KW XIX 35-36] (66).

³³⁰ Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 192 [KW IV 214] (195) Esta libertad es lo que Kierkegaard cabalmente llama “sí mismo”.

³³¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 313 [KW VIII 42] (88).

se proyecta en el futuro (aire): “Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad hecha la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse.”³³²

Llegar a ser libertad, ser espíritu, ser síntesis, no es entonces una consecuencia prescrita por nuestras condiciones de posibilidad anteriores, porque se nos presenta como algo que irrumpe la continuidad de nuestro existir y que nos pone frente a frente con la realidad, nos pone en una especie de vacío el cual es tan atractivo, como lo es también agarrarse de lo ya establecido y no dar el paso, no irrumpir como individuo. De lo que no se puede escapar es de esa angustia, que mientras no se decide crece, y puede crecer a tal forma que el vértigo nos domine totalmente.³³³

2.1.3 La síntesis de eternidad y temporalidad del individuo singular.

Esta problemática existencial nos lleva finalmente al problema del instante como el modo temporal de ser del espíritu, al explicar Kierkegaard la existencia humana como la síntesis de lo temporal y lo eterno. Pero como Kierkegaard ha dicho anteriormente, si es una síntesis deberá haber un tercero, el problema es ¿cuál es este tercero? Este tercero es el instante, es decir, el instante es el modo en el tiempo con el cual se expresa la unidad dialéctica entre el espíritu y el tiempo.

Por lo que la existencia comprendida como esa síntesis del alma y cuerpo sostenida por el espíritu, se entiende en su horizonte temporal, como la síntesis entre lo eterno y lo temporal sostenida por el instante, luego entonces, el instante es el equivalente al espíritu en la síntesis.³³⁴ Precisamente a partir de la crítica a la categoría de transición en la *Lógica* de Hegel, Kierkegaard plantea la transición, esto es la relación entre posibilidad y actualidad, como un estado actual, real efectivamente de la libertad histórica y no como un elemento que relaciona dos conceptos. De aquí toda la reflexión que Kierkegaard hace en torno al “momento”

³³² *Idem*, SV IV 331. [KW VIII 61] (118).

³³³ En Heidegger podemos ver esta idea relacionada con el significado del comprender, que no es un nivel de conocimiento, y no es el conocimiento de un hecho: sino que “consiste estar en una posibilidad existencial. El correspondiente no-saber no reside en una carencia de comprensión, sino que debe entenderse como un modo deficiente del proyectarse del poder-ser. La existencia misma puede ser problemática. Pero para que su problematicidad misma sea posible, se requiere una aperturidad.” Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002, parágrafo 68 a), p. 353.

³³⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 358[KW VIII 88] (163).

como fue expuesto por Platón en el *Parménides*³³⁵ como algo puramente abstracto. En un largo pie de página Kierkegaard expone tres ideas en torno a la idea del “momento” en Platón y que no son precisamente el instante:

1. Para Platón el momento es una entidad (*ατοπον* [lo que no tiene lugar]) que reside entre el movimiento y el reposo sin ocupar ningún tiempo. Es una entidad mediadora o causadora de que el movimiento pase al reposo y el reposo pase al movimiento. El momento es entonces la categoría de la transición (*metabolé*)³³⁶ que no es ni movimiento ni reposo.
2. El momento es también la transición entre lo uno y lo múltiple, o de lo múltiple a lo uno, y en el momento no hay ni uno, ni muchos, no hay ni un ser determinado ni un ser combinado. Siendo que el momento es “una abstracción atomística silenciosa”.³³⁷
3. La consecuencia de tratar el momento desde esta forma abstracta es que surge la contradicción de que si el uno debe estar en el tiempo, éste se hace más viejo y más joven que sí mismo y que los muchos; sin embargo el uno debe ser, y así ser se define como: participación en una esencia o una naturaleza en tiempo presente. De aquí que el presente entonces signifique lo presente, y a su vez lo eterno y el momento. Este “ahora” reside entre lo “que fue” y lo “que será”, y el uno evidentemente no puede saltarse este “ahora” al pasar del pasado al futuro. Llega a hacer un alto en este ahora, no se hace viejo, pero ya es viejo³³⁸.

³³⁵ Es importante hacer notar la importancia de estas deliberaciones para la filosofía contemporánea puesto que según Gadamer por lo que respecta al problema del tiempo vale la pena regresar a este diálogo de Platón y ha sido Kierkegaard el primero que se detuvo seriamente en este pasaje. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*. Tr. Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 1ª. Edición, 1995, pp. 206, 207. Platón dice en el *Parménides*: “-¿Hay acaso esa cosa extraña en la que estaría en el momento que cambia? -¿Qué cosa? -El instante (*exaíphnes*). Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Porque no hay cambio desde el reposo que está en reposo ni desde el movimiento mientras se mueve. Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse.” Platón, “Parménides” en *Diálogos*. Vol. IX Tr. Ma. Esquer Santa Cruz. Madrid: Gredos, 1ª. Edición, 2ª. Reimpresión, 1988, p. 111. 156e. la indicación en este mismo lugar de la traductora es que este término es distinto al ahora, pues el ahora está en el tiempo y el instante no. Cfr. *Idem*, pp. 96-113. 151a-157d

³³⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 353 [KW VIII 83n.] (154n.)

³³⁷ *Idem*, SV IV 353 [KW VIII 84n.] (154n.)

³³⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 354 [KW VIII 84n.] (154n.)

Con esto Kierkegaard quiere mostrar cómo desde Platón existe una dificultad en el tratamiento temático del momento como una categoría metafísica, la cual ha sido ignorada por la filosofía hegeliana. La dificultad estriba en que el momento no tendría realmente ninguna existencia, sino solo en relación con la abstracción que podamos hacer de la propia transición. La transición es un estado para Kierkegaard, algo existente, y que pertenece a la esfera de la libertad histórica, pero donde lo nuevo siempre es dado gracias al salto, porque sino la transición se estructuraría por categorías cuantitativas.

Por lo tanto, para poder entender de nuevo esa síntesis, es decir el instante, lo primero que hace Kierkegaard es una reflexión sobre el momento, el tiempo y la eternidad, desde las categorías de la representación, llegando a la conclusión que desde la representación el momento es un espacio de tiempo sin contenido o es una eternidad sin posibilidades. De ahí que derive a la idea de que el momento, más ya como instante, tiene que ver con la reunión entre eternidad y tiempo, llevándonos al concepto de temporalidad.

Desde la representación del mundo el tiempo es una infinita sucesión que se divide en pasado, presente y futuro. Precisamente porque estas divisiones no son propias del tiempo en sí, porque la división solo es posible si en el pasar del tiempo pudiéramos encontrar un punto fijo. Pero el tiempo como sucesión de momentos o como suma de momentos es un puro pasar, un proceso, donde no hay punto fijo alguno. Aún así,

si se exige que esta división puede mantenerse, es debido a que el momento es espacializado, pero por eso mismo la infinita sucesión llega a un alto, porque la representación es introducida y permite que el tiempo se represente más que poder pensarse. Aún así, este no es un proceso correcto, porque aún para la representación, la infinita sucesión del tiempo es un infinito presente sin contenido.³³⁹

El presente no es un concepto del tiempo, solo como un infinito sin contenido, que es a la vez el infinito desvanecerse. Lo eterno, para la representación, por el contrario, es el presente, el término de una sucesión anulada, la eternidad así es lo infinito lleno de contenido presente.

³³⁹ *Idem*, SV IV 355 [KW VIII 85-86] (158). Este texto se ha traducido directamente de la edición en inglés con fines de mayor precisión en los conceptos.

Si en la representación el tiempo es infinita sucesión, lo eterno es la anulación de la sucesión y por ende lo presente, si el momento es aquello en el tiempo que es presente, luego entonces el momento es lo presente sin pasado ni futuro, tanto como una abstracción de lo eterno como aquello que tampoco tiene pasado, ni futuro. La consecuencia para Kierkegaard de esta concepción del momento, es que finalmente el momento no está presente de ninguna manera, porque al ser la anulación abstracta de pasado y futuro, no existe tal mediador entre pasado y futuro.³⁴⁰ Lo que lleva a concluir a Kierkegaard que el momento no puede ser una determinación del tiempo, puesto que la determinación del tiempo es pasar. Por eso la única determinación del tiempo, desde el tiempo mismo, sería el tiempo pasado. Pero, “si el tiempo y la eternidad se ponen en contacto, ello tiene que acontecer en el tiempo, y henos aquí ante el instante.”³⁴¹

Lo eterno para Kierkegaard es el espíritu, y el espíritu es libertad, el cual a su vez es la posibilidad de toda posibilidad, lo que hace posible que la relación natural del hombre se relacione consigo misma y por tanto se haga posible, se abra.³⁴² Por eso la eternidad en Kierkegaard no se entiende desde la representación como sucesión, como algo cuantitativo, sino como lo cualitativamente singular de cada individuo que se pone en el mundo como una relación personal y como posibilidad de apertura a todo horizonte comprensor de su totalidad, donde entraría Dios.

Así el instante, tomado desde su sentido figurativo, como ese parpadeo de la mirada, como aquel mirar que traspasa y trasciende el pasar del océano, es una designación del tiempo, pero del tiempo en el conflicto cuando es tocado por la eternidad, es decir, por el espíritu, por la posibilidad de un sí mismo.³⁴³ Por lo que el instante “no es propiamente un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad”³⁴⁴ es la primera reflexión de la eternidad en el tiempo, su intento de detenerlo. Es con el instante con lo que la historia comienza:

³⁴⁰ Cfr. *Idem*, SV IV 357 [KW VIII 87]. (160).

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Cfr. *Idem*, SV IV 361 [KW VIII 91] (167-168).

³⁴³ Cfr. *Idem*, SV IV 357 [KW VIII 87-88] (161). En este mismo pasaje Kierkegaard habla que lo que equivaldría etimológicamente al instante es lo que Platón llamó “lo súbito”, aunque éste lo relacionaba con lo invisible porque la eternidad y el tiempo estaban igualmente concebidos abstractamente. De la misma forma el término latino sería el *momentum* de mover, que por derivación expresa lo que meramente se desvanece. Cfr. *Idem*, SV IV 357 [KW VIII 87-88] (161-162). Vid. *Supra* nota 335.

³⁴⁴ *Idem*, SV IV 358 [KW VIII 88] (162).

el instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad –con lo que queda puesto el concepto de temporalidad- , y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Solo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.³⁴⁵

Esto quiere decir que el estar en el tiempo y la temporalidad no son la misma cosa, puesto que el tiempo sin más, no es más que una abstracción de la realidad existencial y del fenómeno de la temporalidad. La temporalidad así misma es en la medida en que es espíritu y tiempo a la vez, en otras palabras, el espíritu de cada individuo es temporalidad, pro estar en contacto permanente con el tiempo. Solo aquí empieza la historia, porque solo poniéndose el individuo como singular, como temporalidad, puede ocurrir la historia como la configuración de ese horizonte de sentido y de significación que se abre por los individuos. No es que exista un presente, pasado y futuro como tales, éstas son solo determinaciones abstractas y vacías de realidad alguna. En realidad es que en el momento del baile, de la decisión, de la elección de sí mismo el espíritu es puesto con todo y su contingencia, deviene y no meramente pasa, existe, no está, es individuo singular y no multitud.³⁴⁶

Si entonces el espíritu es lo eterno, y el espíritu al ponerse en el tiempo, se hace temporalidad, es decir abre la relación hacía el futuro, hacía el devenir, quiere decir que lo eterno, el espíritu está esencialmente relacionado con el futuro y con la posibilidad. Es más, para Kierkegaard el espíritu es esencialmente futuro:

el futuro significa en cierto modo mucho más que el presente y que el pasado, puesto que el futuro es en cierto sentido la totalidad de la que el pasado no es más que una parte [...] Esto se debe a que lo eterno significa primariamente lo futuro; o dicho con otras palabras, a que lo futuro es el incógnito en que lo eterno, inconmensurable con lo temporal, quiere mantenerse a pesar de ellos sus relaciones con el tiempo.³⁴⁷

³⁴⁵ *Idem*, SV IV 359 [KW VIII 89] (163).

³⁴⁶ Precisamente el ser multitud sería como lo que Heidegger ha expresado como el futuro impropio. Si bien, igual que en Kierkegaard el futuro se encuentra en la base del proyectante autocomprenderse en una posibilidad existensiva, como ese venir-a-sí-mismo. El futuro impropio se entiende como el proyectarse en medio y hacía aquello de lo que el *Dasein* se ocupa inmediata y cotidianamente, así “ocupándose, está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de sí o rehúsa.” Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002, parágrafo 68 a), p. 354.

³⁴⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 359 [KW VIII 89] (163-164).

De tal forma que es el instante y el futuro los que ponen el pasado. Por otro lado, para Kierkegaard “lo posible corresponde por completo al futuro”³⁴⁸ lo que significa que para la libertad lo posible es lo futuro, y para el tiempo lo futuro es lo posible, es decir, la temporalidad se define fundamentalmente en el futuro que corresponde a la apertura de posibilidades de la síntesis que debe llegar a ser el ser humano como espíritu.

Con estas ideas fundamentales Kierkegaard define la manera en que el instante puede ser comprendido, de los cuales solo el tercero es propiamente el instante:

si no existe el instante, entonces lo eterno es lo que queda hacía atrás, lo pasado. Es como cuando nos imaginamos a un hombre avanzando por un camino pero sin que diese un paso, por lo que el camino aparece detrás de él como la distancia recorrida. Puesto el instante pero meramente como *discrimen*, entonces el futuro es lo eterno. Puesto el instante, lo es también lo eterno y al mismo tiempo lo futuro que reaparece como lo pasado.³⁴⁹

Esto se comprende mejor si lo relacionamos con la estructura antropológica existencial manejada hasta el momento. Si la existencia humana es la síntesis de lo psíquico y lo físico, sostenidas por el espíritu; pero el espíritu es lo eterno, y la síntesis solo se da cuando la primera forma se da con la síntesis de lo eterno y lo temporal. Si lo eterno no se introduce no existe el instante o solo es un *discriminem*, una frontera, puesto que lo eterno, lo posible, la libertad, aparece solo como lo futuro.³⁵⁰ Como un espíritu soñando, pero precisamente cuando el espíritu está por realizar la síntesis como la posibilidad del espíritu, de la libertad,

³⁴⁸ *Idem.*, 91 SV IV 361 [KW VIII 91] (167)

³⁴⁹ *Idem.*, SV IV 360. [KW VIII 90] (165-166). Esta idea de lo futuro que reaparece como pasado es en cierto sentido lo que Heidegger llama propiamente instante como ese presente propio del *Dasein*, como ese éxtasis de sí mismo. Precisamente en la resolución precursora, donde “el presente no solo es traído de vuelta desde la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y en el haber-sido. Al presente retenido en la temporeidad propia y que por ende es un presente propio, lo llamamos instante [*Augenblick*].” Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002, parágrafo 68 a), P. 355. El instante tanto en Kierkegaard como en Heidegger aquí aparece como totalmente distinto al “ahora”, como el momento abstracto en el que algo llega a acontecer.

³⁵⁰ Esta es la idea misma de la determinación del futuro impropio en Heidegger, como un estar a la espera. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002, parágrafo 68 a), 354. Por ello mismo el comprenderse impropio que estaría en relación con este futuro impropio, no es un presente propio, sino un presente impropio del *Dasein* que Heidegger llama presentación. La presentación donde el *Dasein* no sale del todo de sí mismo, para ser el que siempre ha sido como poder-ser. Pero que sin embargo es la base para esperar propiamente.

en la individualidad, se expresa así misma como angustia, siendo así que el futuro se convierte en la posibilidad de lo eterno, la libertad, en la individualidad expresada como angustia.³⁵¹

Luego entonces, el devenir del individuo está en función de engarzar el tiempo con la posibilidad de su propio ser en el salto cualitativo de la libertad. Llegar a ser sí mismo por un lado es pasar de la nada de la posibilidad de sí mismo, a la actualidad de sí mismo. Pero esto no debe entenderse como un crearse o inventarse a sí mismo desde ningún referente, precisamente la idea de que la síntesis es temporalidad, implica que la referencia del llegar a ser sí mismo es la relación que entablamos con el propio pasado o la propia temporalidad que reside ya en nosotros, con el horizonte de sentido y significación.

Kierkegaard como pensador religioso, piensa que en último término la síntesis se da cuando es posible entablar la relación con aquél que ha hecho posible toda la relación, con ese tercero absoluto que es Dios, pero que además es él mismo el instante cuando ha devenido en Cristo. Lo interesante del planteamiento kierkegaardiano es que la estructura de la temporalidad requiere forzosamente una eternidad y un pasar, requiere un absoluto, requiere un referente -dirían los hermeneutas actuales- sin el cual no hay temporalidad o devenir alguno. Por eso este espíritu que vuelve sobre sí, es a la vez volver sobre su temporalidad y hacia la temporalidad, es decir, no puede llegar a ser sin esa relación dinámica.

2.1.4 El instante como movimiento apasionado de la fe.

Kierkegaard ha manejado la idea del instante, plasmando a su vez que la existencia humana es por ello una tarea,³⁵² una tarea donde se repite una y otra vez ese hacerse temporalidad, hacerse posibilidad y asumirse como abierto, como espíritu y libertad. Esta es la idea de la repetición que Kierkegaard menciona en esta misma obra³⁵³ y que trata de manera particular en su obra *La repetición*. En ésta se establece que la repetición no es de las condiciones o circunstancias que en el pasado nos produjeron un estado de satisfacción, la repetición es del espíritu mismo, de la apertura al futuro y a las posibilidades, lo que se repite una y otra vez es el sí mismo que estamos llegando a ser como

³⁵¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 360 [KW VIII 91] (91) (168).

³⁵² Cfr. *Idem*, SV IV 291 [KW VIII 18-19] (54-55).

³⁵³ Cfr. *Idem*, SV IV 289-291, 360 [KW VIII 17-18n, 90n] (49-52 nota, 164 nota).

libertad, por lo tanto nos enfrentamos siempre con nuevas posibilidades y con la irrepetibilidad de las experiencias humanas.³⁵⁴

Esto se muestra en la obra a través de la experiencia traumática del autor seudónimo llamado Constantino Constantius quien obsesionado por la posibilidad de la repetición intenta repetir las condiciones finitas de los eventos que más placer le produjeron y se da cuenta que de esa manera no es posible ninguna repetición, y cree así que no la hay de forma absoluta, como nos dice Constantino Constantius:

a la siguiente tarde fui al teatro Königstädter. La única repetición fue la imposibilidad de una repetición. Unter den Linden era insoportablemente polvoriento; cada intento de mezclarme con la gente y por lo mismo de tomar un baño humano era extremadamente decepcionante. No importa cuanto me cambiaba y me tornaba, todo era fútil. La pequeña bailarina que la última vez me había encantado con su gracia, quien, para decirlo de alguna manera, se encontraba en el borde de un salto, ya había realizado el salto. (...) Cuando esto se había repetido varios días, me volví tan furioso, tan cansado de la repetición, que decidí regresar a mi casa. Mi descubrimiento no era significativo, y sin embargo era curioso, puesto que había descubierto que simplemente no hay repetición y lo había verificado al haberlo repetido en todas las maneras posibles.³⁵⁵

A través de la obra el autor seudónimo decepcionado de que la repetición sea posible entabla un diálogo con un joven que se sentía culpable de haber enamorado a una mujer a la que no podrá corresponderle y está al punto de la desesperación. Constantino Constantius desde su decepción pretende aconsejarle medios para que ella se desprenda de él creyendo que es un seductor y renunciando a la posibilidad de amar de nuevo, pero a través de las cartas, el joven, mediante la lectura de Job se libera de su pena y del autor seudónimo, dándose cuenta que la repetición es posible, porque ésta es del espíritu y no de las satisfacciones, como dice el joven en su carta final:

³⁵⁴ “El amor-repetición es el único dichoso. Porque no entraña, como el del recuerdo, la inquietud de la esperanza, ni la angustiada fascinación del descubrimiento, ni tampoco la melancolía propia del recuerdo. Lo peculiar del amor-repetición es la deliciosa seguridad del instante.” Søren Kierkegaard, *Repetition. Venturing in Experimenting Psychology*. SV III 174 [KW VI 131] El mismo Heidegger habla de la repetición como el retorno al más propio sí-mismo del *Dasein*. De tal forma que este éxtasis hace posible que el *Dasein* pueda asumir resueltamente el ente que ya es. “en el adelantarse el *Dasein* se re-toma [*wiederholt*] [e.d, se re-pite] a sí mismo, adelantándose hasta su más propio poder-ser. A este modo propio del haber-sido lo llamamos repetición.” Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002, parágrafo 68 a), p. 356.

³⁵⁵ Søren Kierkegaard, *Repetition. Venturing in Experimenting Psychology*. SV III 208-209 [KW VI 170-171]

ella se ha casado (...) Soy yo mismo de nuevo. Aquí yo he tenido la repetición; puedo entenderlo todo, y la vida me parece más hermosa que nunca. (...) ¿No existe por tanto una repetición? ¿Acaso no obtuve todo doble? ¿Acaso no me obtuve a mí mismo de nuevo y precisamente de una manera que puedo tener un doble sentido de su significado? Comparada con tal repetición, ¿Qué es una repetición de las posesiones mundanas, que es indiferente a la cualificación del espíritu? (...) Aquí solo es posible la repetición del espíritu, aun cuando no sea tan perfecta en el tiempo como lo es en la eternidad, la cual es la verdadera repetición.³⁵⁶

Esto significa que ni en lo finito, ni en lo infinito la persona es sí misma y por sí misma, lo es en dependencia de una o de otra. Quedarse, como decía anteriormente, en la tierra o en el aire es quedarse sin temporalidad, sin instante, es no tener tiempo de vida y por lo tanto sin devenir. Es un ser que no quiere comprenderse a sí mismo, tener conciencia de sí, y por ello no se elige; los dos no tienen tiempo en realidad, pues no pueden tener ni pasado ni futuro, luego entonces han perdido su libertad, y eso equivale a decir que están muertos, pues la muerte es donde no hay tiempo, donde todo recuerdo es esperanza y toda esperanza es recuerdo, han decidido no elegirse y por ello no son elegidos, no se reciben a sí mismos, no se relacionan, son solo esa relación de alma y cuerpo, como cualquier ser viviente, pero no son una persona, un yo, no son libertad. Uno no lo es por exceso de esperanzas, y el otro por su ausencia, los dos son todo lo contrario a la libertad, son desesperados como dice Kierkegaard, no relaciones que se relacionan consigo misma y que se enfrentan a su contingencia, pues la desesperación es “ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir.”³⁵⁷

Morir en vida significa que el morir se transforma en algo que se vive, porque lo que quiere el desesperado es no hacer la síntesis, quedarse en lo infinito o lo finito, quiere olvidarse de sí mismo, pero como se da cuenta que esto es imposible pierde toda esperanza, esta perdida no aniquila su vida como el estar en este mundo, pero si aniquila la vida de su espíritu, esto es, la posibilidad de tener proyectos de vida y de elegirlos libremente determinándose a sí mismo de

³⁵⁶ *Idem*, SV III 253-254 [KW VI 220-221]

³⁵⁷ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 132. [KW XIX 18] (44).

forma cualitativa. Entonces, por un lado quedarse en lo finito, es vivir el morir de las esperanzas, y por otro, quedarse en lo infinito, es vivir el morir de la realización concreta de esas esperanzas. La vida auténtica es en la que las esperanzas lo son porque tienden a realizarse en lo finito, y por otro lado, el individuo trasciende lo finito y no se reduce a ello. En otras palabras, esta muerte en vida que es la desesperación es la muerte del movimiento del espíritu y por tanto de la posibilidad de toda repetición, como mencionaba en lo anterior el autor seudónimo de *La repetición* Constantin Constantius.

Por otro lado, dado que la desesperación es una expresión de la libertad puede ser también un camino para llegar a ser sí mismo. Puesto que la desesperación no es algo que acontezca de forma inherente a la condición del hombre cuando se hace consciente como lo es la angustia. La desesperación es elegida por el individuo, pues ante la dialéctica de lo finito y lo infinito, el individuo debe elegir entre quedarse en lo finito, quedarse en lo infinito o realizar el salto cualitativo que lleva a cabo la síntesis. Entonces la desesperación puede poner a la persona frente a la conciencia de que su vida –solo en lo finito o solo en lo infinito- no tiene ningún sentido, que es una nulidad, y lo pone frente a la posibilidad de elegirse a sí mismo de nuevo. Pero en otro sentido

la misma desesperación es elección; pues se puede dudar sin elegir el dudar, pero no se puede desesperar sin elegir la desesperación. Y al desesperar se elige de nuevo ¿qué es lo que se elige? A uno mismo, no dentro de la inmediatez, no como a un individuo cualquiera; uno se elige a sí mismo en su validez eterna.³⁵⁸

La desesperación es elección en la medida en que aquello de lo que se desespera no tiene sentido, y al no tenerlo no se espera nada y no se le puede elegir, de cierta forma no elegirse como lo que está fuera de nosotros es elegirnos a nosotros mismos. En otras palabras, la desesperación es elección en la medida en que nos pone necesariamente frente a nuestra propia teleología y a nuestra propia condición y ubicación en la historia y el tiempo, es decir, en relación con aquellas redes de vínculos que fundamentan ese sí mismo. El esteta, quien vive solo en la inmediatez, en realidad de lo que quiere evadirse es del tiempo, de la temporalidad y de la contradicción de saberse en el tiempo, de saberse vinculado

³⁵⁸ Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 189 [KW IV 211] (192).

y a la vez de quererse liberar de ello. Por eso nos dice Kierkegaard que éste es el hombre *más desgraciado*:

nunca llegará a hacerse viejo, puesto que jamás ha sido joven; ni nunca podrá ser joven, pues ya hace mucho tiempo que se hizo viejo. En cierto sentido, ni siquiera puede morir, pues sin duda que no ha vivido; pero hasta cierto punto tampoco puede vivir, ya que indudablemente ha muerto. Ni puede amar, porque el amor es siempre una cosa del presente y él, como hemos dicho, no tiene nada de presente, ni de futuro, ni de pasado [...] no tiene tiempo para nada, y esto no precisamente porque esté muy ocupado con ciertas cosas, sino porque no tiene tiempo en absoluto. Y, finalmente, está desarmado del todo, no porque no tenga fuerzas, sino porque su propia fuerza le hace impotente.³⁵⁹

En cambio la vida ética depende que podamos encontrarnos en esos vínculos, en esas redes, que nos fundamentan pero que a la vez, más que meras posibilidades abstractas, nos presentan ante una tarea que realizar, ante el deber de realizar una finalidad.

Por ello la libertad realiza un doble movimiento:

lo que es elegido no existe y solo existe por la elección, y lo que es elegido existe, pues de otro modo, no habría elección. Pues si lo que yo elijo no existiera, pero se volviera absoluto por la elección, yo no elegiría sino que crearía; pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo.³⁶⁰

Entonces, por un lado la libertad como elegir ser sí mismo, ni es una prescripción definida de lo que ya hemos sido, de nuestra historia, ni es una arbitrariedad de ser lo que se nos ocurra, elegir ser sí mismo implica una dinámica, prácticamente danzística³⁶¹, de relación personal y por tanto de transfiguración de lo dado en nosotros mismos, con sus circunstancias concretas, y la personal manera de apropiarlo.

³⁵⁹ Søren Kierkegaard, "El más desdichado" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. SV I 200 [KW III 226] (237-238).

³⁶⁰ Søren Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético" en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 193 [KW IV 215] (196).

³⁶¹ "El que vive éticamente sabe que lo que vale es lo que se ve en cualquier circunstancia, y la energía con la cual se lo mira, y que el que se forma en las circunstancias más insignificantes puede asistir a muchas más cosas que el que ha sido testigo de los acontecimientos más extraños, si, más aún que el que estuvo implicado en ellos. Sabe que en todas partes hay un estrado de la danza, que el hombre más modesto tiene el suyo, que su danza puede ser tan hermosa, tan graciosa, tan expresiva, tan animada, como la de aquellos a quienes se ha reservado un sitio en la historia. Es esa habilidad de esgrimista, esa agilidad, es en realidad, la vida inmortal de la ética." *Idem*, SV II 226-227 [KW IV 252-253] (227).

La historia tiene continuidad en la medida en que los individuos pueden existir como personas, es decir, teniendo esa relación dialéctica y dialógica entre pasado y porvenir, lo cual es cabalmente el comprenderse a sí mismo en y por el instante. De ahí que “la ética es lo que hace que el hombre devenga lo que deviene; por tanto no hace del hombre algo distinto de sí mismo; no aniquila lo estético, sino lo transfigura.”³⁶² Por ello nos dice Kierkegaard a través del juez Guillermo que su lucha es la lucha por la libertad y el porvenir³⁶³.

¿Cómo entonces superar la angustia, es decir, la mera nada o posibilidad de ser libertad y no caer en la desesperación que es la pérdida de la libertad o del yo? ¿Cómo poder ser temporalidad y no solo eternidad o tiempo? En síntesis, ¿qué nos lleva a ser nosotros mismos? Kierkegaard nos responde en *Temor y temblor*: “se requiere pasión para esto. Todo movimiento del infinito se lleva a término por la pasión, y nunca una reflexión podrá producir un movimiento. Ese es el saldo continuo en la existencia que explica el movimiento (...) No es reflexión lo que le falta a nuestra época sino pasión.”³⁶⁴

Precisamente como esta lucha es que la libertad esencialmente es también pasión, coraje de vivir, de querer elegir, puesto que esa historia que se nos ha sido dada puede ser algo dolorosa, es decir, entre más me aísla del mundo para penetrar en mí mismo, más penetro en el conjunto que me rodea. Esto quiere decir que la persona no puede ser sí misma de una forma algebraica, como si su personalidad adquiriera el contenido más conveniente, sino que el contenido está dentro de sí y el arte es quererlo con todo y su dolor. Este es el punto donde

³⁶² *Idem*, SV II 227 [KW IV 253] (227).

³⁶³ *Cfr. Idem*, SV II 159-160 [KW IV 176] (164) Esta idea me parece muy bien expresada en *El concepto de la angustia* ahí nos comenta Vigilius Haufniensis, autor seudónimo, que cada vez que un individuo genial (puesto que en el genio se revela de alguna manera lo que pasa con individuos menos primitivos) viene a la existencia, la humanidad entera se pone a prueba. En otras palabras, cada individuo es la posibilidad completa desde su nacimiento de lo mejor o lo peor que un ser humano puede realizar, de la continuidad o la dislocación de la historia de la humanidad. Es como decir que en cada individuo que nace el que se transforme o no en persona depende el futuro de la humanidad. “El caso del genio nos revelará también aquí con claridad meridiana algo que no deja de darse en los individuos de menor originalidad (...) la existencia es puesta a prueba cada vez que nace un genio, ya que éste recorre y revive todo lo que ha quedado atrás, hasta que al fin se consigue a sí mismo.” Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 373 [KW VIII 104] (189).

³⁶⁴ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 93 [KW VI 42] (34 nota)

aparece el reconocimiento de mi semejanza con otros seres humanos y además el arrepentimiento como condición de libertad.³⁶⁵

Llegar a ser sí mismo es elegirse en la pasión de la libertad, en lo absoluto de la personalidad y este absoluto significa que en ese momento mi vida ya no solo es una parte del todo que me envuelve en la temporalidad, o una parte de ese espíritu absoluto que se impone sobre los individuos como la esencia de la humanidad, en ese momento yo soy yo y el todo a la vez, o el todo soy yo, esto evidentemente en forma estática no se comprendería o incluso se malinterpretaría, desde mi punto de vista se debe entender en la dinámica del desarrollo de la persona en el tiempo, es decir, la historia juega a través de nosotros y nosotros con la historia y ahí se encuentra la vinculación radical de cada persona con ella misma como absoluta, como individuo singular.

Esto se podría explicar utilizando la idea de que somos seres deviniendo en los horizontes; esto es, que nacemos ubicados ya en un horizonte de comprensión y ese se vuelve nuestro horizonte desde donde luchamos por adquirirnos a nosotros mismos, una vez que hemos llegado al final del horizonte, surge un horizonte más amplio, de tal manera que nuestra vida va navegando entre los horizontes, como si fueran las olas del mar, pero cada horizonte alcanzado configura un nuevo horizonte, de tal forma que pasado, presente y futuro, adquieren plena presencia en cada individuo cuando toma su vida en serio éticamente en el tiempo, su espíritu se hace presente.

Es en este sentido en el que Kierkegaard transforma el famoso “Conócete a ti mismo” en un “elígete a ti mismo”,³⁶⁶ comprenderse en el horizonte de comprensión es elegirse a sí mismo, puesto que elegirse a sí mismo implica no solo conocerse como objeto o pensar el bien, significa acción, implica devenir tiempo. Ser uno mismo implica necesariamente que nuestro conocimiento quiera el bien, que la reflexión sea bautizada por la voluntad, puesto que el bien no puede simplemente pensarse sino quererse. Si el bien se piensa cae dentro de las determinaciones impersonales de la racionalidad abstracta y se diferencia no en virtud de la persona y su historia en el tiempo, sino en virtud de los principios lógicos que aplica al bien.

³⁶⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 194 [KW IV 216] (197).

³⁶⁶ Cfr. *Idem*, SV II 232 [KW IV 258] (232).

Por ello, elegirse a sí mismo, nos dice Kierkegaard, es una tarea, el bien no es así solo una mera posibilidad, porque así sería una dimensión estética que comprende las finalidades como posibilidades que pueden cambiar de rostro o que pueden elegirse en la comodidad de la fantasía de forma infinita. El bien es una tarea, es decir, ser uno mismo es una tarea porque implica que realicemos esa red de vínculos en la que estamos inmersos ante la contradicción de las limitaciones o de las fantasías. La tarea es realizarse en los caminos y ocasiones de la vida cotidiana constantemente. En ese sentido es que la ética es universal y no para individuos extraordinarios, cada hombre común y corriente tiene esta tarea en su vida, realizarse, elegirse a sí mismo en el mundo de la vida. En el mundo del trabajo, el matrimonio y las relaciones con los demás.³⁶⁷

Esta transfiguración significa que desde la vida interior de la persona ella regresa al mundo de la vida, por ello el arte de la vida ética y de la libertad no está en el saber desear, sino en el saber querer, lo importante es que al ser la libertad pasión implica que el yo se ponga en movimiento:

el individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene la teleología interior, él mismo es su teleología; su yo es entonces la meta a la cual aspira. Su yo, sin embargo, no es una abstracción, sino algo absolutamente concreto: En su movimiento hacia sí mismo no puede tomar ninguna actividad negativa frente a lo que lo rodea, pues su yo sería y permanecería siendo una abstracción; su yo debe abrirse de acuerdo con toda su concreción pero los factores que están destinados a intervenir activamente en el mundo pertenecen igualmente a esa concreción. De ese modo su movimiento se abre paso, a través del mundo, por sí mismo, hasta él mismo; pues ese movimiento es manifestación de la libertad.³⁶⁸

El problema ya no es no saber qué se quiere, sino querer serlo, querer creer que es posible y entregarse, abrirse, relacionarse con todas las fuerzas a ello, por eso el regreso a la tierra puede ser tan fuerte que nos haga tambalear, todo depende de la fuerza del amor y de la pasión que tengamos para hacer lo que debemos hacer en función de ello y que nos ayude a volver a saltar, si nos quedamos en la tierra nos caemos y cae con ello la libertad.

El bailarín tiene que caer y volver a saltar instantáneamente. Esto se puede entender como la creación artística o la misma actividad del trabajo incluso, lo que hacemos ahí es desde un proyecto volver a lo finito. Y ante lo finito surgen los

³⁶⁷ Cfr. *Idem*, SV II 262, 294 [KW IV 293,328] (262, 288)

³⁶⁸ *Idem*, SV II 246 [KW IV 274] (244-245).

imprevistos o las contingencias, y debemos volver a saltar, para rehacer el proyecto o incluso el mismo concepto, es decir nos hacemos objeto y sujeto a la vez, y realmente se es libertad.

Se adquiere de esta manera una unidad que da la propia unicidad, sentido y personalidad, y que hace llegar a ser uno mismo. En otras palabras, con este movimiento se logra que el por-venir se impaciente.

Al momento de regresar a la tierra, ese fin que parece de entrada imposible o utópico, empieza a ser real desde el momento en que se vuelve principio de la acción, sentido o dirección, si realmente apasiona, si realmente la persona cree en ello y lo ama, saltará las veces necesarias para que su idealidad sea cada vez más manifiesta. De tal forma, que incluso cuando la persona no está como individuo, está el espíritu que es, que se hizo objeto y se sigue manifestando en el mundo.

Esa pasión, por ello es donación de uno mismo, y al donarse se llega a ser realmente uno mismo, al usar lo que se es en común cada persona se hace único y por lo tanto las relaciones incluso son de libertad, es decir de persona a persona y no de forma impersonal. La pasión que es libertad no es una emoción o un padecer, es: “la capacidad de saber concentrar el resultado de todo su proceso mental en un único acto de conciencia. Si carece de esta posibilidad interior, su alma se hallará desde el principio dispersa con tal intensidad en lo múltiple que nunca dispondrá del tiempo requerido para ejecutar el movimiento.”³⁶⁹

Por eso nos dice Kierkegaard que solo existen dos tipos de hombres en el mundo, los caballeros de la resignación y los caballeros de la fe. Los de la resignación son aquellos que ante la posibilidad de ser libertad, ante la angustia y las posibilidades que le presentan su racionalidad le parece imposible llevarlos a cabo, se resigna a no serlo, elige su resignación.

En cambio el caballero de la fe puede andar solo y en el desierto porque cree que lo imposible puede llegar a ser posible en virtud del referente absoluto y la apertura de la libertad, y en concreto porque para Dios todo es posible. Por eso para Kierkegaard: “La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión. [...] La fe es la pasión más grande del hombre.”³⁷⁰ Es lo que le permite

³⁶⁹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 93 [KW VI 42] (34nota)

³⁷⁰ *Idem*, SV III 167 [KW VI 122] (103).

vivir en el mundo del cual se ha alejado por un movimiento reflexivo y abstracto, es lo que le permite regresar a él y con todo y sus contingencias intentar llegar a ser sí mismo, es más, solo así llega a sí mismo.

El instante es, por tanto, en Kierkegaard el momento de la síntesis de la existencia humana como espíritu, como libertad, como sí mismo o como eternidad en el tiempo. Lo cual no significa, desde mi punto de vista, que el tiempo que maneja Kierkegaard sea solo el vulgar, como el estar en el tiempo, como la intratemporeidad. Porque el instante a diferencia del mero momento, se constituye como la apertura fundamental de la existencia humana en su horizonte tempóreo, en su ser como espíritu.

La estructura del espíritu en Kierkegaard –la cual parece que fue retomada por Heidegger para la estructura del *Dasein*- se comprende como algo venidero, como volcado a sí mismo, ya sea impropia o propiamente, a partir de la base de la temporalidad del futuro en la cual aparece el instante como éxtasis de sí mismo. En Kierkegaard el instante no se comprende como parte del tiempo vulgar, entendido como la mera sucesión, sino como la estructura fundamental de la síntesis de eternidad y temporalidad realizada por el espíritu. Creo que aquí la base está en que en el instante se es propiamente como apertura, como posibilidad que es poder-ser a la vez, por lo cual la división temporal adquiere sentido como esa unidad de futuro y pasado, o de haber sido y presente.

Por lo tanto, el instante no es un ahora, no es lo momentáneo, no es algo representable u objetivable, no es un acontecer, no es un mediador, el instante es la unidad misma de la estructura existencial de la comprensión, que se comprende en su poder-ser sí mismo, en su propio arrojamiento fuera de la ocupación de lo cotidiano, el instante es lo que se repite cuando se vuelca como sí mismo ese poder-ser, y no los momentos que llamamos buenos recuerdos, por ello finalmente lo que hace a una existencia propia es instantaneidad y no su momentaneidad.

Y la síntesis del hombre como instante solo se realiza en la pasión de la fe como movimiento, que llama a su repetición en cada momento en que nos hacemos conscientes en cuanto espíritus, esto es en cuanto nos ponemos en relación con el instante que es el devenir de Cristo.

2.2 La categoría de la transición como movimiento existencial de la fe.

Todo lo que hemos venido exponiendo, como condiciones de la contemporaneidad, tiene una naturaleza dinámica, para Kierkegaard tanto la síntesis del individuo singular, como la relación con el instante son un movimiento, y ese movimiento es el movimiento del amor. El amor de Dios en el mundo es un movimiento que mueve al individuo a amar a Dios y constituirse en sí mismo como un yo fundado, es decir en un tú.³⁷¹

Pues en sentido temporal no habría entonces otro tiempo presente. Como dice en *Las Obras del Amor*:

así está celada la vida del amor; mas su celada vida es en sí misma movimiento y leva en sí la eternidad. Como el lago tranquilo, que por muy quieto que esté es, con todo, agua corriente, ya que el fontanal no se encuentra en el fondo, así el amor, por muy tranquilo que se encuentre en su lugar oculto, está no obstante manando. Pero el tranquilo lago puede secarse en cuanto el manantial se detenga; en cambio, la vida del amor posee un manantial eterno.³⁷²

Este movimiento del amor, es el devenir o la transición en Kierkegaard, es el movimiento existencial tanto de Dios como instante y del individuo a ser sí mismo. Es el movimiento apasionado de la fe, el instante como dinamismo de la interioridad.

En el movimiento, como afirmaba Aristóteles³⁷³, está el fondo de la comprensión de la vida, pues el cambio más fundamental y que ha ocupado siglos de pensamiento y que menos explicación encuentra es el que va de la indeterminación de nuestra forma de ser a su determinación en diversos horizontes. Un movimiento que no se refiere a la simple actualización de una potencia que ya se encuentra determinada en germen en el ente, sino la actualización de determinaciones y posiciones en la existencia, que presuponen el ente, pero que su causa es la elección, es decir el movimiento de llegar a ser, de llegar a existir. Pensémoslo por un momento, nosotros mismos tenemos conciencia clara de que hemos cambiado en el curso del tiempo, de que esto que somos y cómo lo somos no es idéntico a lo que éramos hace algún tiempo; es

³⁷¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 158-159, 229-231 [KW XIX 46, 120-121] (79-80, 176-177). En estos pasajes Anti-Climacus enfatiza la idea de que el yo significa serlo ante Dios, dicho de otra forma, como conciencia de ser espíritu y por lo tanto como individuo singular. Y ese individuo singular sale de la masa por la relación de "tú debes amar" o "tú debes creer". Cfr. *Idem*, SV XI 225-226 [KW XIX 115-116] (169-170).

³⁷² Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 14 [KW XVI 10] (27).

³⁷³ Cfr. Aristóteles, *Física*, Tr. Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995, p. 176. L I, 200b.

más, de que en cualquier momento es posible la pérdida absoluta del horizonte de posibilidades que hemos sido, la muerte como el nacimiento, en este sentido figurado, son las grandes novedades; pensemos en el significado del nacimiento o la muerte de una persona querida, no solo es su desaparición como entes sino de sus posibilidades futuras. Por ello estas grandes novedades, que parecen venir de la nada, son las que principalmente merecen ser recordadas en el tiempo, tenerlas y hacerlas presentes, son las únicas que merecen ser pensadas con seriedad.

No por nada nos dice Kierkegaard en su Diario en 1842:

la categoría con la cual yo pretendo trazar todo, y que es también la categoría que se encuentra latente en la Sofistería Griega si uno la ve histórico-mundialmente, es el movimiento (*Kinésis*), que es tal vez uno de los problemas más difíciles en filosofía. En la filosofía moderna se le ha dado otra expresión – a saber, transición y mediación.³⁷⁴

Lo más importante es el pensamiento sobre el movimiento existencial, es decir el cambio de no ser a serlo que se constata en cada individuo humano, el cambio de llegar a ser alguien en concreto que se erige como un forma única de ser humano en el mundo, en el tiempo, el movimiento del llegar a la existencia, lo que Kierkegaard llamará transición.

Pero irónicamente al día de hoy, como el mismo Kierkegaard nos dice en *El concepto de la angustia*³⁷⁵ lo único en lo que no se piensa es en aquello que se utiliza para pensar todo cambio y explicar todo cambio, el cambio o la transición mismos, y donde el movimiento existencial se disuelve. Así Kierkegaard nos invita de nuevo a pensar el viejo y actual problema de la transición desde Aristóteles hasta Hegel para que aparezca frente a nosotros la propia transición.

Cuestión que realiza en varios momentos de su obra pero principalmente en *El concepto de la angustia* y en *Migajas filosóficas*, publicadas las dos en el mes de Junio en el año de 1844 con cuatro días de diferencia. Las dos obras seudónimas, una por Vigilius Haufniensis y la otra por Johannes Climacus, y en las cuales tienen en común la preocupación de Kierkegaard desde dos ámbitos distintos del significado del movimiento existencial. En el primero es el movimiento del pecado y su posibilidad psicológica, y en el segundo el devenir de la encarnación de

³⁷⁴ Pap. IV C 97, n.d., 1842-43 [JP V 5601 p. 213]

³⁷⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 350 [KW VIII 81] (151).

Cristo desde una perspectiva racional³⁷⁶. La crítica de Kierkegaard bajo el seudónimo *Vigilius Haufniensis* va dirigida a la idea del movimiento dialéctico de Hegel que considera nunca ha tratado el devenir con justicia: “Hegel nunca ha hecho justicia a la categoría de la transición. Podría ser significativo compararlo con la enseñanza Aristotélica acerca de la *kinésis*.”³⁷⁷

A partir de ellos trataremos de pensar en este apartado la transición en tres momentos: primero la crítica a la transición en Hegel y Aristóteles entendida como una categoría abstracta que explica el movimiento como algo necesario, segundo la transición como el movimiento del venir a la existencia y tercero la transición como un estado pasional del individuo que actúa con fe.

2.2.1 Crítica a la categoría de la transición en sentido abstracto.

Para un buen entendimiento de la categoría de la transición, podríamos empezar diciendo que Kierkegaard se apropia de esta categoría no solo de la filosofía griega³⁷⁸, si no también de la filosofía de Hegel. En *El concepto de la angustia* se hace notar: “En la reciente filosofía hay una categoría que es continuamente usada en la lógica nada menos que en las investigaciones histórico-filosóficas. Es la categoría de la transición”³⁷⁹. Kierkegaard estaba interesado en la idea del movimiento desarrollando una concepción original de la libertad como la posibilidad de nuestro yo de ser capaz de actualizarse.

Nuestra tarea será mostrar cuál es el significado del movimiento o transición en la visión de Kierkegaard, relacionándolo con la filosofía de Aristóteles y Hegel. De hecho, tratando de encontrar una definición para la categoría de la transición, Kierkegaard quiere responder a una provocación hegeliana usando las ideas de

³⁷⁶ Es característico de estas dos obras el tratar desde dos perspectivas, con la misma estructura, el momento del devenir de un estado anterior que se presenta como posibilidad; a un estado actualizado en el individuo posterior, es decir de la relación entre el individuo y lo histórico y cómo la transición tiene que ver con este movimiento en sentido existencial. En *El concepto de la angustia* se trata de la relación entre el pecado del individuo actual y el pecado original, y en *Migajas filosóficas* se trata del primer contemporáneo con Cristo y el contemporáneo actual y vigente. En cada uno el tema de la transición está en el medio de estos dos estados, que en los libros son representados como capítulos: en el primero es el capítulo III que además trata la problemática de la temporalidad y en el segundo se trata en el capítulo titulado el “Interludio” entre el capítulo del primer contemporáneo y el del segundo contemporáneo, en donde también el tema es la temporalidad.

³⁷⁷ *Pap.* IV C 80 n.d., 1842-43. [*JP* I 260 p.110].

³⁷⁸ De los Eleáticos en general, Zenón en particular; de Platón también, pero especialmente de Aristóteles. *Cfr. Ibidem.* *Cfr. Søren Kierkegaard, El concepto de la angustia.* SV IV 351n [*KW* VIII 82n] (153 nota).

³⁷⁹ *Idem,* SV IV 350 [*KW* VIII 81] (151).

Aristóteles. Es sabido que esta categoría es usada por Hegel. Podemos leer en su *Lógica* la explicación en forma lógica:

el paso de un término a otro es el *processus* dialéctico que se verifica en la esfera del ser y la reflexión de un término sobre otro, es el que tiene lugar en la esfera de la esencia. El movimiento de la noción es, por el contrario, un desenvolvimiento por el cual no se halla puesto sino lo que está ya contenido en la cosa.³⁸⁰

La objeción de Kierkegaard es que el movimiento, la mediación y la transición no tienen un lugar legítimo dentro de la esfera de la lógica.³⁸¹ Hay conceptos y categorías existenciales. Además, el reproche de Kierkegaard a Hegel es su incapacidad de comprender el hecho de que la transición no es una categoría abstracta si no un proceso temporal de llegar a ser de la posibilidad a la realidad efectiva, en un proceso individual de desarrollo³⁸². Es una génesis en el sentido real de la palabra. Esto no quiere decir que no pueda haber mediaciones, explicaciones de las dimensiones de la realidad, sino que ella no puede abarcar de forma absoluta el carácter de la existencia. Para Kierkegaard la esfera de la existencia en donde el movimiento consiste de no estar determinado por cierta posibilidad a estarlo se da precisamente por el acto intransferible de la libertad de cada individuo, no es una transición equiparable al paso de una posibilidad lógica a su conclusión necesaria.

En el fondo lo que ha ocurrido es una confusión de campos donde la lógica ha querido explicar aquello a lo que solo se puede aproximar³⁸³ el movimiento o la realidad misma, la cual por su propia esencia le es trascendente a la forma

³⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Lógica II y III*, tr. Antonio Zozaya, Barcelona: Folio, 1ª. Edición, 2002, pp. 84-85. Parágrafo 161 *Zusatz*. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1ª. Edición, 1997, p. 246 Parágrafo 161.

³⁸¹ A. G. George hace una buena observación que viene a completar la actitud de Kierkegaard: "la lógica no puede tratar el movimiento. En la lógica todo es. El mismo 'concepto de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar ningún lugar en la lógica". George Arapura Ghevargese, *The First Sphere: A Study in Kierkegaardian Aesthetics*. Londres: Asia Publishing House, 1ª. Edición, 1965. p. 8.

³⁸² Véase las reflexiones de Johannes Climacus en el *Postscriptum* donde la transición se comprende como el paso del pensamiento, lo posible a la existencia, lo actual por medio de un salto cualitativo que aísla al individuo de toda mediación lógica. Cfr. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 88-103 [KW XII.1 109-125] (109-126) En otras palabras la transición entendida como el paso del pensamiento a la existencia significa que el individuo se pone frente a sí mismo fuera de las intoxicaciones de la propia especulación y se toma a sí mismo como realmente llega a ser. Cfr. *Idem*, SV VII 80 [KW XII.1 100] (101).

³⁸³ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 284-288 [KW VIII 12-15] (41-47).

inmanente de ser del pensamiento, en el pensamiento todo movimiento es inmanente pero “el concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la Lógica.”³⁸⁴ Por lo tanto en la lógica no hay movimiento alguno. Así se ha convertido la transición en un elemento cuasi-mágico para explicar todo aquello que por ser un movimiento existencial en sí no tiene explicación dentro de un sistema lógico: “en la lógica no debe acaecer ningún movimiento; porque la Lógica y todo lo lógico solamente es, y precisamente esta impotencia de lo lógico es lo que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia [*Tilværelse*] y la realidad [*Virkelighed*]”³⁸⁵.

De tal forma que en el uso del lenguaje siempre que hay una novedad que nos afecta y no podemos explicar, para despreocupar a nuestra conciencia y por ende dejar de pensar creemos ser muy lógicos al asegurarnos con la idea de que está en transición. Así si el niño está rebelde y es violento es porque está en transición, si Latinoamérica y Europa del este no han podido ser beneficiados por las gracias de los sistemas y utopías políticas de nuestros tiempos es porque estamos en transición, y para Kierkegaard sería aún más ridículo ver la cantidad de esfuerzos que se han empeñado y por tanto desperdiciado, en escribir y publicar y justificar que estamos en transición a la democracia. La transición parece ser una categoría que ha sufrido la injusticia de dejar de significar aquello a lo que pertenece, ha dejado de significar el sufrimiento implícito de llegar a ser o de venir a la existencia, injusticia provocada por la filosofía de Hegel. De tal manera que pensamos para dejar de pensar en ello, en otras palabras para dejar de comprender y así dejar que nuestra existencia siga en transición.

Kierkegaard está muy consciente acerca de la dificultad de lo que implica la comprensión de la transición y además reconoce en su diario en 1843:

³⁸⁴ *Idem*, SV IV 285 [KW VIII 13] (43).

³⁸⁵ *Idem*, SV IV 285 [KW VIII 12-13] (42-43). Es preciso hacer notar que en este texto existencia es el término *Tilværelse* y realidad es *Virkelighed*. Según Reidar Thomte el primero corresponde a la palabra alemana *Dasein* que normalmente designa algo que ha llegado a ser y es observable en tiempo y espacio. *Cfr.* Reidar Thomte “Notes” en Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin.* (tr. Reidar Thomte and Abert B. Anderson) New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1980, p. 226 nota 26. *Virkelighed* por su lado viene a significar una realidad que antes no era y ahora llega ser, una realidad efectiva o actual. En este sentido en el presente trabajo cuando se habla de realidad y de existencia se trata en estos términos. *Vid. Supra* nota 45.

la filosofía antigua, la más antigua en Grecia, estaba principalmente dedicada a la cuestión del movimiento, por el cual el mundo llegaba a la existencia (*blev til*), y también las relaciones constitutivas entre unos y otros de sus elementos. La filosofía más reciente [más exactamente la filosofía de Hegel] está esencialmente ocupada con el movimiento -esto es el movimiento en la lógica.³⁸⁶

Su crítica de Hegel y la filosofía especulativa sigue adelante:

sin embargo, no es dada una mayor explicación. El término se usa libremente sin mayor preámbulo, y mientras Hegel y la escuela hegeliana sobresaltaron al mundo con la gran profundidad de las presuposiciones en el inicio de la filosofía, o con el pensamiento de que antes de la filosofía no debe haber nada sino la más completa ausencia de presuposiciones, no hay ningún embarazo del todo del uso en el pensamiento hegeliano de los términos: transición, i.e. negación y mediación, el principio del movimiento, de tal manera que no encuentran su lugar en la progresión sistemática (...) Negación, transición, mediación son tres distinguidos, suspicaces y secretos agentes (*agentia*) que llevan a cabo todos los movimientos. Hegel difícilmente podría llamarlos presuntuosos, porque fue con su gracioso permiso que llevaron a cabo su obra tan desembarazadamente que incluso la lógica usa términos en el tiempo: por lo tanto, cuando, etc. Dejemos a la lógica cuidar por ayudarse a sí misma. El término transición es y sigue siendo un giro ingenioso en lógica. La transición pertenece a la esfera de la libertad histórica, puesto que la transición es y es realmente efectiva.³⁸⁷

En este sentido, la transición no se actualiza lógicamente (como Hegel afirma) si no que es producida por las elecciones existenciales, que apasionadamente y patéticamente participan al hombre dentro de una nueva esfera de la existencia, una esfera de libertad. Para Kierkegaard la lógica es incapaz de abarcar la transición porque la transición es un movimiento en la existencia, es un movimiento existencial, de la libertad, y no uno abstracto o lógico por necesidad.

Esto es lo que para el pensador danés ha provocado el vivir en una época super-filosófica porque hemos dejado de pensar pensando la transición, el venir a la existencia, y la hemos convertido en un elemento abstracto que está fuera de todo tiempo, de toda participación de la libertad, que además no encuentra explicación en ningún momento de la transición misma, pero que sin embargo es como un agente secreto que a todo le da sentido³⁸⁸.

³⁸⁶ Pap. IV A 54 n.d. 1843, [JP III 3294 p. 512].

³⁸⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 350-351 [KW VIII 81-82] (151-152). Traducción directa del inglés mía. En estos textos he preferido hacer la traducción de la obra crítica debido a que la redacción en español de las traducciones puede dar lugar a malas interpretaciones.

³⁸⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 351 [KW VIII 82] (152)

En otras palabras para Kierkegaard parecería ser que la concepción del movimiento, en esta época, bajo la transición es sumamente abstracto, porque es como si la transición provocara el paso entre dos estados ideales, uno original y otro final, que se presuponen, es decir que nunca se sabe exactamente qué son, y que la transición misma de manera necesaria, como elemento de este sistema explicaría sin explicar el cambio de los estados. Pero la verdad de las cosas es que esos estados ideales nunca llegan, nunca han sido y la transición no nos lleva a nada, parece que todo se mueve pero no se mueve nada. Esta es la injusticia del sistema Hegeliano y los herederos de Hegel hasta nuestros días. Porque como dice Climacus en el *Postscriptum* el sistema hegeliano se convierte en una especulación al infinito que nunca llega a la existencia en la cual se requiere una resolución, un salto, una decisión. Puesto que el sistema hegeliano al pretender iniciar sin presupuestos en un principio absoluto de forma inmediata, en realidad no puede comenzar, porque lo inmediato es la existencia y el sistema viene después de la existencia, por lo que ese comienzo o principio solo es alcanzado por la reflexión pero entonces:

¿cómo le pongo un alto a la reflexión puesta en movimiento a fin de alcanzar tal comienzo? La reflexión posee la notable cualidad de ser infinita. (...) el comienzo puede ocurrir solamente cuando la reflexión se detiene, y la reflexión solamente puede detenerse en virtud de algo más, y este “algo más” es una entidad del todo diferente a lo lógico, pues consiste en una resolución³⁸⁹.

De tal manera que lo mismo se podría decir de términos parecidos en otros ámbitos como la idea de la revolución. Y es que todas estas pretensiones de explicación del movimiento para Kierkegaard siguen confundiendo el terreno de la esencia con el del ser, la transición como un elemento abstracto e impersonal no puede ser un elemento universal de explicación para todo cambio. Y mucho menos para pensar el cambio del movimiento existencial de los individuos humanos.

Por ello para Kierkegaard la transición desde Hegel se ha usado como una forma de justificación de todo cambio de manera necesaria en función de un sistema, ya sea un sistema de ideas, político, económico, finalmente desde el

³⁸⁹ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 91-92 [KW XII.1 112-113] (112-114).

sistema la transición sería como la mediación que explica la necesidad de los cambios operados en función de su propio desarrollo. Como Kierkegaard nos dice en *El concepto de angustia*:

se supone que el sistema tendría una transparencia y visión interna tan maravillosa que a la manera de los *omphalopsychoi* [onfálico-psíquica] se miraría fijamente, inamoviblemente en la nada central hasta que al final de todo se explicaría a sí mismo y su contenido total vendría a la existencia por sí mismo. (...) Sin embargo este no es el caso, porque el pensamiento sistemático parece rendirle homenaje herméticamente a sus movimientos más internos.³⁹⁰

Luego entonces no habría ninguna novedad en el cambio, sino solo un desarrollo inmanente necesario de lo que el sistema es.

Así, la lógica es incompatible con la esfera de la existencia. La existencia es determinada por el individuo y sus elecciones. Estas últimas abren un horizonte completo de posibilidades. En el sentido kierkegaardiano existencia no debe entenderse en la perspectiva ontológica sino existencial, es decir, las elecciones no determinan el llegar a ser de un ente o no sino su determinación cualitativa en su propia entidad. Por ejemplo el cambio de no-amar a amar, es una determinación que no crea un ente, pero que sí determina profundamente la manera de ser del ente humano. La elección que determina la existencia no crea la esencia de un ser humano, sino que actualiza, cualifica en una forma de ser específica su realidad y en ese sentido no es un movimiento necesario.

La pregunta es ¿cómo Kierkegaard desarrolla esta idea? Kierkegaard está inspirado por la filosofía antigua, especialmente por Sócrates y Aristóteles. A los cuales descubre leyendo a Friedrich Adolf Trendelenburg³⁹¹ y Tennemann³⁹².

³⁹⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 350-351 [KW VIII 81-82] (151-152).

³⁹¹ En un texto de su Diario Kierkegaard observa: "Probablemente lo que nuestra época necesita, más que iluminar las relaciones entre la lógica y la ontología es un análisis de los conceptos: posibilidad, actualidad y necesidad. Se espera, mientras tanto, que la persona que pudiera hacer algo acerca de esa línea pudiera estar influenciado por los griegos. La sobriedad griega raramente se ha encontrado en los filósofos de nuestros días, una ingenuidad excepcional es solo una mediocre sustitución. Buenos comentarios han de encontrarse en *Trendelenburg's Logische Untersuchungen*" Pap. VI B 54:21 n.d., 1845 [JP I 199 p.80]. y en el *Postscriptum* Climacus indica: "En este punto, no obstante, me da un enorme gusto el poder referirme a un hombre que piensa coherentemente y que fue educado por los griegos (...) un hombre que ha preferido contentarse con Aristóteles y consigo mismo –me refiero a Trendelenburg *sic.* (*Logische Untersuchungen*). Uno de sus méritos consistió en comprender el movimiento como una presuposición inexplicable, como el común denominador en que ser y pensamiento se reúnen, y como su continua reciprocidad." Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 89 [KW XII.1 110] (111)

Quienes en su época se distinguieron por diferenciar la comprensión del movimiento aristotélico de la hegeliana inclusive para tener una posición crítica ante ella.

Kierkegaard usará a Aristóteles, con la inspiración de Trendelenburg y Tenneman, para responder a la provocación hegeliana acerca del movimiento, porque la *kinésis* aristotélica es cualitativamente diferente de la mediación hegeliana, que sin embargo le llevará también a especificar la diferencia de su propia comprensión con la aristotélica estableciendo así el carácter específico de lo que significa un movimiento existencial. El movimiento o la *kinésis* serán discutidos por Kierkegaard desde la perspectiva ontológica de un ser viviente relacional y no de una visión metafísica o lógica. Como nos refiere Cornelio Fabro: “la doctrina aristotélica de la actualidad y la potencia es fundamental en SK para refutar la mediación abstracta del ser y la nada de la dialéctica hegeliana (...) y sobre todo para las doctrinas de la ‘paradoja’ y el ‘salto’.”³⁹³ Desde esta perspectiva hay que tener claro que en el sentido kierkegaardiano cuando se habla del paso de la nada al ser, o del no-ser al ser, no se refiere al acto de ser de la creación de Dios de los entes; se refiere, más bien, al paso de las posibilidades, que como tales no son, no existen, son nada, a su actualización o su devenir por las elecciones de cada individuo en su propia entidad, circunstancia y situación.

Como iremos exponiendo, en estricto sentido, Kierkegaard está explorando la comprensión racional de la existencia como ese paso de simplemente ser en el

³⁹² Según los Hong detrás de la discusión de la idea del movimiento yace no solo la doctrina del movimiento de Aristóteles sino también la interpretación de Tennemann del movimiento en Aristóteles. Una muestra del texto de Tenneman podemos verla en la cita de uno de sus pasajes que traducen al inglés: “La palabra *kinesis* ya ha sido usada por Platón, en un sentido amplio y estrecho, a saber, para cualquier cambio y para el movimiento y el espacio. Él, claro está, podría haber designado todos los cambios con una palabra, movimiento, porque él realmente trata la ciencia de las entidades naturales que existen en el espacio., y que su cambio ocurre en el espacio. Por lo tanto, él declara que el movimiento en el espacio es la base de cualquier otro movimiento.No debiera parecer extraño que él considera otras producciones y cosas que pasan (γένεσις, Φθορά) como tipos de movimiento...El cambio toma lugar solo con objetos actuales. Todo lo que es tanto posible o actual y lo actual es concebido como una sustancia con una cierta cantidad y cualidad dentro de las categorías que permanecen. Todo lo que cambia, cambia tanto con respecto al sujeto o respecto a su cantidad y cualidad o con respecto al lugar. No hay otro tipo de cambios. Porque en toda posibilidad y actualidad son distinguibles, el cambio, entonces es realmente la actualización de lo posible...La transición, y entonces de la posibilidad a la actualidad, es un cambio, *kinesis*. Uno podría expresar esto más precisamente: cambio, movimiento es la actualización de lo posible, en la medida en que es posible.” Howard V. Hong and Edna H. Hong, “Notes” en Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, p. 298 nota 8.

³⁹³ Cornelio Fabro, “Actuality (Reality)” en *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, (Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3), Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (eds.), Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1a. edición, 1980, p. 113.

mundo como un ente determinado a serlo eligiéndose a sí mismo en sus propias determinaciones de acuerdo a las posibilidades que puede plantearse singularmente en su conciencia.

La relación entre sus ideas y las de Aristóteles es desdibujada especialmente en *Migajas filosóficas*. Este libro es, como lo dice Niels Thulstrup, un drama clásico, que pone cara a cara al Idealismo especulativo y al cristianismo. Además, es un libro filosófico, una “doctrina de las categorías en una asociación original con el aristotelismo y en contraste con el hegelianismo”³⁹⁴.

De una manera ingeniosa y única Kierkegaard transforma las categorías de la *kinésis* de Aristóteles. La *kinésis* de Aristóteles se convierte en Kierkegaard en un cambio cualitativo o transición, pero al mismo tiempo, comprende la propia dificultad de definir esta categoría Aristotélica. Kierkegaard sostiene: “La *kinésis* es difícil de definir, porque no pertenece ni a la posibilidad, ni a la realidad efectiva, es más que la posibilidad y menos que la realidad efectiva”³⁹⁵. Es decir, en Aristóteles se interpreta como el paso de la potencia al acto de un ente, mientras esté presente un acto de la misma especie; y en Kierkegaard la misma estructura de movimiento se comprende como la actualización de una posibilidad. Aún cuando Aristóteles dice, en su *Metafísica*, de que un acto está determinado por algo posible. Lo mejor es poder traer la potencialidad a la realidad efectiva: “Todo cambia desde el Ente en potencia [*dunamein*] hasta el Ente en acto [*energeia*”].³⁹⁶ En otras palabras, para Aristóteles la *kinésis* es la actualización de la potencia. De esta manera todo lo potencial tiene la intencionalidad de convertirse en realidad efectiva. En cambio, no toda posibilidad contiene ya la determinación de convertirse en acto, requiere necesariamente de la elección del individuo y no solo la presencia de un acto de la misma especie.

Para Kierkegaard tampoco el concepto de *kinésis* aristotélico explicaría el movimiento. Puesto que en Aristóteles el movimiento es el despliegue de las facultades y capacidades naturales implícitas en la propia naturaleza de un ente, donde dadas las condiciones necesarias necesariamente se desarrollaría. Así tanto desde Hegel como desde Aristóteles la transición opera como un elemento

³⁹⁴ Niels Thulstrup, “Commentator’s Introduction” en Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Tr. David Swenson and revised by Howard Hong, New Jersey: Princeton University Press, 5a. reimpresión, 1a. edición, 1974, P. lxiv.

³⁹⁵ *Pap.* IV C 47 n.d. 1842-43 [*JP* I 258 p. 109].

³⁹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Tr. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 2a. edición revisada y 2a. reimpresión, 1990, Libro XII, 2 1069b 14-16, p. 601.

explicativo del cambio de forma necesaria, puesto que el cambio está implícito o en el sistema o en la propia naturaleza de forma necesaria.

Para Kierkegaard la transición es el movimiento de la historia de cada individuo humano que no se da por necesidad, ni es un elemento abstracto, la transición es un estado y pertenece a la esfera de la libertad histórica³⁹⁷, es de naturaleza espiritual, donde algo radicalmente nuevo que era posible viene a la existencia en su radical actualidad.

Para tener clara la concepción kierkegaardiana del movimiento habría que remarcar que los términos existencia, nada, ser y no-ser, no están tomados en sentido ontológico. Propiamente el movimiento que es el paso de la nada al ser, o del no-ser al ser, se entiende en Kierkegaard como el paso de lo posible a lo actual por la elección del individuo. De tal forma que existencia, en el término danés *Tilblivelse* significa literalmente “lo que está llegando a ser” y que en las traducciones se ha elegido, a veces, indistintamente entre estas opciones: como existencia, como llegar a existir o llegar a ser o como devenir. No se entienda de aquí en adelante cuando se hable del paso de la nada al ser, como si fuera el nacimiento de un ente, ni se entienda como la actualización necesaria de las determinaciones esenciales de un ente, lo que debe entenderse es la posición cualitativa en su forma de ser del ser humano ante sus determinaciones y su situación en el acto de su libertad.

La transición para Kierkegaard es este movimiento de la historia del individuo, en la que el paso de un estado a otro se da por un salto y no por una mediación abstracta, y pensarla desde aquí es hacer justicia de nuevo al término y a la existencia, es realmente el paso del no-ser al ser:

la historia de una vida individual procede de un movimiento de un estado a otro estado. Cada estado es puesto por un salto. (...) Sin embargo, cada repetición no es una simple consecuencia sino un nuevo salto. Cada salto es precedido por un estado como la aproximación psicológica máxima. (...) Al grado de que en cada estado la posibilidad está presente, la angustia también está presente. (...) Puesto que solo en el bien hay una unidad de estado y transición.³⁹⁸

³⁹⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 351 [KW VIII 82] (152). En este pasaje Kierkegaard anota su interpretación de la *kinésis* aristotélica como ya venimos mostrando: ésta no debe entenderse en la esfera de la lógica sino de la libertad histórica.

³⁹⁸ *Idem*, SV IV 380 [KW VIII 113] (202). El término ‘estado’ podría también traducirse por ‘situación’.

Por lo tanto la transición no es ni un desarrollo de algo que está en potencia en lo que existe (Aristóteles) ni una reflexión que saca a la luz lo que está implícito desde el principio en el ser de lo que existe (Hegel) la transición es ese movimiento de venir a la existencia de la posibilidad a la realidad efectiva en el tiempo por un salto; un salto cualitativo que es un paso de ella como nada – puesto que solo es planteada- a algo que se revela en su plenitud en el acto del salto, y cuyo salto no depende de ninguna condición o razón del mundo, depende exclusivamente de la pasión de lo elegido. “La doctrina del movimiento (Transición) (...) Aquí está el salto. Por lo tanto, la caminata del hombre es en realidad una caída”³⁹⁹. Pues como dice Climacus, en varios momentos⁴⁰⁰, lo que es decisivo es el salto, y éste salto le pertenece exclusivamente al individuo existente en el medio de su propia existencia. El salto es resolver lo que la especulación por sí misma no puede realizar, es el motor del devenir, el movimiento mismo del instante donde el “bailarín” que representa el movimiento de la existencia no cesa de danzar, de otra forma la transición sería solo la continua y permanente objetivación de lo que no es objetivable, el llegar a ser mismo. Climacus nos expresa el salto, precisamente con la imagen de la existencia del individuo singular como el bailarín que mencionábamos anteriormente:

si un bailarín pudiera saltar muy alto, nosotros le admiraríamos, pero si quisiera hacernos creer que le es posible volar –incluso si pudiera saltar tan alto como ningún otro bailarín ha saltado-, entonces dejaremos que la risa se ocupe de él. Saltar significa que se pertenece a la tierra y que se respeta la ley de gravedad, de modo que el salto es solo algo momentáneo, pero volar significa quedar libre de las condiciones telúricas, algo reservado exclusivamente a las criaturas aladas, quizá también a los habitantes de la luna, tal vez –y quizá sea allí también donde el sistema finalmente encontrará a sus verdaderos lectores. Ser hombre ha sido abolido, y todo pensador sistemático se confunde a sí mismo con el género humano, razón por la que se convierte en algo infinitamente grandioso y, al mismo tiempo, en nada en absoluto.⁴⁰¹

2.2.2 La categoría de la transición como devenir existencial.

³⁹⁹ *Pap.* V C 6 n.d. 1844 [JP III 2348 p. 18].

⁴⁰⁰ *Cfr.* Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 78, 79, 82, 85 [KW XII.1 98, 99, 102, 103, 105] (99, 100, 103, 106).

⁴⁰¹ *Idem*, SV VII 102 [KW XII.1 124] (125).

Kierkegaard, así, toma prestada la idea de Aristóteles de venir a la realidad efectiva, como actualización de la potencia, y la transforma en venir a la existencia, como actualización de las posibilidades de ser sí mismo por la libertad. Esta idea está desarrollada en el “Interludio” de *Migajas filosóficas* –una de las partes más difíciles en los escritos de Kierkegaard. No pretendo realizar una hermenéutica completa del Interludio en este momento, pero uso esta parte para argumentar que la idea de Kierkegaard de venir a la existencia, es efectivamente, lo que llamamos el instante de la transición. Nos dice Kierkegaard: “¿Cómo cambia aquello que deviene? ¿O en qué consiste el cambio (*kinésis*) del devenir [Tilblivelse]?”⁴⁰². Lo que se puede notar primero es que venir a la existencia, es un movimiento un cambio. Y Kierkegaard afirma: “Este cambio no está en la esencia [Væsen] sino en el ser [Væren], y consiste en el paso del no ser [not existing] al ser [existing].”⁴⁰³. En su Diario añade:

este cambio es de no-ser a ser [*ikke at være til at være*]. Pero este no-ser de donde viene el cambio debe ser a su vez una especie de ser [*en Art af Væren*], porque de otra manera no podríamos decir que el sujeto de venir a la existencia permanece sin cambio al venir a la existencia. Pero tal ser que, sin embargo, es un no-ser, ciertamente podríamos llamarlo posibilidad, y al ser en el cual el sujeto que viene a la existencia llega, viniendo en la existencia, es actualidad [*Virkelighed*]. Por lo tanto, el cambio del venir a la existencia es el cambio de la actualidad. Viniendo a la existencia lo posible se convierte en lo actual. ¿Pero no podría también convertirse en lo necesario? No del todo, y por tanto nosotros mantenemos que venir a la existencia es un cambio, pero lo necesario no puede ser cambiado, porque siempre se relaciona consigo mismo de la misma manera.⁴⁰⁴

Ahora, el problema es más complicado. ¿Qué quiere decir Kierkegaard por una transición del no-existente al existente, y un cambio que se da no en la esencia sino en el ser? Desde nuestro punto de vista, “no existente” es el ser como posibilidad. Es la posibilidad que aún no es actualidad, es la posibilidad

⁴⁰² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 236 [KW VII 73] (82) En su diario lo expresa así: “¿cuál es la naturaleza del cambio de venir a la existencia?” *Pap.* V B 15 n.d. 1844, [JP I 262 p.110].

⁴⁰³ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 237 [KW VII 73] (82). He puesto entre corchetes por un lado las palabras danesas para esencia y ser, así como la forma en que los Hong en inglés traducen el paso del no ser al ser, como el paso de no existir a existir. Para hacer claro que el reino del ser en Kierkegaard tiene que ver con la existencia, y ésta con un individuo concreto que deviene singular y no con categorías abstractas.

⁴⁰⁴ *Pap.* V B 15 n.d. 1844, [JP I 262 p.111].

intencional⁴⁰⁵. Es aquella determinación cualitativa que puede definir la aposición en la existencia o en la forma de ser de un individuo pero que no es ni está siendo aún y no llegará a ser por ninguna condición necesaria. En otras palabras, la transición del no-existente al existente es la transición de la posibilidad que quiere ser actualidad. El movimiento no puede ser en la esencia, porque de otra forma no sería un movimiento⁴⁰⁶, sería la ilusión de un movimiento en lo abstracto. El movimiento es en el ser, en la existencia.

Para Kierkegaard solo la existencia (*Tilblivelse*) tiene certidumbre, porque a ella se accede por una resolución o un salto, y es por eso que esta categoría de existencia es muy importante para su pensamiento. La existencia está en relación con ser un individuo y ciertamente no se deriva del pensamiento. Solo un hombre puede determinar su existencia, y solo el hombre es un ser que tiene posibilidades. Las acciones humanas y la existencia humana solo son comprensibles en términos de posibilidad, esto porque la posibilidad es el resultado de las reflexiones interiores.

En efecto para Kierkegaard esto es así porque llegar a existir, venir a la existencia en el individuo es hacerse singular, y hacerse singular está de acuerdo con su idea antropológica de devenir espíritu. Estas reflexiones interiores son el movimiento del espíritu de cada individuo, puesto que para Kierkegaard el hombre es una síntesis en varias dimensiones: cuerpo-espíritu, infinitud-finitud, temporalidad-eternidad, necesidad-posibilidad, sostenidas por el espíritu.⁴⁰⁷

El movimiento del espíritu es siempre uno de auto-relación y en apertura a lo otro, como ya decíamos en 2.1.1, es una relación que se relaciona consigo misma y al relacionarse se relaciona con un otro que ha puesto toda la relación. Y esto es lo que es el yo, el ser humano, cada individuo singular. Venir a la existencia es hacerse singular, espiritual, a partir de la relación inherente con una herencia

⁴⁰⁵ Incluso Kierkegaard sostiene: "Pero al ser que sin embargo es un no-ser, es precisamente lo que la posibilidad es; y un ser que es ser es de hecho un ser actual o actualidad; y el cambio del venir a la existencia es una transición de la posibilidad a la actualidad." Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 237 [KW VII 74] (82).

⁴⁰⁶ Aquí podemos identificar una replica a la categoría del movimiento de Hegel. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1ª. Edición, 1997, pp. 213-237, 311 parágrafos 115-148, 251. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lógica II y III*, tr. Antonio Zozaya, Barcelona: Folio, 1ª. Edición, 2002, p.64 parágrafo 147.

⁴⁰⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 355-359 [KW VIII 85-89] (156-163). Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 127-128, 142-143 [KW XIX 13, 29] (35, 57,59).

común psíquico–corpórea. Esto es hacerse *dent enkelte*, individuo singular, “él único” frente a quien lo fundamenta. Pero esto es solo por un salto cualitativo, la transición es ese movimiento por el cuál se da este conflicto entre el espíritu con la posibilidad y su actualidad en la relación inmediata precedente.

Pero el espíritu para Kierkegaard, retomando la estructura paulina⁴⁰⁸ y griega del hombre y criticando a Hegel, el espíritu no es resultado del desarrollo dialéctico de la propia naturaleza. El hombre, su existencia, no es como en Aristóteles una unidad hilemórfica entre cuerpo y alma. Es así cómo lo muestra el siguiente texto de Anti-Climacus: “En una relación entre dos términos, la relación es lo tercero como unidad negativa y los dos se relacionan con la relación y en relación con la misma; de este modo y en lo que atañe a la definición ‘alma’, la relación entre el alma y el cuerpo es una simple relación.”⁴⁰⁹ Es decir, en la primera parte de este texto se menciona la idea de síntesis de acuerdo con Hegel, y en la segunda la relación hilemórfica entre alma y cuerpo, pero ninguna de estas dos concepciones son para Kierkegaard la síntesis de ser espíritu, porque ni en una ni en otra se tiene esa relación consigo misma donde cada uno de los elementos se mantienen, continuando con el texto, Anti-Climacus nos dice: “Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo.”⁴¹⁰ Esto es que el yo no proviene de la unidad negativa y no es la relación entre alma y cuerpo, sino algo que tiene realidad en sí misma, esto es lo positivo, que se pone como algo no intrínseco a la relación natural, abriendo la naturaleza a nuevas posibilidades.

⁴⁰⁸ “El hombre según queda dicho es una síntesis de alma y cuerpo, pero también es una síntesis de lo temporal y lo eterno. Esto ya se ha dicho bastantes veces y no seré yo el que objete nada en contra. Mi deseo en verdad no es el de descubrir novedades; al revés mi mayor alegría y ocupación favorita siempre será la de meditar en aquellas cosas que parecen completamente sencillas.” Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 355 [KW VIII 85] (156-157). Con ello Kierkegaard mismo nos sugiere que esta idea no es algo que ha inventado sino que se refiere a la tradición antropológica cristiana desde su fuente. Como nos dice Malantschuk esta fuente le viene a Kierkegaard del Nuevo Testamento (Romanos 8:5, I Corintios 2:14y 15:44), de los profesores daneses como H.N. Clausen’s, en sus lecciones de dogmática en 1834-35 y en las lecciones de su tutor Martensen acerca de la dogmática especulativa. Cfr. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard’s Concept of Existence*. Tr. Y Ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Milwaukee: Marquette University Press, 1a. edición, 2003, pp. 16-17. Aunque la concepción de Kierkegaard no se ajusta a la forma de sus profesores, sino que es una recepción crítica tanto de la concepción original en el Nuevo Testamento y de las interpretaciones de Martensen sobre San Agustín. Véase Cfr. Francesc Torralba, *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós Editores, 1ª. Edición, 1998, pp.43-48.

⁴⁰⁹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SV XI 127-128 [KW XIX 13].

⁴¹⁰ *Ibidem*.

Para Kierkegaard el espíritu es algo puesto desde una condición absoluta e incondicionada del mundo en el mundo, por lo que altera toda la relación natural que inmediatamente existe, esto es que la abre a nuevas posibilidades; esto significa que la abre a perspectivas que en su inmediatez le eran inimaginables y que no estaban de antemano contenidas ni en la naturaleza ni en el sistema de la historia; es decir abre la relación a la creación de relaciones absolutamente novedosas. Como dice en *El concepto de la angustia*:

el hombre es una síntesis de lo físico y lo psíquico; sin embargo, una síntesis es impensable si los dos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu. En la inocencia, el hombre no es meramente un animal, porque si fuera solamente un animal en cada momento de su vida, nunca podría ser un hombre. Por lo tanto el espíritu está presente, pero como inmediato, como soñando. En la medida en que está presente ahora, en cierto sentido es un poder hostil, porque constantemente perturba la relación entre alma y cuerpo, una relación que en efecto tiene persistencia pero no resistencia, en la medida en que recibe la última por el espíritu.⁴¹¹

En otras palabras, el hombre llega a existir siendo una síntesis por el espíritu, pero en la relación inmediata, la actividad del espíritu para la síntesis, aparece como algo posible. Por ello decía en *Migajas filosóficas* que este movimiento no es en el terreno de la esencia, sino en el del ser -en el sentido existencial que hemos mencionado- en el cual este ser que es no-ser, puesto que su ser es realizar la síntesis singular y única desde una relación originaria novedosa, es la posibilidad, y así ésta es nada. Es decir, el espíritu es la actividad de abrir a posibilidades no contempladas en la mera actualización de las potencias o en las mediaciones abstractas a la relación de alma y cuerpo, de tal forma que lo que se actualiza en la síntesis es una relación nueva puesta por ser espíritu, esta novedad, es el de determinarse y elegirse a sí mismo ya sea éticamente, estéticamente o religiosamente.

Luego entonces, las posibilidades aparecen como algo completamente diferente a la idea de la potencia y de lo probable. La diferencia está en que la transición de lo posible a lo real no media ninguna necesidad solo una causa libre, el espíritu. Como nos dice en *Migajas filosóficas*: “Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad”.⁴¹² Es decir, entre la posibilidad del espíritu de seguir

⁴¹¹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 315 [KW VIII 43-44] (90).

⁴¹² Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 238 [KW VII 75] (83)

siendo posible o de ser real, media la misma posibilidad, no es su realidad más necesaria que su posibilidad⁴¹³.

La posibilidad del espíritu puede comprenderse de varias maneras: primero, la conciencia de saberse posible, donde entonces mi propia existencia no aparece como algo que definirá un instancia distinta a mí; segundo, el contenido mismo de las posibilidades; y tercero la efectiva realización de ellas. De tal manera que cuando reflexionamos sobre nuestro ser como espíritu nuestra existencia aparece ante nosotros como una triple nada, que hace las posibilidades infinitas, lo que quiere decir que no hay otra causa de la transición que el propio espíritu, es decir la libertad. Por ello el estado de ánimo previo a la transición es la angustia, puesto que ella aparece cuando se da la realidad de la libertad como la posibilidad de la posibilidad⁴¹⁴. Por ello para Kierkegaard la transición nos dice en *El concepto de la angustia* es algo que “pertenece a la esfera de la libertad histórica, ya que la transición es un estado y es real”⁴¹⁵.

Este estado de angustia es como ese vértigo ante lo desconocido y absolutamente nuevo que aparece como una infinidad de posibilidades y al mismo tiempo el deseo de quedarse en lo establecido, donde ya no hay posibilidades. Como Kierkegaard nos dice en *El concepto de la angustia* “Al interiorizarse, el genio descubre la libertad (...) no se trata de una libertad para hacer esto o aquello en el mundo (...) sino que se trata de la libertad de saber a conciencia que él es libertad”⁴¹⁶.

La reflexión interior como actividad del espíritu es descubrirnos como posibilidad de llegar a ser singulares, pero si esto no se traduce en acción, luego entonces no se hace interioridad y por lo tanto la síntesis, no hay transición, si no hay salto, se queda en lo posible en la nada, la transición requiere la negación misma de la posibilidad en el salto⁴¹⁷.

⁴¹³ Edward Hong dice en su introducción a la idea de inmediatez en su edición del diario de Kierkegaard que: “Solo a través de la reflexión infinita o de la reflexión sobre lo infinito él se ha dirigido hacia una nueva actualidad, la actualidad del espíritu, que es un contraste a la condición natural. Pero él no puede lograr la actualidad a través de la reflexión, puesto que la reflexión siempre traduce la actualidad en la forma de la posibilidad.” *JP II* p. 594.

⁴¹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 313 [KW VIII 42] (88).

⁴¹⁵ *Idem*, SV IV 351 [KW VIII 82] (152).

⁴¹⁶ *Idem*, SV IV 376-377 [KW VIII 108] (194).

⁴¹⁷ El personaje de las películas de Woody Allen en general sería un paradigma de esta existencia suspendida en la reflexividad de su propia posibilidad y que no lleva a cabo la transición. Son las existencias suspendidas de Johannes el seductor, Johannes de Silentio y Johannes Climacus, que se hacen contemporáneos en la posibilidad pero no actúan finalmente. El que debe actuar es el

La existencia solo puede ser desarrollada en términos de movimiento. La existencia significa devenir y devenir significa el descubrimiento del yo en nuestra interioridad; significa proyectar el yo ideal en la posibilidad y transformarlo en actualidad, o como el mismo Kierkegaard bajo el seudónimo de Johannes Climacus en el *Postscriptum* afirma:

y, después de todo, nosotros somos existentes. En la pasión, el existente deviene infinito en la eternidad de la imaginación y, al mismo tiempo, definitivamente sigue siendo él mismo. (...) De lo antes dicho conviene recordar que el *pathos* existencial es lo mismo que la acción, o bien que la transformación de la existencia. (...) el verdadero *pathos* existencial se relaciona esencialmente con el existir, y el existir es en esencia interioridad.⁴¹⁸

La existencia es una actualización de la infinitud del espíritu, una transformación que involucra el más alto *pathos* (pasión), porque la existencia sin la pasión es una contradicción en términos, es más, es imposible existir sin pasión. Solo de esta manera, la diferencia entre la posibilidad y la actualidad no es en la esencia sino en el ser, la existencia. Este movimiento en la existencia es un movimiento no en lo óptico propiamente sino en las determinaciones antropológicas de la forma de ser de cada individuo. Kierkegaard ha introducido así una original manera de comprender la configuración antropológica del ser humano como un individuo singular y no solo los movimientos que lo determinan esencialmente como a otros seres que se ven afectados por el cambio. En esta determinación antropológica es el individuo mismo la fuente de ese venir a la existencia o ese llegar a ser sí mismo, ese llegar a ser una síntesis puesta por el espíritu.

Lo que es interesante es que por medio del movimiento de venir a la realidad efectiva (*actuality*) o a la existencia, la posibilidad es aniquilada como tal, es decir, deja de ser posible. Pero esta aniquilación se da en la elección en relación a ella,

lector. De ahí que podamos ver toda la obra de Kierkegaard como la generadora de esta transición.

⁴¹⁸ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* SV VII 164, 374, 376 [KW XII.1 197, 431, 433] (199, 434, 436) “La existencia misma, el existir, es una lucha, y posee tanto patetismo como comicidad: patetismo debido a que la lucha es infinita, es decir, apunta hacia lo infinito, es un proceso de eternización, lo cual representa el más alto *pathos*; comicidad porque la lucha es una autocontradicción.” *Idem*, SV VII 72 [KW XII.1 92] (93) Este es uno de los temas centrales del *Postscriptum* la relación entre pasión, existencia, subjetividad, interioridad y verdad, relacionados finalmente con la paradoja de Cristo que le habla a cada uno en una decisión y no objetivamente. Aunque éste tema no es el objeto de la tesis, sino la constitución temporal de este individuo como singular, para otra investigación podría tratarse las relaciones entre interioridad y temporalidad.

es un acto libre, y en ese acto se determina el que elige, lo cual abre de nuevo la posibilidad de la continuidad. Solo por medio de la aniquilación de la posibilidad intencional, es decir de su mero ser posible, viniendo a la actualidad mediante un acto libre, se abre una nueva posibilidad, y así se repetirá el venir de nuevo a la existencia.

El pasado es nuestra posibilidad potencial, en el sentido de que puede generar nuevas posibilidades a partir de lo ya realizado y su propio contenido. En el acto de venir a la existencia la posibilidad intencional (el futuro) sufre una actualización, es traída a la actualidad (presente) y, al mismo tiempo, aniquilada. Es un acto simultáneo de actualización de la posibilidad por su aniquilación, es decir deja de ser posible, para determinar la existencia efectivamente y en ese sentido, ésta no se reduce ni a los límites de lo posible, ni a los límites de lo actualizado, sino que al estar en acto, es simultáneamente acto y generación de nuevas posibilidades. Después de esta aniquilación una nueva posibilidad se abre para el futuro. Es así como el pasado (la posibilidad proyectada) se puede transformar en futuro (posibilidad) para llegar a ser presente (actualidad) de nuevo, y no de manera idéntica, sino determinando de nuevo con las posibilidades que contenía en su momento de ser intencional y que no han sido actualizadas anteriormente.

La posibilidad no llega a ser actualidad en virtud de la necesidad. Además, la pregunta es si “¿toda posibilidad es necesaria que devenga actualidad?” Y Kierkegaard se pregunta “¿puede lo necesario venir a la existencia?”⁴¹⁹.

Esta es la novedad de Kierkegaard frente a Aristóteles. Antes hay que decir que aunque Kierkegaard se ha inspirado en Aristóteles, transforma algunas ideas o categorías en relación con su visión única. La categoría de la potencialidad se convierte en Kierkegaard en la posibilidad. La diferencia entre potencialidad y posibilidad es que la potencialidad se actualiza en virtud de la presencia de un acto de la misma especie; la posibilidad no deviene actualidad por la presencia de un acto de la misma especie, sino por la elección del propio individuo de vincularse a lo posible en su propio acto. El error de Aristóteles, según Kierkegaard, es que él considera toda potencialidad como un ser necesario, en la medida en que lo posible es un término ambiguo, por lo que todo lo necesario es

⁴¹⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 237 [KW VII 74] (82).

posible⁴²⁰ dice el filósofo griego para no caer en contradicciones, lo cual no quiere decir que el devenir mismo sea necesario. Como dice Johannes Climacus: “(la proposición aristotélica ‘es posible’, ‘es posible que no’, ‘no es posible’. La doctrina sobre las verdaderas y falsas proposiciones [Epicuro] siembra aquí la confusión, puesto que se reflexiona sobre la esencia y no sobre el ser, y además porque por este camino no se llega a nada respecto a la determinación del futuro.)”⁴²¹

Para Kierkegaard, la posibilidad no es una necesidad, “nunca puede predicarse lo posible acerca de lo necesario”⁴²², porque la necesidad limita o cancela la libertad. Porque lo necesario es siempre algo idéntico consigo mismo, no cambia de ninguna forma y su relación consigo siempre es de la misma manera⁴²³.

Kierkegaard considera la libertad en relación con la posibilidad⁴²⁴. En otras palabras, el movimiento de la posibilidad a la actualidad solo acontece en la libertad. Entre la posibilidad y la libertad existe una íntima relación porque sin libertad no hay movimiento, no hay devenir o venir a la existencia. Y por eso en Kierkegaard no hay solipsismo porque siempre está abierta la existencia a una relación posible que contiene determinaciones que trascienden el control de su propia subjetividad.

La posibilidad solo viene a la actualidad en virtud de la libertad y el *télos* de este devenir es el movimiento en sí mismo. En este sentido, venir a la existencia

⁴²⁰ Cfr. *Idem*, SV IV 238 [KW VII 75] (83). Cfr. Aristóteles, *De la expresión o interpretación*, Tr. Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 2ª. Edición, 2ª. Reimpresión, 1977, pp. 268-269, 13 22 a, 14ss.”Es evidente que nada que sea capaz de ser o de no-ser posee la potencialidad opuesta (...) Así pues, para poder dar a esto alguna explicación diremos que en la medida en que el término ‘potencialidad’ se usa de manera totalmente alejada de la ambigüedad, ninguna potencialidad admite estos resultados opuestos.(...) ‘Posible’ es él mismo un término ambiguo. Se aplica, por una parte, a los hechos y a las cosas que existen actualmente (...) Por otra parte, posible se aplica a una cosa que puede ser realizada. (...) En conclusión, pues igual que el universal debe seguirse del particular, así puede seguirse lo posible de lo que existe por necesidad, aunque no en todos sus sentidos. (...) De lo dicho se deduce que lo necesario es también lo actual.” *Idem*, pp.268-269, 13, 23ª-23b.

⁴²¹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 238 [KW VII 75] (83)

⁴²² *Idem*, SV IV 238 [KW VII 75] (83)

⁴²³ Cfr. *Ibidem*.

⁴²⁴ Aristóteles habla de la transición de la potencialidad a la actualidad e identifica este término con la *kinesis*. G. Malantschuk nos dice que “desde el principio Kierkegaard estaba interesado en el movimiento y que es significativo de que los cuatro movimientos mencionados por Aristóteles, Kierkegaard se haya enfocado en el momento que expresa la transición de la posibilidad a la actualidad. En este movimiento hay para Kierkegaard un cuestionamiento sobre la libertad, que inicia el movimiento, y también tiene lo ético como una meta que debe actualizarse.” Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Concept of Existence*. Tr. Y Ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Milwaukee: Marquette University Press, 1ª. edición, 2003, p. 11-12.

(la transición de la posibilidad a la actualidad) tiene lugar en la libertad, o en la existencia si pensamos que para Kierkegaard libertad y existencia son lo mismo en cuanto movimiento.

Esto significa que todo aquello que ha venido a la existencia no ha devenido por que sea necesario que devenga, porque lo necesario siempre ha sido. Quiere decir que:

el cambio de venir a la existencia es la transición de la posibilidad a la actualidad (...) la transición toma lugar en la libertad. Ningún venir a la existencia es necesario –no antes de que haya venido a la existencia, porque entonces no podría venir a la existencia, y no después de que haya venido a la existencia, porque entonces no ha venido a la existencia.⁴²⁵

Si tomamos los argumentos anteriores podemos ahora entender hacia donde apunta la idea del venir a la existencia de Kierkegaard o de la transición como una categoría temporal. A lo que apunta es que el pasado no es algo necesario y éste es definido o transformado o cambiado por el futuro, y el futuro es la categoría propia de lo posible y del espíritu como dice en *El concepto de la angustia*: “Lo posible le corresponde exactamente al futuro, y el futuro es para el tiempo lo posible. A ambos corresponde la angustia en la vida individual.”⁴²⁶

En *Migajas filosóficas* lo pone a discusión donde básicamente nos dice qué es el pasado. Lo pasado es lo histórico, y qué es lo histórico, lo que ha sido. Pero nos dice Kierkegaard si ha sido entonces es por que ha devenido, y si ha devenido apunta una causa libre, lo que quiere decir que no excluye algún otro movimiento, puesto que el haber sido provino de la aniquilación de una posibilidad y por lo tanto abrió a nuevas posibilidades, luego entonces, el pasado, lo acontecido, lo sido, en el fondo es algo que puede cambiar aún, si nos relacionamos con esa apertura de su propio movimiento original⁴²⁷. Es decir el que algo ocurra no implica su necesidad.

El pasado de hecho ha venido a la existencia; venir a la existencia es el cambio, en la libertad, de devenir actualidad (transición) Si el pasado se ha hecho necesario, entonces no podrá pertenecer más a la libertad (...) La libertad estaría entonces en una situación desesperada, algo de lo cual

⁴²⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 237-239 [KW VII 74-75] (82-83).

⁴²⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 360 [KW VIII 91].

⁴²⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 241 [KW VII 77] (85).

podríamos reírnos y lamentarnos, dado que tendría la responsabilidad de algo que no le pertenece, traería hacia delante lo que la necesidad devoraría, y la libertad en sí misma sería una ilusión y el venir a la existencia no menos que una ilusión; la libertad se convertiría en brujería y el venir a la existencia en una falsa alarma.⁴²⁸

Esto quiere decir que el venir a la existencia de cada uno de nosotros no es ni el desarrollo natural de nuestras facultades, ni el despliegue de lo que es necesario en función del sistema al que pertenecemos, sino que el venir a la existencia es un acto de creer que lo que ha sido en el pasado, nuestro pasado lo ha llegado a ser, como un acto de la libertad, y en función de eso el pasado se hace actual y se hace presente al igual que el futuro y esto es lo que le da contenido al presente, esta es la transición donde el futuro regresa como pasado y es posible crear un principio absoluto. Pero esto solo se lleva a cabo con pasión y con el salto de la fe. Es la superación de la angustia. En otras palabras que no hay ninguna transición directa de lo inmediato al espíritu, y en el pensamiento de Kierkegaard de lo pagano a lo Cristiano, precisamente la primera base de la posibilidad de la transición es que el Cristiano se angustie ante Cristo⁴²⁹ por eso la pasión es un querer creer de que en cualquier lado y en cualquier momento hay un comienzo absoluto:

la condición para la salvación de una persona es la fe de que en cualquier lugar y en cualquier momento hay un comienzo absoluto. Cuando alguien que egoístamente se ha servido a sí mismo al servicio de las ilusiones quiere iniciar un esfuerzo puro, el punto crucial es que él crea absolutamente en el nuevo comienzo, porque de lo contrario echa a perder la transición con el pasado. —Así mismo es con la conversión en estricto sentido: fe en la posibilidad de lo nuevo, comienzo absoluto, puesto que de otra manera permanece esencialmente el pasado. Es esta infinita intensidad en la anticipación de la fe, que tiene el seguro coraje de creer en ello, de transformar el pasado en lo completamente olvidado—y ahora a creer absolutamente en el comienzo.⁴³⁰

Por ello para Kierkegaard el elemento fundamental de la transición es una transición llena de pasión, la fe; la fe como la mayor pasión del hombre como dice en *Temor y temblor*, puesto que la fe no es un conocimiento sino un acto de la

⁴²⁸ *Idem*, SV IV 241 [KW VII 77-78] (85-86).

⁴²⁹ *Pap.* X.1 A 472 n.s., 1849 [JP I 505 p. 202] “Esta es la crisis de la transición de convertirse en cristiano, que la persona que llega a ser cristiana está primero que nada en angustia frente a Cristo.” Este texto Kierkegaard lo dice en relación a la conversión de Pablo cuando es tirado del caballo.

⁴³⁰ *Pap.* X.2 A 371 n.d., 1850 [JP I 1136 p. 17].

libertad, la transición solo se da por la fe como pasión⁴³¹ lo dialéctico de alguna forma siempre termina en la pasión⁴³². En un rompimiento con la continuidad que el discurso racional puede establecer y en un rompimiento del confort del individuo con lo natural o lo lógico y el surgimiento de su verdadera posibilidad como singular, donde la tarea es ser o no ser, es decir, creer o no creer serlo. Que como dice Kierkegaard en su diario es el paso de la estética a la ética⁴³³.

Desde nuestro punto de vista, la única “necesidad” para el venir a la existencia es la pasión. Solo la pasión produce el venir a la existencia porque el movimiento en sí mismo es un movimiento movido por la pasión, una pasión infinita. En otras palabras, donde hay pasión, hay también, acción, movimiento, cambio y existencia.

Como conclusión, venir a la existencia, el devenir, la transición, es un movimiento, un cambio. Kierkegaard comprendió el movimiento real, el cambio, como una transición de la posibilidad a la actualidad que puede ser realizada en la esfera de la libertad. La consecuencia de la transición no puede ser otra que una transformación interior o una actualización de la interioridad del individuo singular. Nosotros podemos decir “¡entre más interioridad, más posibilidades, y más existencia!”

2.2.3 La categoría de la transición como movimiento de la pasión de la fe.

En el entendimiento de Kierkegaard, los hombres buscan entenderse a sí mismos en orden de volverse sí mismos. Por ello, para un individuo la posibilidad debe ser una categoría central y esencial en virtud de la cual pueda actuar y comprenderse a sí mismo. Esta es la razón por la cual Kierkegaard comprende que la posibilidad es antes que la actualidad; la posibilidad es la esfera en donde un yo es capaz y es libre de actuar, de elegir. Puesto que, la posibilidad no solo es primero a la actualidad, sino superior a ella. Cada hombre tiene la conciencia y la capacidad de sus actos y estos son signos de que una posibilidad puede ser traída a la actualidad. En lo que los hombres deben convertirse es en un continuo cambio realizando su posibilidad única. Nosotros nos volvemos nosotros mismos en cada acción particular de ser y esta acción es hacer posible la posibilidad. La

⁴³¹ Cfr Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 247 [KW VII 83] (90)

⁴³² Cfr. *Pap.* X.1 A 219 n.d., 1849 [JP I 762 p. 353].

⁴³³ Cfr. *Pap.* IV C 105 1842-43 [JP I 808 p. 371].

posibilidad es anterior a la actualidad en el sentido de que uno es porque uno repite el movimiento de la posibilidad a la actualidad en la temporalidad.

Esta idea es muy importante porque la realización de nuestra posibilidad es el movimiento repetido o la transición de la posibilidad a la actualidad. El movimiento repetido es la pasión de nuestra interioridad. Esta es la razón de que cada ideal del que podamos apropiarnos en nuestras vidas es primero una posibilidad y, solo cuando se expresa en acciones de nuestra interioridad, puede ser actualizado. El problema es que nuestras posibilidades ideales o espirituales son bases de nuestras elecciones significativas y necesitan de una transición pasional. Solo con una pasión infinita personal nuestras elecciones intencionales pueden realizarse y actualizarse, pueden venir a la existencia.

Para presentar esta idea, Kierkegaard hará la distinción entre la transición dialéctica y aquella llena de *pathos* (transición pasional). Esta distinción la encontramos en el *Postscriptum*. La diferencia entre ellas es que la transición dialéctica tiene su lugar en la realidad del pensamiento, pero la transición pasional tiene lugar en la realidad de la libertad, e involucra un salto; es el proceso de la infinitización de la existencia. Kierkegaard mismo tiene su propia visión de que “En la vida interior, la transición radical no es meramente dada, sino que debe alcanzarse como una expresión de la libertad”.⁴³⁴

Kierkegaard nos habla así de un cambio cualitativo, que, en realidad, involucra un salto, un salto cualitativo –una elección libre, una orientación libre, de manera más precisa, libertad– de un estadio a otro. Además de que en *El concepto de la angustia* nos dice que la transición es la única que puede transformar lo cuantitativo en lo cualitativo: “Nunca en el mundo ha habido o habrá un ‘algo más’ que por una simple transición transforme lo cuantitativo en lo cualitativo”.⁴³⁵

De aquí surgen las siguientes preguntas: ¿En el caso de Kierkegaard es correcto hablar de transición o salto, son el mismo movimiento o son diferentes? ¿No es la transición un término hegeliano? La respuesta es que podemos hablar de transición si entendemos por salto una transición cualitativa⁴³⁶, y por supuesto

⁴³⁴ *Pap. V*, 371 - 375

⁴³⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 342 [KW VIII 72] (137).

⁴³⁶ En este sentido la transición de la que habla Hegel es en términos cuantitativos, de algo que ya es en sentido cualitativo y solo requiere devenir para ser explícito para sí mismo en el devenir dialéctico de su propia apropiación como concepto. La transición cualitativa en Kierkegaard implica una relación de ser en la que no hay tal realidad inmanente que deviene en concepto, sino una realidad que se da en el salto y milagro de la libertad frente a la paradoja del amor. Y por ello el

una transformación cualitativa. Un salto es desde nuestra visión, una *conditio sine qua non* para el proceso de la transformación cualitativa, y debe ser entendido como un comienzo absoluto, comienzo que solo puede ocurrir por libertad absoluta. Como dice Kierkegaard en “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en la obra *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*:

no se trata de la elección de algo (...) Y sin embargo, se trata de una elección, e incluso de una elección absoluta (...) pero entonces ¿qué es eso que elijo? ¿Elijo esto o aquello? No, pues elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta.⁴³⁷

Por eso el devenir o la transición como elección absoluta de sí mismo se da ante la presencia de un hecho absoluto, es decir, no es una cosa u otra, sino el ser o no ser de nuevo por y en el instante.

Aquí podemos decir brevemente que el salto está en relación con la repetición porque un nuevo comienzo significa un re-torno a la existencia pero en la forma de la posibilidad. Un salto abre una nueva posibilidad, y la transición hace que la posibilidad se actualice en actualidad. Jamie Ferreira tiene su propio punto de vista acerca de la relación entre la transición y el salto⁴³⁸. Ella considera que si

carácter de la transición en Hegel es un proceso necesario y en Kierkegaard es por libertad. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lógica I*, tr. Antonio Zozaya, Barcelona: Folio, 1ª. Edición, 2002, pp. 147-152, 159-160, 167-168, 184, 190. Parágrafos 88-89 *Zusatz*, 95, 98 *Zusatz 2*, 106 *Zusatz*, 111 *Zusatz*.

⁴³⁷ Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 161, 192 [KW IV 177,214] (165,194-195).

⁴³⁸ “El salto es central para la reacción general de Kierkegaard en contra del sistema y el método hegeliano. Él escribe que <<Hegel nunca ha hecho justicia a la categoría de la transición>> (JP I 110) y el Climacus de Kierkegaard insiste que <<el salto es la protesta más decisiva contra la oposición inversa del método hegeliano>> (CUP 105)”. M. Jaime Ferreira, “Faith and the Kierkegaardian leap”, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay and Gordon Marino (eds.), New York: Cambridge University Press, 1a. edición, 1999, pp. 211-212 Consideramos necesario remarcar lo que dice Niels J. Cappelørn’s que “Kierkegaard se inspira para su teoría acerca del salto después que leyera la *Theodicee in Gottsched’s* de Leibniz de 1763. Un año después, Kierkegaard clarifica algunos problemas con la lectura de tres de los *Erlauterung zu den Elementen der aristotelischen Logic and Elementa Logices Aristotelea* de Trendelenburg”. Niels J. Cappelørn, “The Retrospective Understanding of Kierkegaard’s Total Production”, en *Søren Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Daniel W. Conway and K.E. Gover (ed.). Londres, New York: Routledge, 1ª. Edición, 2002, p. 23. Acerca de Trendelenburg, Kierkegaard escribe: “No hay filósofo moderno del cual yo haya sacado mayor provecho que Trendelenburg. En el momento en que escribí la Repetición no lo había leído, -y ahora que lo he leído, que claro y explícito es todo para mí. Mi relación con él es muy extraña. Una

alguien quiere hablar acerca de la transición en el caso de Kierkegaard, es mejor usar la expresión transición cualitativa. Está de acuerdo con el hecho de que podemos aún usar este término –transición– si lo tomamos como cualitativo o alternativamente como una *metabasis eis allo genos*⁴³⁹ (= transición de un género a otro) que ocurre “aquí o en cualquier lugar debemos tomar en cuenta el salto cualitativo, que no hay una transición directa (...) sino que en cualquier lugar es una *metabasis eis allos genos*, un salto, por el cual se revienta toda la progresión de la razón y se define una novedad cualitativa, pero una novedad *allo genos*”⁴⁴⁰.

De cualquier forma, para Kierkegaard ambos – el salto y la transición – van en la misma dirección: hacia una transformación cualitativa en la esfera de la libertad.

Para Kierkegaard la transición real no es la dialéctica, sino la transición llena de *Pathos*, la transición pasional. La transición dialéctica solo implica el movimiento, mientras que la transición pasional es una transformación, un movimiento o un cambio que solo ocurre en la esfera de nuestra interioridad. Es ese proceso en donde un individuo debe confrontarse con una consideración subjetiva y sería de que es aquello en lo que está deviniendo, es una transformación del yo (*a metabasis eis allo genos*) en un yo interpelado, en un tú y esto es lo que significa que se elige a sí mismo de forma absoluta como libertad: “Pero ¿qué es este sí mismo? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión,

de las partes que por más tiempo me han absorto es la entera doctrina de las categorías, que ahora estoy leyendo con el mayor interés”. *Pap.* VIII.1 A 18 n.d., 1847 [*JP* V 5978 p. 368]

Quiero subrayar que Kierkegaard fue inspirado también por Lessing para su teoría del salto. En una entrada de su diario, Kierkegaard anota: “Lessing usa la palabra salto; que sea una expresión o un pensamiento es algo indiferente –yo lo entiendo como un pensamiento.” *Pap.* V B 1:3 n.d., 1844 [*JP* III 2342 p.16]. También, en el *Postscriptum*, Kierkegaard trata de presentar la teoría del salto de Lessing. Además, en este libro, la transición es idéntica con la categoría del salto en relación a la contemporaneidad. *Cfr.* Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. SV VII 78-79 [*KW* XII.1 98] (99-100) En este sentido la transición no se da por alguna mediación sino por el salto en la actualización de la reflexión infinita que es la interioridad y la verdad para el sujeto ante la paradoja. Inclusive, este salto en la existencia implica la unidad e integridad de la persona en contemporaneidad en dos sentidos: entre la imaginación, el pensamiento y los sentimientos; y en cuanto a las edades de la vida, ésta es la tarea. *Cfr. Idem*, SV VII 301-302 [*KW* XII.1 348] (348-350).

⁴³⁹ Kierkegaard toma prestada esta expresión de Lessing – vía – Aristóteles. *Cfr.* Aristóteles, *Análitica Posterior*, Tr. Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 2ª. Edición, 2ª. Reimpresión, 1977, p. 362, 7, 75a. En el *Postscriptum*, Kierkegaard argumenta: “la transición a partir de la cual un fenómeno histórico y la relación con éste se vuelven decisivos para la felicidad eterna es una *metabasis eis allos genos* (salto a otro género). (Lessing afirma incluso que, si no ocurre de este modo, entonces quién sabe que habrá querido decir Aristóteles, p.82), un salto tanto para el contemporáneo como para aquel que es posterior”. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, SV VII 79 [*KW* XII.1 98] (99-100)

⁴⁴⁰ *Pap.* X1 A 361 n.d., 1849 [*JP* III 2358 p. 22].

respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo –es la libertad.”⁴⁴¹

En conexión con esto debemos comprender que la transición de Kierkegaard le da a los hombres una nueva cualidad; es la transición por la cual un individuo llega a ser lo que actualmente él es.

Para Kierkegaard esto es lo más importante de la transición, porque entonces contrariamente a las ideas de Hegel o Aristóteles la transición está en las manos de cada uno, pero por cada uno para cada uno como sí mismo, pero para ello lo que se requiere es coraje, es espíritu.

Esta transición es manifiestamente una transición llena de *pathos*, no dialéctica, puesto que dialécticamente nada puede ser derivado. (...) Una transición llena de *pathos* puede ser realizada por cualquiera si él quiere, porque la transición que consiste en el *pathos*, solo requiere coraje.⁴⁴²

Gregor Malantschuk⁴⁴³ nos ofrece su propia visión acerca de la transición en Kierkegaard. Él añade que Kierkegaard está más interesado en la transición como un medio del pensamiento a la existencia. Este tipo de transición significa un retornar a esta existencia después de que la reflexión se ha hecho atenta a la existencia en la forma de la posibilidad. La transición de la actualidad a la posibilidad solo puede figurativamente ser llamada transición. Esto es evidente por el hecho de que la transición de la posibilidad a la actualidad requiere un movimiento en la realidad efectiva de la libertad, mientras que la transición de la actualidad a la posibilidad es tornarse al medio del pensamiento, es decir, hacer de la existencia un objeto del pensamiento, consecuentemente a la mera posibilidad de la actualidad. Esta transición puede al menos designarse como un acto de abstracción, puesto que el pensamiento por este medio adquiere una abreviación de la actualidad y en su propio medio busca reproducir las condiciones actuales⁴⁴⁴.

La importancia de esta categoría ya ha sido demostrada y el mensaje de Kierkegaard es claro: él quiere evitar la idea de Hegel acerca de la necesidad del

⁴⁴¹ Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 192 [KW IV 214] (195).

⁴⁴² JP IV C II-1842-43. JP IV C 12.

⁴⁴³ Cfr. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Tr. Y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 2a. reimpresión 1974, p. 133.

⁴⁴⁴ Cfr. *Idem*, P. 172

movimiento. Para Kierkegaard la idea del movimiento en Hegel es quimérica, una dialéctica desnuda, sin ningún sentido. El movimiento debe ser un acto libre que proviene de una voluntad libre movida por una pasión infinita. No es un movimiento en la lógica; es un movimiento en la existencia que requiere la posibilidad y la resolución del individuo singular en su soledad.

La existencia, como hemos mencionado, es la pasión del movimiento. Hegel entendió estas categorías, según Kierkegaard, de una manera lógico-dialéctica. Para el filósofo alemán, la actualidad es la posibilidad y a la inversa; la necesidad, siendo el tercer momento de la estructura triádica, y la libertad en donde la actualidad y la posibilidad son absorbidas; de tal forma que la libertad no le pertenece al individuo concreto y existente en su propia determinación, sino al desarrollo mismo del sistema. Para Kierkegaard, la transición no es una transición necesaria, es un movimiento repetido por el cual la existencia que ha sido, ahora llega a ser: en el proceso de la elección, por el cual las posibilidades pasadas se convertirán en posibilidades futuras. De esta manera la existencia es una auto-proyección del individuo, un ser futuro abierto por el movimiento de la posibilidad a la actualidad.

Lo que nosotros debemos entender es que para Kierkegaard el movimiento tiene un sentido existencial relacionado con la categoría del individuo, de otra forma el movimiento no tiene ningún significado. La transición de Kierkegaard está en relación con sus intenciones: llegar a ser un individuo auténtico, un singular, que actúe por sí mismo con pasión, voluntad y coraje. Y todo esto, porque solo como un individuo alguien puede ponerse en relación con Dios.

La transición es el movimiento apasionado de lo posible a lo real efectivamente (*actuality*) entre diversas esferas de la existencia, de la no síntesis a la síntesis, finalmente como un estado concreto del espíritu en el tiempo, un estado de ánimo concreto donde lo posible se aniquila por la realidad efectiva y lo posible surge de nuevo con su propia fuerza ante el pasado y lo futuro poniéndonos siempre en situación de creer o no creer. Por lo tanto la transición marca en el fondo el movimiento de no ser Cristiano a serlo; de la inmediatez del individuo al espíritu, la transición no es un movimiento continuo, es un movimiento de la primera inmediatez a la segunda inmediatez⁴⁴⁵, donde lo que media es un ejercicio de la

⁴⁴⁵ El concepto de primera y segunda inmediatez, o de inmediatez e inmediatez subsecuente, es la diferencia en Kierkegaard, cualitativamente hablando, de la situación del individuo en su

libertad y la pasión de la fe ante la paradoja y el absurdo de las situaciones existenciales, y sobre todo del escándalo ante Cristo; esta es la situación de la transición como llena de pasión, la situación de contemporaneidad, y no como dialéctica, pues ésta sería inmanente al desarrollo mismo del pensamiento.

Así la transición no es ni parte del movimiento necesario del sistema o de la naturaleza, es un estado espiritual del individuo que actúa y marca ese momento del salto cualitativo de un estado a otro, no como si la transición fuera el medio, sino que la transición es el estado mismo en el tiempo en el que el individuo se encuentra cuando lleva a cabo el movimiento, es decir el instante como constitución antropológica de la existencia del individuo como una síntesis de eternidad y temporalidad, es decir, como libertad.

El movimiento de la posibilidad a su realidad efectiva, donde esa posibilidad es aquello que podría tanto existir como no existir nunca, que no hay ninguna condición en el mundo que la haga posible, solo la acción del individuo, como un salto de un estado cualitativo a otro, en el cual la posibilidad se aniquila en su actualidad al mismo tiempo que se abren otras posibilidades. La transición cualitativa solo es posible cuando se es consciente de las inconsecuencias de una transición cuantitativa y necesaria. Esto es que solo hay transición, movimiento de libertad, salto cualitativo, cuando con conciencia, se tiene certeza de que toda transición cuantitativa, entendida como mediación necesaria del sistema o de la naturaleza, no es posible que me de razón de mi actuar. Solo con libertad frente a la posibilidad en ese estado de angustia se da la transición en el sentido kierkegaardiano, solo se da por la pasión de la fe de creer en esa realidad histórica.

Finalmente, la transición es el momento que solo se da si se deja atrás toda transición cuantitativa, es decir, cuando ante la propia posibilidad de la realidad

existencia. Es decir, la existencia no puede no ser inmediata, realizarse actualmente fuera de las mediaciones de la especulación, pero la primera inmediatez significa el individuo que no ha pasado por el movimiento de la reflexión y de la pasión, del salto, sino que se ha quedado abandonado a lo inmediato como tal, y la segunda inmediatez es la realización aquí y ahora en el mundo y el tiempo del individuo cualificado por la fe o por un salto cualitativo. Entre una y otra se encuentra la suspensión. De alguna forma, esta misma idea que se encuentra explícitamente en *Temor y temblor*, se trata también en *El concepto de la angustia* para diferenciar los tipos de ciencias, y en especial la ética, la primera ciencia o ética no considera una cualificación espiritual y por tanto no contempla la fe, la segunda ciencia parte de una cualificación espiritual, tomando en cuenta la fe y la trascendencia. La primera inmediatez es estética, la segunda es religiosa y la transición es la decisión ética y el movimiento existencial del salto en la contemporaneidad. Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, SV III 130 [KW VI 82] (69). Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 292-293 [KW VIII 20] (54).

de nuestra condición existencial descubrimos la trascendencia de nuestro movimiento, el cual no depende de ninguna de las condiciones actuales, pasadas o futuras, porque lo que lleva a actuar no es la condición del mundo, la razón, la lógica, sino que es la misma paradoja y lo elegido en la pasión, lo que se convierte en la única razón de actuar, en su razón de llegar a ser. Podríamos terminar diciendo que un testimonio evidente de esto es el amor, porque en él no son las razones lo decisivo para amar, es absolutamente libre y solo la libertad entre los amantes es lo que los sostiene. Este momento es el momento de la fe en Kierkegaard, como la mayor pasión del hombre. El movimiento existencial de la fe nunca es por necesidad, porque es decisión, un acto de libertad por el espíritu que elige en su propia libertad, condición y situación; el salto pues es decisivo para la vida ética y religiosa del individuo, es decir para la conformación de su singularidad, porque hace referencia a que es un individuo que está existiendo y lo realiza en el medio de la existencia y no de la especulación.⁴⁴⁶

2.3 El acto libre de la fe como el devenir contemporáneo.

Poder conocer el pasado, es poder conocer y comprender el devenir, y realizar esto es conocer existencialmente el devenir, en otras palabras, es hacer que esa verdad no se quede como algo que es, sino que repita sus posibilidades en mi propia existencia y por ello venga yo mismo a existir, es conocer existencialmente, y lo que se conoce no es el contenido, sino el ser de ese contenido, que “ha llegado a ser”. En este sentido aplicado al proyecto de pensamiento presentado por Climacus, donde Dios ha existido; este hecho como pasado e histórico, solo puede ser comprendido por la fe y no inmediatamente. Pues el devenir es en sí mismo dialéctico, contiene en sí la paradoja de ser pasado y presente a la vez.

El problema que planteará Climacus dialécticamente es que el único conocimiento que no engaña es el inmediato, pero el devenir como la esencia de lo histórico y por tanto del pasado, no se deja conocer inmediatamente, luego entonces conocer inmediatamente lo histórico es engañarse. En otras palabras, esto apunta a que la contemporaneidad inmediata no nos da el conocimiento de lo histórico y no nos hace históricos, sino solo datos u ocasión de lo eterno, pero no de la existencia misma. Solo la fe es lo que nos hará conocer el devenir de lo devenido y por tanto al hacerse objeto de fe, se hace histórico, y eso significa que

⁴⁴⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas.*, SV VII 85 [KW XII.1105] (106-107)

lo devenido deviene de nuevo para el que tiene fe, y en ese sentido, lo hace conocerlo tan inmediatamente como si fuera contemporáneo inmediato.⁴⁴⁷ Por tanto, no hay ventaja alguna en ser contemporáneo inmediato.

Sigamos con más detalle el planteamiento de Climacus, para mostrar que la fe es lo que nos hace contemporáneos con ese hecho absoluto, por lo cual las determinaciones del devenir se repiten en nuestro propio existir. Esto es lo más importante de nuestro movimiento existencial por el cual llegamos, antropológicamente hablando a ser nosotros mismos. Al mismo tiempo esto nos lleva a ver que la fe y este hecho nos remiten siempre a una causa actuante libre, es decir, la fe es un acto de libertad y no hay nada de necesario ni en el devenir, ni en el pasado, ni en el futuro, lo necesario no deviene, pues no opera ningún tipo de cambio.

Retomando lo expuesto por Johannes Climacus sobre el instante, la transición y el devenir, hagamos ahora una lectura para comprender cuál es la esencia inherente al pasado, a lo histórico; comprendiendo este significado estaremos en condiciones de comprender cómo es que la fe es el órgano del devenir, el acto de libertad o la pasión feliz por la cual puedo concebir el pasado, es decir, que el pasado tenga sentido existencial y por ello ser contemporáneo con él.

La formulación de Climacus de la temporalidad inherente al tiempo comprendido como histórico, es decir, como presente, pasado y futuro es que lo histórico es el pasado, pero como tal es el devenir. Por otra parte, el devenir, entendido como el venir a la existencia⁴⁴⁸ no es algo necesario, sino un movimiento, un tipo de cambio por libertad, por lo cual ni el pasado ni lo histórico son necesarios, la temporalidad contiene así en sí el devenir.

De tal forma que la concepción del pasado como histórico y por tanto como presente histórico no se puede comprender por el conocimiento abstracto del tiempo o por cadenas necesarias de razones que presuponen ciertos principios, solo se puede comprender con un sentido que capte el devenir inherente, y este sentido será la fe.

Pero en esta formulación, como lo hemos hecho notar, yace una conclusión más profunda, la comprensión por la fe, siendo contemporáneo del devenir

⁴⁴⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 247-248 [KW VII 83-84] (90).

⁴⁴⁸ Vid. *Supra* nota 45.

inherente al pasado y a lo histórico, repite el devenir o las determinaciones dialécticas del devenir con respecto al tiempo. Para decirlo de manera simple, el pasado se mueve, el pasado deviene en relación a la contemporaneidad, y en este sentido el pasado puede cambiar, ser redimido o en el caso de Cristo, por ser pasado puede ser eterno en el tiempo de todo tiempo, y por tanto podemos devenir cristianos, existir como tales, y no solo como seres humanos, existir como individuo singular, como discípulo. El pasado no es simplemente el dato histórico de lo que ya fue y que queda como en un tiempo distante.

Tratemos de analizar esta formulación: lo devenido es lo histórico, lo histórico es el pasado, luego entonces lo devenido es lo pasado, por tanto el pasado ha acontecido por haber devenido, y por ello no está exento de un nuevo devenir, es dialéctico con el tiempo. La pregunta que viene inmediatamente es ¿cómo se puede concebir el pasado, lo histórico, el devenir de lo devenido?⁴⁴⁹

El devenir o el venir a la existencia⁴⁵⁰ es un cambio o movimiento, al ser un cambio (*kinesís*) algo tiene que cambiar, pero ese algo que cambia no debe alterarse, de otra forma no cambiaría él. Entonces este cambio que es el devenir “no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no-ser al ser”⁴⁵¹, siguiendo la traducción de los Hong, es un cambio que consiste en el paso de no existir a existir. Este no existir, este no-ser, como ya hemos anotado es la posibilidad, algo que existe en ese que deviene y que por lo mismo no se actualiza por alguna necesidad o por alguna condición específica. La posibilidad no es la potencia aristotélica, más entendida como una capacidad natural, sino una determinación del espíritu, que mientras no es elegida es como si fuera nada, es decir, que no tiene ninguna necesidad de ser. Nada en el sentido de que no

⁴⁴⁹ Cfr. Luiz Rohden, “Repetition and Contemporaneity: Kierkegaardian Crumbs in Hans-Georg Gadamer”, en *Søren Kierkegaard Newsletter*, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library St. Olaf College, número 52, diciembre de 2007, pp.29-30. En este texto Rohden expone cómo esta pregunta, desde el punto de vista gnoseológico y ontológico, influye en la realización de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Pues Gadamer “encontró argumentos para conectar el tiempo y la eternidad, el flujo y el Ser, en la constitución y explicación del conocimiento y el ser humano. Esta empresa es inagotable y móvil, por lo que la comprensión, finalmente, es siempre una recreación de nuestra manera de ser entre el tiempo y la eternidad, ser y llegar a ser, más que una repetición de lo mismo.”

⁴⁵⁰ Hay que hacer notar que la palabra que utiliza Kierkegaard en danés es *Tilblivelse* que Larrañeta ha traducido por devenir y los Hong por *coming into existence*. En uno y otro hay riquezas de este término danés intraducible, en principio la traducción de los Hong remarcan el carácter de que el devenir es existencial no algo abstracto o esencial. *Vid. Supra* nota 45.

⁴⁵¹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 237 [KW VII 73] (82).

existe por alguna condición ya presente en el mundo y por lo tanto no hay nada que la haga existir de antemano, solo la hace existir un acto de libertad.

Y en este sentido es que:

el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad (...) es un sufrir (...) el sufrimiento de la realidad que consiste en que lo posible (no simplemente lo posible que permanece excluido, sino incluso lo posible que se ha admitido) se revela como una nada en el instante en que se hace real, puesto que la posibilidad es aniquilada con la realidad. (...) el cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad.⁴⁵²

El devenir nunca es necesario, porque lo necesario siempre tiene la misma relación consigo mismo. Esto significa que el devenir siempre tiene una apertura a la revelación y la trascendencia de lo real sobre lo pensado o lo ya devenido. Y las causas del devenir siempre apuntan a una causa libremente actuante.

En este sentido, si lo aplicamos a la realidad humana o a la existencia de Cristo se puede comprender mejor hacia donde va Climacus. Desde el punto de vista meramente humano el devenir tendrá que ver con situaciones en las cuales pretendemos realizar una acción cuyo contenido o significado no se encuentra ya de antemano en el mundo, incluso que no hay nada en el mundo como tal. Por ejemplo, aquel que se imagina siendo astronauta o el que se imaginó algún día la posibilidad de volar. Evidentemente, las posibilidades del devenir humano están circunscritas a la capacidad de la imaginación y al influjo del espíritu en el mundo. Pero esto ya nos habla de tener la experiencia de una radical apertura de nuestra forma de ser inmediata a otras, y por lo tanto, de reconocernos a nosotros mismos como devenidos, contingentes, y no necesarios en este mundo. La presencia de la posibilidad, como hemos dicho, es la presencia del espíritu, y por ello angustia.

En el caso de Cristo, su devenir, implica que su posibilidad es inimaginable humanamente hablando, y por ello es mucho más radical su apertura y la apertura que provoca con su devenir en el mundo, pues es la posibilidad de la unidad de lo eterno y lo temporal, de Dios en hombre singular. Lo que habla de la absoluta y radical diferencia entre el devenir humano y el devenir de Cristo; Dios puede existir dentro de su propia creación, hacerse devenir en su devenir, y el hombre solo puede devenir en relación a ese primer devenir, en cuanto que la libertad es absoluta y en el segundo es relativa a su libertad. Esto quiere decir, que Dios es

⁴⁵² *Idem*, SV IV 237,238 [KW VII 74, 75] (82, 83).

la causa libre primera de todo devenir, en el sentido de darle el acto de ser, de existir en sentido ontológico. Por lo que Dios puede dentro de su propia creación devenir por su libertad él mismo en Cristo, imposible de imaginar para cualquier ser humano. Y el devenir del ser humano, se da por su libertad, que no es absoluta, sino que siempre presuponer la creación de Dios, es decir, la libertad absoluta de Dios. Por ello, el devenir humano no es un llegar a existir como un acto de ser ontológico, sino como una determinación antropológica sobre su propio ser ontológico dado por la creación de Dios, el devenir humano es por eso propiamente histórico. En este sentido es que Climacus nos dice: “el devenir más especialmente histórico deviene por una causa libre actuante de modo relativo y remite de forma definitiva a una causa que actúa de manera absolutamente libre.”⁴⁵³

Ahora bien, la idea es que “todo lo que ha devenido es *eo ipso* histórico”⁴⁵⁴ porque independientemente de que se pueda decir algo históricamente del devenir, se le puede aplicar el predicado esencial del devenir: que ha acontecido, por lo tanto todo lo histórico es –por ser devenir- causado por libertad. Lo histórico contiene de alguna forma esa relación entre posibilidad y realidad, y posibilidad como nada; lo cual nos dirá Climacus que por ello lo histórico siempre tiene en sí misma una síntesis entre la certeza y la incertidumbre, entre la certeza de haber ocurrido y la incertidumbre de cómo es posible que ocurriera.

Ahora bien, lo histórico es dialéctico con el tiempo. Pues lo histórico es el pasado⁴⁵⁵ y como tal tuvo que haber sido presente. Entonces la dialéctica es: el devenir hace que algo devenga, esto devenido es presente, es decir, existe, pero por ello mismo subiste como pasado. Si algo es presente históricamente, lo es porque es pasado, y si algo es pasado, es porque ha sido presente. Esto quiere decir que “el devenir puede contener dentro de sí una reduplicación, esto es, la posibilidad de devenir dentro de su propio devenir. En eso consiste, en una intelección más rigurosa lo histórico, ser dialéctico respecto del tiempo.”⁴⁵⁶

Este es uno de los núcleos del pensamiento sobre el tiempo en Kierkegaard, porque significa que algo que ha devenido, por una causa libre desde una posibilidad, existió como presente y por ello se ha hecho pasado. Pero en este

⁴⁵³ *Idem*, SV IV 240 [KW VII 76] (84).

⁴⁵⁴ *Idem*, SV IV 239 [KW VII 75] (84).

⁴⁵⁵ *Cfr. Idem*, SV IV 239 [KW VII 76] (84).

⁴⁵⁶ *Idem*, SV IV 240 [KW VII 76] (84).

pasado puede devenir de nuevo, es decir, existir como presente histórico desde las posibilidades anteriores o futuras. Luego entonces, lo histórico y el pasado no son algo inamovible, sino algo dinámico. La existencia, como afirman los Hong, es una reduplicación, en el sentido de que algo que ya es o ha sido puede ser de nuevo como si fuera desde el principio y en ese sentido hacerse actual.⁴⁵⁷

Aquello que tiene historia es porque contiene la posibilidad de devenir dentro de su devenir. Como expresa Climacus en su deliberación sobre la naturaleza⁴⁵⁸ y lo eterno. La naturaleza tendría historia en el sentido de que aunque es presente inmediatamente contiene una huella de haber devenido, en cambio lo eterno se define como lo que no tiene ninguna historia, ningún devenir.⁴⁵⁹

Así se puede entender de manera más fuerte la contradicción esencial de la encarnación de Dios en el tiempo en la persona de Cristo. Porque lo eterno, en cierto sentido deviene, y al hacerlo, se reduplica, es decir, se hace presente y por ello pasado, con lo cual queda abierto a la posibilidad de devenir de nuevo presente. Como existente, como viniendo a la existencia, se hace presente y cercano, conteniendo en sí la absoluta posibilidad de su absoluta libertad, pero al mismo tiempo es eterno, sin historia específica, por ello la dificultad de comprenderlo solo como Dios o solo como hombre, pero comprenderlo como Dios y hombre, significa que aunque no se reduce a lo histórico, lo histórico entendido en esta perspectiva le es esencial para su comprensión⁴⁶⁰. Ponerse en relación con su historicidad, es tener la posibilidad de que devenga de nuevo como él

⁴⁵⁷ “En *Migajas* (p. 76), el significado cualitativamente especial de ‘existir’ es expresado como una ‘reduplicación,’ ‘un venir a la existencia dentro de su propio venir a la existencia.’” *Idem*, *KW VII 298 n. 6*.

⁴⁵⁸ Hay que anotar que en este lugar Kierkegaard habla del devenir de la naturaleza como una realidad simultánea, idea que probablemente le viene de la lectura de Schelling. El término de contemporaneidad que utiliza Kierkegaard en danés *Samtidighed* bien se puede traducir por contemporaneidad o por simultaneidad, pero la contemporaneidad como hemos visto, no es la simultaneidad en sentido inmediato. Lo mismo dirá Gadamer en *Verdad y Método*, aunque su concepto sea traducido al español por simultaneidad, en alemán y en inglés se respeta el de contemporaneidad. Como dice Weinsheimer: “Gadamer diferencia contemporaneidad de simultaneidad. Mientras que la contemporaneidad fusiona los tiempos, la simultaneidad toma todos los tiempos como igualmente dados, igualmente presentes. Los festivales ilustran la contemporaneidad en cuanto en ellos ‘la memoria y el presente son uno solo’”. Joel C Weinsheimer. *Gadamer’s Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New York: Yale University Press, 1st. edition, Ver Nota. Pp. 114-115. Volveremos sobre estas diferencias en las conclusiones como horizonte de una nueva investigación. *Cfr.* Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 239 [KW VII 76] (84). *Vid. Supra* nota 152.

⁴⁵⁹ *Cfr. Idem*, SV IV 239 [KW VII 76] (84).

⁴⁶⁰ *Cfr. Idem*, SV IV 270-271 [KW VII 109-111] (111-113). Al final de *Migajas filosóficas* se enfatiza de nuevo la importancia de lo histórico en Cristo y el cristianismo.

mismo continuamente en el tiempo como eterno y no como otra posibilidad, esto es lo que significa que se haga histórico y por ello será objeto de fe.

El devenir estrictamente histórico se entiende como algo “que deviene por una causa libre actuante de modo relativo y remite de forma definitiva a una causa que actúa de manera absolutamente libre.”⁴⁶¹ Hasta aquí podemos concluir que todo lo que es histórico es devenir y por ello posible de ser dialéctico con el tiempo y en ese sentido tiene el carácter temporal del pasado. No todo lo que es histórico y por lo tanto pasado, sino solo aquello que contiene en sí mismo el carácter del cambio del devenir. Por ello Climacus, ha dicho que la naturaleza en otro sentido no tiene historia, por ser inmediatamente presente.

Esto nos lleva a pensar que, por lo mismo, no puede haber una relación con lo que es, entendido como pasado e histórico, de forma inmediata o de forma abstracta. Parece ser, que para Climacus y para Kierkegaard, la relación con el cambio del devenir, como histórico y pasado, siempre es concreta en la propia singularidad. Esto es que algo es histórico en la medida en que su pasado sea dialéctico con mi propio tiempo en una reduplicación del espíritu. Es decir, cuando las posibilidades de lo acontecido son actuales en las posibilidades del propio espíritu, y por ello se actualizan en el individuo, no como la repetición del hecho en sí, sino del ser de su existir en la interioridad de la relación que el espíritu hace consigo mismo.

Finalmente, si lo histórico es el pasado, sigue teniendo dentro de sí una dialéctica y base de su reduplicación, la dialéctica entre algo inmutable y algo mutable, pero nunca necesario. El punto es este, para Climacus nada histórico, pasado, futuro o presente es necesario, en ellos siempre está presente la libertad y llama a relacionarse con ellos por libertad.

El pasado entonces tiene una inmutabilidad que ha sido dada por un cambio, el devenir, pero una inmutabilidad como ésta no excluye todo cambio, dado que no ha excluido el suyo propio, porque todo cambio (dialéctico con el tiempo) se excluye solo en cada instante⁴⁶².

Es decir,

⁴⁶¹ *Idem*, SV IV 240 [KW VII 76] (84).

⁴⁶² *Cfr. Idem*, SV IV 240-241 [KW VII 76-77] (85).

la inmutabilidad del pasado consiste en que su 'así' real no puede hacerse distinto (pero) ¿se deduce de ello que ese 'cómo' ha sido posible no podría haber sido diferente? (de tal forma que) la inmutabilidad del pasado que (no es de la necesidad que es idéntica a sí misma), como hemos visto, no es dialéctica solo con referencia al cambio precedente de donde proviene, sino que incluso tiene que ser dialéctica respecto de un cambio superior que lo suprime.⁴⁶³

El pasado es inmutable en cuanto a su "así" que ha ocurrido, pero su causa ha sido el devenir, por tanto viene de una posibilidad, de una nada, luego entonces pudo haber venido de otra forma; y con respecto al futuro, el futuro puede ser un "cómo" posible que incluya un cambio en su "así". Es decir, su sostén en la existencia no es su inmutabilidad, su "así", sino su "cómo" posible, por tanto su causa anterior y su causa posterior, el futuro. Luego entonces ni pasado ni futuro es necesario, porque lo necesario es siempre idéntico a sí mismo en todos los sentidos.

Si aplicamos esto, es que el hecho en sí, su "así" ocurrido, nadie lo puede cambiar, pero ese así es dialéctico en su sentido y en la forma cómo nos relacionamos con él, es decir, puede cambiar en cierta forma con relación al devenir de donde viene y al devenir de uno posterior, puede cambiar en relación a un acto de la libertad.

La libertad humana, con ello, se ve, es un acto que no consiste en crear la realidad, pues no puede cambiar el "así" del pasado, pero se puede poner en relación con ese acto en función de comprender sus posibilidades y eso cambia su sentido histórico. O dicho de otra forma, el conocimiento racional no puede llegar a esto porque requiere hacerlo por medio de una deliberación lógica que determine una conclusión. Y del pasado o de lo histórico no puede concluirse nada, sino que debe tomarse una posición, una resolución ante ello, es decir una relación entre sus posibilidades de su devenir y las mías, esa relación es el presente mismo de la contemporaneidad. La clave de la comprensión no está en una facultad de la razón, sino en la resolución de asentir que eso ha existido. De ahí que la pregunta vuelva a ser, ¿cómo se realiza esa relación que es el contenido de la contemporaneidad? De nuevo Climacus nos mostrará que es la fe, como el único órgano que nos puede poner en relación con la dialéctica misma de lo que ha devenido.

⁴⁶³ *Idem*, SV IV 240-241 [KW VII 77] (85).

Por ejemplo, el hecho de un accidente no se cambia, pero el de “dónde” vino no guarda ninguna necesidad para su relación, fue un posible, una nada, luego entonces, por lo mismo, el futuro, como posible, como fuente de devenir, puede afectarlo en este sentido, en su “cómo” posible. Esto es lo que no se percibe inmediatamente, sino por fe. En el caso de Cristo es por la fe como acto de elección ante la misma gracia de fe que él nos otorga con su propia encarnación, y en cualquier otro caso como el del accidente es por creer en su acontecer. Porque en el caso de Cristo, él es a la vez lo eterno, Dios, no solo es un individuo concreto, pero parece que hay una similitud en el devenir de Cristo, con el devenir de cada hombre, probablemente esto sea otra manera de comprender la idea de que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios.

Así, el pasado se mueve, cobra diversos sentidos como histórico dependiendo su relación con sus posibilidades, anteriores y posteriores. Filosóficamente hablando, es la posibilidad de la redención y de la comprensión.

Lo que hace que un hecho sea histórico, pasado, es que contenga en sí la relación dialéctica con el tiempo del propio devenir. Por tanto si no se cree que ha devenido, no se convierte en histórico y por lo tanto no es presente para mí. Los datos no son históricos en la medida en que no se consideran como devenires sino como inmediatamente presentes.

Y al no ser el pasado algo necesario, luego entonces puede cobrar diversas relaciones o sentidos con la actualidad del individuo propio, o más bien, me puedo relacionar con esa libertad con mi propia libertad.

En conclusión,

lo pasado ciertamente ha acontecido; el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad. Ahora bien, si el pasado se hubiese hecho necesario, en ese caso ya no pertenecería a la libertad, es decir, a aquello por medio de lo cual llegó a serlo.⁴⁶⁴

Teniendo en cuenta el significado de instante, transición, devenir y esta síntesis de la dialéctica en el tiempo que guarda el devenir como pasado histórico, volvemos a la pregunta esencial de la contemporaneidad ¿cómo nos relacionamos con este hecho absoluto que es eterno y ha devenido histórico, por lo cual es pasado, pero a la vez eternamente presente? La respuesta de nuevo es

⁴⁶⁴ *Idem*, SV IV 241 [KW VII 77-78] (85-86).

la fe como comprensión del pasado y por lo tanto como contenido de la contemporaneidad. No la fe como conocimiento o la fe como voluntad, sino la fe como la elección de la condición dada por el instante mismo que ha devenido en el tiempo eternidad o la eternidad tiempo.

El pasado como hemos visto, es para Climacus lo histórico propiamente, que contiene una duplicidad con el tiempo (pasado porque es presente y presente porque es pasado, y una reduplicación, como devenir puede devenir dentro del devenir). Entonces desde el punto de vista de la comprensión, el pasado contiene una contradicción inherente entre la certidumbre de que ha sucedido y por el hecho mismo de haber sucedido contiene su propia incertidumbre. Luego, entonces, “solo en esta contradicción de certeza e incertidumbre, que es el *discrimen* de lo devenido y en ese sentido de lo pasado, ha de ser comprendido el pasado.”⁴⁶⁵

Esto quiere decir que para Climacus la concepción de lo histórico no puede ser ni histórico-filosófica, ni por la percepción inmediata. Porque ninguna de las dos puede comprender el devenir en lo que tiene de incierto y en lo que tiene de posibilidad en la propia dialéctica de lo acontecido; en los dos se tiende a hacer del pasado como histórico algo necesario por su concepción; cuando la comprensión requiere de un órgano que pueda comprender el pasado en esa contradicción entre certeza e incertidumbre del devenir, es decir, como lo que es. Esto reafirmará la tesis de Climacus de que no sirve de nada tener una contemporaneidad inmediata con el pasado, porque su esencia no reside en su presente o en su ser acontecido, sino en su posibilidad de haber sucedido.

La contemporaneidad, evidentemente, significa que eso se comprende porque es presente o se hace presente, pero no el presente de la inmediatez sino el presente históricamente, es decir, el presente en su “cómo ha sucedido” en la relación con sus posibilidades de ser y solo así puede ser presente para mí convirtiéndose en interioridad.

La concepción histórico-filosófica no tiene ningún sentido para Climacus, es más, solo hace malas concepciones, porque en el fondo no puede comprender el pasado o lo histórico en su devenir⁴⁶⁶. Esto por dos razones fundamentales: la

⁴⁶⁵ *Idem*, SV IV 243 [KW VII 79] (86).

⁴⁶⁶ Crítica análoga en *El concepto de la angustia* sobre la idea de movimiento en Hegel. Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 283-286 [KW VIII 11-13] (38-44)

primera tiene que ver con la naturaleza de la conceptualización y la segunda con la del historiador.

La conceptualización requiere determinar al pasado en sus propios principios de conocimiento lógicos, hacerlo objeto de un sujeto. Y al hacerlo lo convierte en algo necesario, en parte de una cadena lógica, por lo cual deja de ser pasado en sí y el concepto es de otra cosa, menos del pasado, como dice Climacus “Si el pasado se hiciera necesario por el concepto, el pasado ganaría lo que perdía el concepto, entonces concebiría otra cosa, lo cual sería una mala concepción. Si lo concebido se cambia con la concepción, entonces el concepto se muda hasta llegar a ser un malentendido.”⁴⁶⁷ Esto es análogo a lo que dice Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* al criticar la idea de movimiento de Hegel, en la cual el concepto no puede conceptualizar el salto de la libertad, el venir de algo de forma no necesaria a existir y sostenerse por ser libertad, el concepto solo puede acercarse.

La naturaleza del historiador se manifiesta en la contradicción que opera su pasión: la admiración.⁴⁶⁸ La admiración es una pasión que persigue la posibilidad en la certeza del pasado, el historiador busca, como el conceptualizador, reconstruir la relación entre los datos y los hechos en función de comprender las posibilidades y causas que los hicieron ocurrir. Es como ser un profeta hacia atrás, dice Climacus, que “en el fundamento de la certeza del pasado se halla la incertidumbre, que para éste, en un sentido tan enteramente idéntico como para el futuro, es posibilidad.”⁴⁶⁹ Pero esta misma reconstrucción movida por la admiración de lo que ha ocurrido, del hecho, del dato de lo acontecido, y del descubrimiento de sus posibilidades o posibles causas, pretende en su discurso otorgar necesidad al pasado, y aquí es donde se contradice.

El pasado no mantiene su contradicción interna –de ser certidumbre e incertidumbre a la vez- ni en la conceptualización que se haga de él, ni en el discurso histórico, porque ninguno de ellos mantiene lo esencial del pasado: que es devenir. Por lo tanto, comprenderlo como histórico no significa comprenderlo como sucedido, sino comprenderlo como algo que está sucediendo o más bien

⁴⁶⁷ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 243 [KW VII 79-80] (87).

⁴⁶⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 244 [KW VII 80] (87).

⁴⁶⁹ *Idem*, SV IV 243 [KW VII 80] (87).

comprender que su suceder no posee ninguna necesidad, así se le comprende en su existir.

Por otro lado podría pensarse que la única comprensión posible de lo acontecido es en su presente inmediato, como dice Climacus irónicamente, la percepción inmediata y el conocimiento inmediato no pueden engañar.⁴⁷⁰ Pero resulta que “lo histórico no puede sentirse inmediatamente porque contiene en sí el fraude del devenir.”⁴⁷¹ Este fraude, es una forma poética de explicar que el devenir guarda siempre una ambivalencia, duplicidad y una reduplicación con el tiempo y la posibilidad de su conocimiento como devenir. La dificultad está en comprenderlo como tal en su propia duplicidad y reduplicación, lo que implica que siga deviniendo en el acto de comprensión.

Aclaremos un poco más, este devenir, como hemos indicado, no significa que algo que no era o no estaba espacio-temporalmente llegue a ser, el devenir (*Tilblivelse*), el venir a la existencia, como movimiento en el ser, significa que esencialmente lo que se mueve o cambia o viene a la existencia es el mismo ente, pero cualitativamente distinto. Esto es lo que significa que sea un movimiento de la posibilidad a la realidad, como realidad efectiva. Es como cuando una persona pretende ser ingeniero, mientras no lo es, ese ser es su no-ser, su posibilidad, que como tal es nada. Cuando lo llega a ser, no es que espacio-temporalmente aparezca algo como un acto de magia, sino que la misma persona su vida está cualificada interiormente con lo que implica ser un ingeniero. Existir es este movimiento de saltos cualitativos que cualifica interiormente a la persona en relación a su propia entidad.

Habría que aclarar que hay de posibilidades a posibilidades, porque no es lo mismo ser cualificado por la posibilidad de ser ingeniero que por la posibilidad de ser cristiano. La primera implica una cualificación que corresponde a las propias potencias humanas generales en relación a una realidad social y la segunda implica una cualificación que requiere de la gracia o de la acción de Dios en el mismo acto de elección del individuo de forma singular. El tipo de cualificación interior determina la forma de ser ante la propia existencia, ya sea estéticamente, éticamente o religiosamente. Esto es, cualificado ante la propia inmediatez, ante

⁴⁷⁰ Cfr. *Idem*, SV IV 244, 245, 247 [KW VII 81, 82, 83] (88, 89, 90).

⁴⁷¹ *Idem*, SV IV 244 [KW VII 81] (88).

los principios que justifican para toda razón humana una forma de ser o ante el fundamento de nuestra propia existencia en el mundo.

Análogamente es lo que significa llegar a ser cristiano o existir como cristiano, es este movimiento, de la posibilidad de serlo, pasar a su realidad, es una tarea que implica la entrega, la fe y el sufrimiento completo de la persona para ser ya no en referencia exclusiva a su humanidad, sino a las condiciones que Dios le ha dado, especialmente la fe. Por ello la reduplicación del devenir quiere decir que en este venir a la existencia puede venir de nuevo, porque al realizarse lo posible la realidad anula esa posibilidad, por tanto, se revela la realidad y las posibilidades nuevas se formulan. Permaneciendo constantemente abierto y en apertura a ese movimiento. Y por otro lado, hay una duplicación con el tiempo, la presencia de este devenir no se reduce a su momento de ocurrir o de dar el salto, sino que persiste en el individuo como algo que momentáneamente no es presente, pero guarda una presencia histórica como pasado, como un pasado que persiste porque sigue siendo en sus posibilidades.

Esta ambivalencia del devenir con el tiempo se entiende en dos sentidos. La primera, como la diferencia entre presente y presente histórico, y la segunda la relación entre certeza y duda. En el primer sentido, cuando algo acontece y es presente de forma inmediata al contemporáneo, lo que se siente no es que sea histórico, no se siente su devenir, se siente su presencia. Ahora bien, una vez acontecido y volverse pasado, el presente histórico, que sería el presente del pasado debido a su devenir no puede sentirse inmediatamente, puesto que su presencia ya no depende de la simultaneidad de su acontecer, sino de las relaciones de su "así" acontecido con la dialéctica de sus posibilidades. Y en el segundo sentido, el devenir hace que lo inmediato que es firme y presente, por lo tanto tenga certeza, se vuelva dudoso. Climacus pone el ejemplo de ver una estrella, un ejemplo recurrente en Kant y la física moderna, el hecho de ver la estrella es inmediato, de eso no se duda, porque se ve, sino que se vuelve dudoso en el momento de ser consciente de que ha venido a la existencia. Pensar en el devenir, en la existencia de algo que ya es, hace que la certeza de su ya ser, se convierta en algo dudoso.

Lo acontecido se deja conocer inmediatamente, pero de ninguna manera que haya acontecido ni tampoco que acontezca, aunque acontezca, como suele

decirse, delante de nuestras narices. La ambivalencia de lo acontecido es que ha acontecido, y aquí está el paso desde la nada, desde el no-ser y desde lo múltiple 'cómo' posible.⁴⁷²

Todo devenir, por tanto todo lo histórico y el pasado, contienen dentro de sí una doble incertidumbre que para la objetivación racional se vuelve irresoluble, no puede llegar a ella. Esta incertidumbre tiene que ver: primero con la nada del no-ser⁴⁷³ y segundo con la posibilidad anulada que es a un tiempo cada anulación de posibilidad. En otras palabras, la primera tiene que ver con darse cuenta por la reflexión y la presencia de lo acontecido que eso ha acontecido, por lo mismo no ha existido siempre de idéntica manera, sino que así como es, pudo haber sido de otra forma absolutamente o simplemente pudo nunca haber sido. Análogamente, se le presenta como una paradoja al conocimiento, como la síntesis entre lo cierto de su haber ocurrido y lo incierto de su posible no haber ocurrido nunca, por tanto abierto a ocurrir de otra manera. El conocimiento precisamente no puede conocer lo que le es cierto e incierto a la vez, porque el conocimiento requiere de la certeza y la necesidad de sus pensamientos. Por ello ante esta paradoja puede devenir la duda como elección libre.

Efectivamente, Climacus nos lleva al punto en que nos ha mantenido en todo su proyecto de pensamiento, opúsculo o poema, ante el instante, ante la paradoja, su relación con ella no puede darse por la necesidad de los acontecimientos o por que la comprensión me lleve necesariamente a su conclusión. Sino que ante ello, el que quiere comprender o relacionarse queda *in suspenso*⁴⁷⁴ ante la presencia misma de su elección, de la alternativa, de la

⁴⁷² *Idem*, SV IV 245 [KW VII 81-82] (89).

⁴⁷³ *Cfr. Idem*, SV IV 245 [KW VII 81] (88).

⁴⁷⁴ *Cfr. Idem*, SV IV 246 [KW VII 83] (89). La idea de la suspensión es constante en Kierkegaard, como aquella situación en la que una persona puede comprender claramente las alternativas de una realidad existencial pero debido a que no puede demostrarlas y por lo mismo exige de sí una resolución, una decisión sobre su certeza, prefiere quedarse en la posibilidad del pensamiento sin asumir alguna postura o cualificación interior. La suspensión no es que se aniquile la decisión, sino que queda como en un estado de espera, pero esa espera solo puede ser consecuente si se toma la decisión de creer o no. Éste es uno de los sentidos en que se puede entender el carácter estético de seudónimos como Johannes De Silentio ante la verdad de Abraham, o Vigilius Haufniensis ante Adán, o Constantino Constantius ante el muchacho y Job, o Johannes el seductor ante Cordelia, o Climacus ante Cristo. Todos estos seudónimos presentan estética, éticamente y racionalmente las alternativas ante la misma realidad de la paradoja, del venir a la existencia, del devenir, y remarcan que ante la suspensión del pensamiento por la paradoja, solo queda el salto, la decisión, la libertad so pena de quedarse suspendidos. Ninguno de ellos deviene propiamente, porque no dan el salto cualitativo y la verdad que presentan no se vuelve para ellos, una verdad para transformarlos interiormente. En ese sentido cada uno de estos seudónimos se encuentra suspendido y se ha quedado en la suspensión. El sentido, entonces de suspensión es

naturaleza de su espíritu como libertad, la decisión es querer dudar; como en el escepticismo griego, donde el mantenerme en la duda no era una cuestión cognoscitiva, sino una cuestión de carácter moral para alcanzar la felicidad como el no ser engañado. Porque para ellos el error no proviene del conocimiento inmediato, sino de la conclusión que infiero, por tanto si me abstengo de concluir algo no seré engañado.

Esto fortalece la idea de Climacus que el conocimiento inmediato no engaña y a la vez que el conocimiento y comprensión del devenir, de la existencia, no puede ser inmediato. Porque el devenir en lo inmediato no se percibe, y si solo lo inmediato no engaña, al pretender inferir conclusiones del devenir, la tendencia será al error, por lo tanto es mejor abstenerse de concluir y elegir mantenerse en la duda. De ahí que Climacus nos diga: “de ello se sigue que la duda solo puede ser suprimida por la libertad, por un acto de voluntad (...) el escéptico siempre se mantenía *in suspenso* y ese estado era el que él deseaba.”⁴⁷⁵

Luego entonces, el devenir hace que la comprensión del pasado como histórico contenga una incertidumbre, pero como esta incertidumbre no es posible conocerla inmediatamente, y si intento inferir algo por el conocimiento la tendencia será el error, muchos prefieren abstenerse de ello y elegir la duda, por lo que la duda entonces no podrá ser suprimida con más conocimiento, sino con un acto de libertad paralelo y análogo que supere su incertidumbre.

Además, viene la segunda incertidumbre que se da en el momento en que se hace real efectivamente, anulando la posibilidad de esa posibilidad de donde viene, y abriéndose a una dialéctica con las posibilidades futuras. Por un lado tenemos esta reduplicación del devenir, es decir, que una vez devenido puede

provocado por la comprensión racional de que la realidad es una paradoja y en ese sentido no puede ser objetivada y exige del que la comprende una decisión. La decisión queda entre seguir suspendidos o tomar una posición. Johannes Climacus nos dice en *Migajas filosóficas*: “A partir de este orden de cosas no demostraré la existencia de Dios y, aunque comenzara, jamás lo lograría y tendría que permanecer siempre *in suspenso*, porque de repente podría acaecer algo tan espantoso que echase a perder mi pequeña prueba.” *Idem*, SV IV 209 [KW VII 42] (55) Cfr. Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 170-180 [KW IV 198-199] (182-182). Merold Westphal compara a Johannes de Silentio y a Johannes Climacus como suspendidos en su argumentación, intentando solo mostrar las posiciones sin identificarse personalmente, debido a dos razones: la idea de comunicación existencial y de escepticismo hermenéutico. Cfr. Merold Westphal, “Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference” en *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Vol. 7. Robert L. Perkins (ed.) Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 1994, pp. 13-16.

⁴⁷⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 246 [KW VII 82] (89).

devenir dentro de sí, y por otro la reduplicación con el tiempo, donde presente y pasado forman una unidad dialéctica.

De esta forma para Climacus la única manera de superar la duda, la doble incertidumbre del devenir, y por ello comprenderlo en lo que ha sucedido, es con un acto de libertad análogo que es la fe. El problema de comprender la existencia de algo no es recordar el pasado, no es conocer el “así” del pasado, sino el querer creer que fue posible, lo cual implica que así es presente y que creo que puede ser posible de nuevo. Por eso nos dice Climacus en una nota “Esto proyecta también una luz sobre la fe, porque quien se decide a creer corre el riesgo de estar en el error, y sin embargo quiere creer. No hay otra manera de creer. Querer evitar el riesgo es querer saber con certeza que se sabe nadar antes de entrar en el agua.”⁴⁷⁶

El devenir y su contenido no pueden comprenderse de antemano, sino solo en el acto de creer, y ese acto de creer hace que lo acontecido que aparece como posible de acontecer, ahora al creer que ha acontecido, ya no se queda como una realidad en el ámbito de lo dudable y de lo incierto, sino efectivamente es para quien lo cree, y lo es en una relación personal. La creencia no nos está dando la comprensión de la esencia de las cosas, lo cual puede comprenderse sin implicar que eso es real efectivamente para mí que lo pienso. Este es el punto, el devenir es una realidad que permite su devenir de nuevo en la realidad de quien lo cree, por eso el creer, la fe, es ese paso de lo posible a lo real efectivamente.⁴⁷⁷

La fe es por tanto un acto de libertad, contrario a la duda⁴⁷⁸, y análogo en su naturaleza a lo histórico, porque:

⁴⁷⁶ *Idem*, SV IV 247* [KW VII 83*] (90*). Esta misma idea se repite en *Temor y temblor* cuando el seudónimo Johannes de Silentio nos habla de la dificultad de comprender a Abraham con el pensamiento y que la única forma de hacerlo es atreverse a creer como Abraham creyó, pero él no puede realizar el movimiento de la fe ante la paradoja, no puede zambullirse en el agua sin esa certeza. Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 86-88,88-89 [KW VI 34-36, 37-38] (26-27, 30-31).

⁴⁷⁷ De nuevo volvemos a la idea de la existencia como ese estar viniendo a ser o estar siendo lo que se es. No es una aparición sensible en lo temporal espacial, sino es la presencia de que algo efectivamente está siendo y es. Es como las relaciones de amor, uno puede conocer su esencia en función de lo que eso es, pero este saber es absolutamente impersonal y en sentido temporal no implica ningún devenir, es decir, ningún llegar a ser en relación al tiempo de mi existencia. En cambio, cuando una persona ante otra que le ha dicho que le ama y lo cree, en ese momento lo que comprende no es su esencia, sino su presencia, es decir, que efectivamente es y no es una mera posibilidad o especulación.

⁴⁷⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 248 [KW VII 84] (91).

en la certeza de la fe está siempre presente como algo superado la incertidumbre, que en cierta medida corresponde a la del devenir. La fe cree así lo que no ve; no cree que la estrella exista, porque eso se ve, sino que cree que la estrella ha devenido. (...) la fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad. Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el 'así' de lo devenido y suprime en sí el 'cómo' posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro 'así', el 'así' de lo devenido es para la fe lo más cierto. (...) La fe es sentido del devenir.⁴⁷⁹

Veamos esto con mayor detalle. Lo que existe es inmediatamente presente, no es aún histórico⁴⁸⁰, no tiene carácter histórico. Es histórico en la medida en que el presente se considera que ha devenido, que su presencia no ha sido siempre idéntica a sí misma y eternamente de la misma forma, sino que proviene de una posibilidad, de un no-ser, de una nada, de un posible "cómo", es decir, el presente es histórico en la medida en que se considera su devenir. En otras palabras, la razón de su ser no es una necesidad específica o una razón como tal, o una condición, sino un acto de libertad, puesto que el devenir es el paso de lo posible a lo real, actual, por causa de la libertad.

Así es como Climacus nos explica en que sentido podemos hablar de la naturaleza como una realidad histórica. Ésta nos es inmediatamente presente, y parecería que no hay ninguna relación con el acto del espíritu o de la libertad, parecería que no deviene, y que no es histórica. Pero si consideramos la naturaleza como un acto de la creación, comprenderemos que a la vez tiene una huella de que ha devenido, de que ha venido de una posibilidad, del acto libre de la creación, y por ello ésta inmediatez es toda su realidad efectiva. En otras palabras, la naturaleza no es estrictamente una realidad histórica pero contiene, como acto de la creación, un signo de que ha acontecido, de ser contingente y que no es eterna. Pero ella misma no es libre, no es espíritu, por tanto no puede devenir de nuevo, no puede re-crearse, esto es labor del espíritu humano que actúa con libertad sobre lo ya devenido.

Por tanto, dentro de este devenir original, lo especialmente histórico es que dentro de él puede ocurrir otro devenir por una libertad relativa, estrictamente

⁴⁷⁹ *Idem*, SV IV 245, 247, 248 [KW VII 81, 83, 84] (88-89, 90, 91).

⁴⁸⁰ *Cfr. Idem*, SV IV 239, 245 [KW VII 76, 81] (84, 89). Aquí hay un error de traducción en español por que en español dice "lo presente confinado con el devenir no se ha convertido todavía en histórico" y en inglés en los Hong p. 76 dice "for the present in the border with the future has not yet become historical [puesto que el presente en el borde con el futuro aún no se ha hecho histórico]" Entonces el presente como tal de forma inmediata es precisamente aquél que aún no se ha hecho pasado, sino que es simultáneo a quien lo piensa.

hablando, el devenir provocado por la libertad de los actos humanos. En este sentido, los hombres y la naturaleza tenemos en común ese primer devenir, ocurrido por una libertad absoluta, y lo que nos diferencia es que podemos realizar el segundo devenir dentro de éste, por nuestra propia libertad que es relativa a esta libertad absoluta.

Desde el punto de vista del conocimiento, este devenir no se percibe ni se conoce inmediatamente en la presencia inmediata de algo, como el ejemplo de la estrella, pero al momento de que la reflexión se pregunta por su devenir la reflexión misma como que aleja su presencia, la hace dudosa. Por tanto, para que permanezca en su presencia, se debe creer que ha devenido. En otras palabras, el presente como inmediato no es lo histórico, como tampoco lo es el conocimiento y la percepción inmediata, es histórico en la medida en que al considerar su devenir, y volverse incierto, por la posibilidad misma del devenir, se cree que ha devenido efectivamente. Como dice Climacus: "lo histórico en el presente es que ha devenido."⁴⁸¹

Ahora bien, cuando algo ha devenido, su presente subsiste en el pasado, pero el pasado, como propiamente lo histórico, no lo es simplemente por haber sucedido, sino porque su haber sucedido implica el devenir. El pasado, como lo que ya fue, como lo que ha sido de determinada manera, el hecho en sí de un acontecimiento que ya no es así, eso no es el pasado históricamente. Eso es solo el "así" del pasado, su parte inmutable, la forma como ha sucedido en un tiempo determinado, lo que no puede cambiarse, y en ese sentido contiene un grado de certeza. Pero, el pasado lo es porque en algún momento fue presente, y si lo fue, es porque era un devenir de lo posible a lo real efectivamente, por tanto como pasado contiene un carácter inmutable y un carácter de movilidad, en cuanto que ha sido posible por un devenir. En otras palabras, el ser del pasado es su devenir, y como tal contiene en sí la contradicción específica de lo histórico, la duplicidad de lo histórico, por un lado es algo que ha sucedido, cierto, y por otro es algo que ha sucedido por una posibilidad, de tal forma, que pensar el pasado como algo que efectivamente ocurrió, como no es algo inmediato, solo es posible si superamos la incertidumbre de la posibilidad de su ocurrencia mediante el creer

⁴⁸¹ *Idem*, SV IV 248 [KW VII 85] (91).

que ha devenido. Como dice Climacus: “lo histórico en el pasado es que era presente mientras estaba deviniendo.”⁴⁸²

El pasado es al mismo tiempo algo cierto e incierto, algo inmutable y mutable, inmutable en su propia actualidad, en su “cómo fue”, en su “así fue” inmediato. Y mutable, en su posible “cómo fue”, ese “así” tiene una dialéctica con la posibilidad anterior, que en un momento anterior a éste era futura, y por lo mismo con una posibilidad posterior que puede nulificar ese “así”. Es decir, en todo lo que acontece se da la dialéctica de que ha venido por una posibilidad futura al presente como realidad efectiva. Esto nulifica la posibilidad como futura, pero permanece como esa posibilidad de donde ha venido a ser, por lo que no excluye un cambio posterior, es decir, que esa posibilidad que le acompaña se haga efectiva de nuevo, o se realice otra posibilidad. El pasado es así algo que ha sido, y sigue siendo en la medida en que es histórico, y lo es en la medida en que se cree en su devenir.

Precisamente lo que Climacus nos dice, es que la fe es análoga a lo histórico porque contiene esta dialéctica dentro de sí, el conocimiento, solo se queda en suspenso, esperando una resolución de la libertad. La fe por un lado nos da la certeza de que algo que es pasado por haber devenido lo es efectivamente, superando su doble incertidumbre, de cómo es posible que haya existido y de que se haya nulificado su posibilidad por haber devenido. Y por otro, al creer que lo presente inmediato ha devenido, se introduce la incertidumbre⁴⁸³ del devenir en su certeza, porque se considera su posibilidad “en el instante en que la fe cree que eso ha devenido y que ha sucedido, convierte en dudoso lo sucedido y lo devenido en el devenir y transforma su ‘así’ en el ‘cómo’ posible del devenir. La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión.”⁴⁸⁴

⁴⁸² *Ibidem*. Entre el pasado y la fe hay una relación inversamente proporcional de su inherente contradicción dialéctica, es decir, lo cierto del pasado la fe lo hace incierto, y lo incierto del pasado la fe lo hace cierto. Puesto que en el pasado lo cierto es el hecho y lo incierto el que ha devenido, entonces la fe hace cierto el que ha devenido, y en ese sentido se hace presente para nosotros; e incierto el hecho, es decir, lo abre a nuevas posibilidades de interpretación y de relación, en una palabra de sentido. El ejemplo puede ser Cristo, como hecho pasado, su incertidumbre es que sea Dios que se encarnó en hombre, su certidumbre es que hubo un hombre en la historia llamado Jesús. Al creer, se hace cierto el que Dios se hizo hombre, es decir, asumo como presente que Dios ha devenido en concreto un hombre particular, y se hace incierto que su realidad se reduzca a su momento histórico, como mero hombre, abriendo la posibilidad de una segunda venida. Lo mismo se podría ejemplificar con las relaciones de amor.

⁴⁸³ *Cfr. Idem*, SV IV 247 [KW VII 84] (90).

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

La creencia y la fe, hacen cierto al pasado e incierto al presente inmediato, en los dos se hace presente la realidad de haber devenido, es decir, que son realidades que no son por ninguna necesidad sino por una causa libre. En síntesis, lo que la creencia y la fe, introducen en el pasado y en el presente para darles su carácter histórico, es sus posibilidades, es el devenir mismo. Esto es lo interesante de la dialéctica de la creencia y la fe en relación con el devenir mismo de la existencia. Precisamente, si puedo afirmar algo de un acontecimiento, lo hago no por una conclusión específica, sino por creer en su devenir. Es decir, en el momento en que quiero afirmar lo que algo “es”, se hace presente su devenir, sus posibilidades, y en ese sentido, hace su aparición la posibilidad de dudar, no concluir, o de creer que ha devenido efectivamente así y hacer efectiva su posibilidad. Es un acto de libertad completo, no llevado a cabo por la influencia de alguna condición específica. Por eso la fe se ve como contraria a la duda, por ser un acto de libertad contrario y como pasión contraria al mismo tiempo. Por ello dice Climacus:

tan pronto como uno de los posteriores cree en el pasado (no en su verdad, porque es cosa del conocimiento y concierne a la esencia, no al ser: cree que aquello era presente mientras estaba deviniendo), la inseguridad del devenir reaparece y esta inseguridad del devenir (la nada del no-ser ‘cómo’ posible del ‘así’ real) tiene que ser para él lo mismo que para el contemporáneo, su alma ha de estar *in suspenso* de igual manera que para el contemporáneo.⁴⁸⁵

Este asentir de la libertad, que es la fe, no es que se haga presente o no una esencia, no es que por ello conozca la esencia de algo, sino su existencia –en el sentido de devenir (*Tilblivelse*)–, es decir, que se haga tan presente como lo más inmediato a mi comprensión. Mientras no crea que algo ha devenido aunque lo tenga frente a mí, no será presente para mí, y no tendrá ese carácter de inmediatez que permite conocerlo. Por eso, en la comprensión de que lo que deviene es objeto de fe, y por ello una paradoja inobjetivable, nos ponemos en el suspenso necesario donde es posible que por el asentimiento personal lo histórico cobre de nuevo su realidad por la repetición de su devenir en la fe como decisión de creer que ha devenido.

⁴⁸⁵ *Idem*, SV IV 249 [KW VII 85] (91-92). Ver nota sobre la idea de estar en suspenso. *Vid. Supra* 474.

El que algo se haga histórico, por tanto, significa que tenga sentido para quien lo piensa o lo reflexiona, es decir, cobra existencia en la repetición de su propia naturaleza histórica. Y algo cobra presencia cuando repetimos sus posibilidades al creer en su devenir, dando la certeza de su posibilidad, que por ser pasado, lo hacía incierta, y dándole su incertidumbre, y una nueva posibilidad a lo que inmediatamente parece cierto. En uno y otro caso, con la fe lo que se hace presente es el carácter de devenir, de que hay movimiento y hay libertad, hace de esa verdad objetiva una verdad interior. Por eso nos dice Climacus:

en la medida en que algo se hace histórico por la fe y como histórico se convierte en objeto de fe (lo uno se corresponde con lo otro) es algo inmediato, inmediatamente comprendido y no engaña. (...) tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo) repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno o no a esa posibilidad.⁴⁸⁶

La fe entonces, es lo que hace presente el devenir de lo que ha devenido, es decir su movimiento. Si lo que es presente es su certeza, su inmediatez, introduce sus posibilidades anteriores o posteriores, y lo capta como devenido; si eso que cree es algo pasado, introduce la certeza, de que ha acontecido, y por ello hace presente sus posibilidades en relación al 'así' de lo sucedido, luego entonces, es un pasado que deviene presente y un presente que deviene pasado, los dos por un acto de libertad que se encuentra con la libertad que ha sido el origen de su devenir.

Por eso nos dice Climacus que "la posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio transcurran miles de años."⁴⁸⁷ Entonces, cada vez que se cree en el pasado o en lo presente inmediato, se hace presente la posibilidad que lo hizo posible y adquiere una nueva actualización, por lo que pasado, presente y futuro no son necesarios, sino son movimiento en sí mismos y su órgano es la creencia y la fe, sin ella no hay determinación temporal, es decir historicidad. Que evidentemente, no tiene nada que ver con el tiempo vulgar o medido o cronológico o cuantitativo, tiene que ver con lo cualitativo de las relaciones de nuestros actos con lo acontecido.

⁴⁸⁶ *Idem*, SV IV 247, 249 [KW VII 83, 86] (90, 92).

⁴⁸⁷ *Idem*, SV IV 249 [KW VII 86] (92).

En otras palabras, la fe me pone en relación de interpelación con lo acontecido, en ese sentido es el contenido de la contemporaneidad en estricto sentido. Pues con la creencia y con la fe se actualiza en el presente inmediato del individuo la incertidumbre del pasado haciéndose posible o haciéndose presente su devenir y a su vez se actualiza la certidumbre de su acontecer. La creencia y la fe son actos de la libertad; la fe un milagro, libertad y milagro, dan el salto cualitativo de la existencia.

Esto nos da pauta para comprender que por más inmediato que sea el contemporáneo a lo acontecido, no por ello se hace histórico, es decir, con sentido temporal y presente para él, por tanto las dificultades para comprender lo acontecido del inmediato son las mismas dificultades que para uno posterior. La dificultad, precisamente, de la decisión por libertad de creer en el devenir de lo devenido y con ello repetir sus posibilidades en el momento de creerlo.

Esto nos lleva a comprender de mejor manera la problemática de la contemporaneidad con Cristo, porque implica un doble problema que pone a prueba la libertad y que hace más claro que la contemporaneidad con él no tiene nada que ver con la inmediata. Porque es un hecho histórico y a la vez es una contradicción.

Por tanto, el primer problema es que sea histórico, y lo es para la fe, como hemos expuesto, esto es lo que llama Climacus fe en sentido ordinario.⁴⁸⁸ No es histórico por su inmediatez. Porque lo histórico no es que Dios exista, sino que ha devenido para el contemporáneo, haciéndose presente por ello. No es que exista en sentido eterno, sino en sentido temporal, que ha devenido en el momento en que algunos eran contemporáneos inmediatos. Pero este haber devenido, no se capta por la misma inmediatez, sino que así lo es para poner en la encrucijada, en el suspenso, al alma del contemporáneo y hacerse contemporáneo en todo tiempo, por la fe como acto de libertad. La fe cree que es histórico, lo hace presente como algo inmediato. Y en un segundo momento, la fe es dada por el mismo instante, la paradoja, por tanto la fe se da en sentido inminente. La fe en sentido ordinario se ve reforzada por la fe en sentido inminente, o más bien la fe en sentido inminente se elige por el acto de la fe en sentido ordinario, y se da la fe

⁴⁸⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 251 [KW VII 87-88] (94).

completa, como ese salto cualitativo en el tiempo que nos hace devenir no solo seres humanos, sino seres humanos frente a Dios.

El “así” de Cristo es su historia en el mundo, que al creerla, como Dios devenido, nos ponemos en contacto con su propia contradicción, propiamente con el instante, y ahí se da la posibilidad de la fe en sentido estricto, y ya no solo de la duda, sino del escándalo. Porque la duda es no dar conclusiones de algo, pero el escándalo es propiamente decidir no querer aniquilarse a sí misma como razón, para recibir la condición de la comprensión de esa contradicción que es la fe. La contemporaneidad es precisamente dejar “que ese hecho se convierte en objeto de fe y dejar que para sí mismo se convierta en histórico, (para) repetir las determinaciones dialécticas del devenir.”⁴⁸⁹

Lo que se repite no es el “así” propiamente de lo acontecido, se repite su devenir, su existir, en el cual el “así” puede realizarse de otra manera. Lo que se actualiza es la posibilidad de donde procede lo posible que se hizo real y que acompaña en todo momento a lo devenido y al pasado. Este repetir, significa que ese “así” cobra sentido en ese momento, esto es, una relación personal de significación con quien lo cree, no se repite el hecho materialmente o estéticamente hablando, sino las posibilidades y estas posibilidades se actualizan porque se cree en el hecho, y en ese sentido, las posibilidades se actualizan como una verdad interior que es una tensión y un movimiento existencial hacia la fe. De alguna forma, es como lo que Kierkegaard repite en otras de sus obras como *La repetición* o *El concepto de la angustia*, que no es lo mismo comprender la verdad que comprenderse en la verdad, podríamos parafrasear, no es lo mismo saber sobre el pasado que comprenderse en el pasado, en el primero no hay temporalidad, en el segundo hay historicidad, devenir.

Lo que sucede al creer es que nos ponemos en relación de presencia efectiva, de actualidad, con esas posibilidades, por lo que el “así” cobra sentido en su haber venido, cobra importancia y realidad para nosotros, y a la vez, se hace posible su devenir de nuevo, esa reduplicación del devenir con el tiempo, devenir dentro de su devenir por el acto libre de creer en él. Esta actualización como devenir, es que el pasado es presente, y el presente a su vez es pasado, devienen históricos.

⁴⁸⁹ *Idem*, SV IV 252 [KW VII 88] (94).

La presencia de la paradoja activa la pasión de la reflexión, pero al mismo tiempo esa pasión la lleva ante la situación de perderse a sí misma, se aleja ante su “ser-así” porque no puede comprender cómo fue posible que haya venido a la existencia, duda y se escandaliza, ante la existencia misma. Ante ello, lo que hace al creerlo es que su posibilidad se haga presente, aquella de dónde procedió la posibilidad que la hizo real, y en ese sentido, puede hacerse real de nuevo, deviene ya no como algo abstracto, sino como algo presente para mí, y con ello deviene en mí, siendo ese el fundamento de ser sí mismo como un tú.

Consideremos un ejemplo que se encuentra en *El concepto de la angustia*, el pecado original de Adán. Al creer en ese hecho pasado, que no conocí inmediatamente, sino por la inmediatez de un escrito, al creerlo, no se cree en lo que se lee, porque eso se lee, su decisión es así, si no que se cree en la posibilidad que lo hizo posible, que en estricto sentido es lo que estudia Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*, ¿cómo fue posible que haya pecado? O más bien dicho ¿cuáles fueron las condiciones anteriores y posteriores a su hecho? En ese sentido, al creerlo lo que se actualiza es esa situación que lo hizo posible, y en ese sentido tiene presencia para mí y se convierte en una posibilidad real para mí, puede devenir de nuevo, y nos hacemos contemporáneos con el pecado original de Adán. No quiere decir que pequemos por ser contemporáneos, sino que se hace una realidad presente en su posibilidad de acontecer.

En cierta forma, esto es lo que significa parte de la paradoja que es Cristo, en un primer momento nos hace conscientes del pecado original, la acción de la confesión del pecado es repetir la posibilidad que lo hizo posible. Y al mismo tiempo, en un segundo momento, ese acto, que es la fe en Cristo, no nos deja solo con la posibilidad del pecado, sino que como Cristo es Dios, se repite la posibilidad de no realizarlo al volver a confiar en su amor omnipotente, como si se comenzará de nuevo. Porque su amor siempre busca el amor del discípulo, por ello no es lo mismo la contemporaneidad con el pecado de Adán que con Cristo, porque con el primero solo somos contemporáneos con la posibilidad de nuevo de su acontecer, pero con Cristo somos contemporáneos de comenzar de nuevo por que Él es eterno amor por cada individuo.

Así la actualización de su devenir, de su encarnarse en un hombre particular por amor, es presente siempre, y por eso ante Él no hay contemporaneidad inmediata que lo comprenda, sino solo en la repetición de las posibilidades por las

cuales aconteció, es decir, de su encarnarse por amor, donde la fe se da, y el instante acontece. Esto es que se repitan las posibilidades existenciales de la paradoja, el escándalo y por ende de la fe.

La fe es así milagro y libertad, como pasión feliz, porque es dada y elegida en la posibilidad del escándalo. Es decir, en el momento en el que la razón se pierde a sí misma porque se sabe que no puede comprender la paradoja y por tanto se sabe fuera de la verdad que es su finalidad. Porque lo que se da por la fe y por la elección de la fe no es una esencia específica o el conocimiento de una forma de ser, sino el ser mismo de lo que soy, la existencia, el llegar a ser verdaderamente individuo singular.

Por ello la transición de saber a ser, no es una conclusión del conocer o una determinación de la voluntad que reconoce una finalidad específica, sino un acto propiamente de salto cualitativo en el cual pierdo todo aquello que se sostiene por mi propio sujeto, para reconocermé de nuevo en lo que la fe me da, y que me lo da como pasión por la paradoja misma. Me da un tiempo para ser, un tiempo de espera. La fe abre la subjetividad fuera de sus propios límites, y por libertad relaciona la finitud humana con la infinitud de Dios, la eternidad y la temporalidad como decíamos en el caso de la síntesis humana. Y es posibilidad de escándalo porque la verdad que me hace reconocer la no-verdad ofende, en el sentido, de que le quita a la razón su función de fundamentación y lo transfiere a la decisión, es decir, al sujeto que existe de forma concreta como individuo.

Lo que nos quiere decir Climacus, es que la fe no es el resultado de una conclusión lógica, sino el umbral de esa conclusión, a la que llega pero no puede hacerlo, porque su existencia es paradójica, la relación con la existencia es por una resolución del individuo que ha recibido la condición, no por una pre-determinación, sino por un diálogo, por una llamada y una invitación.

Al relacionarse con el instante, que es la paradoja, la razón se detiene y se pone ante la situación de que todo lo que decía saber sobre la verdad, probablemente no lo es, requiere de su propia aniquilación, para que se le de la fe por el mismo instante que le permite ver lo que no está en ella, y verse así mismo desde los ojos de la fe, es decir, desde los ojos de Dios, “conocerse como eres conocido”.

No es que al recibir la fe seamos irracionales, sino que la razón no puede hacer la síntesis entre lo temporal y lo eterno, entre lo infinito y lo finito, entre lo posible y

lo necesario, se requiere de una resolución, como pasión feliz, que es la fe, que relaciones los contrarios en la propia existencia.

La fe es el acto por el cual se realiza la síntesis donde deviene la existencia, por eso no puede ser ni recuerdo ni especulación, cualquiera de ellas se queda o en lo devenido, o en lo necesario o en lo posible, pero solo la fe se mantiene en el devenir, en el estar existiendo, y un estar existiendo desde el fundamento que me ha dado la existencia.

Esta relación a nivel del conocimiento y la voluntad que expresa Climacus, es análoga a la experiencia de la fe de Abraham y a la de Job⁴⁹⁰ en los cuales ambos de cierta forma han perdido la razón para quienes los observamos, pues su acto implica perder todo lo que los sostenía, que creían que era verdad y que se sostenía en sus propios actos como su propio mérito y fundamento. Pero por una decisión de amor de Dios, lo pierden o se les pide sacrificarlo, así como Climacus se da cuenta que ante la paradoja se nos exige perder la razón –no en el sentido de ser irracionales- para hacer un acto de conciencia de ser espíritu, que puede ser una actividad concreta que lleve toda la vida, una vocación, una llamada, una invitación por amor, es decir, de darnos cuenta de la absoluta intrascendencia de los fundamentos mundanos de nuestra forma de ser –como el ser contemporáneo con las bodas imperiales de un rey- y recobrarlo todo, por amor, porque para el amor de Dios todo es posible. Así, la razón al perderse, lo recobra todo por la fe, porque recobra la relación de la síntesis que se había perdido –con Adán, ver *El concepto de la angustia*- de lo eterno y lo temporal, en el instante de Cristo.

La fe es entonces una condición dada por un lado y por otro un acto de libertad, una pasión feliz, ante el escándalo que puede provocar el instante paradójico que da la condición para comprenderlo, el escándalo de que para ser la verdad debe perderse a sí misma. Esto significa que el acto de Dios como Cristo, como siervo y maestro, de dar la condición no es una pre-determinación, como tampoco lo fue para Adán o Abraham o Job, sino una determinación dialógica, en la cual se invita a recibir la condición; porque Dios me conoce de antemano, y me llama a ser con la verdad, pero esto no puedo verlo directamente, ni se comunica directamente, no es un acto que ponga en funcionamiento una serie de potencias naturales

⁴⁹⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 110 [KW VI 59] (50). Cfr. Søren Kierkegaard, *Repetition. A Venture in Experimenting Psychology*. SV III 231 [KW VI 197].

inmanentes al propio proceso de devenir, como diría Hegel. Sino de verdad es un milagro dado en el tiempo⁴⁹¹, que invita a una resolución, a un acogimiento, a una decisión del individuo de salir de sí mismo y saberse en su verdad no como Yo, como Yo trascendental, sino como persona derivada de alguien que me interpele y por la propia interpelación, como un tú.⁴⁹²

No hay que olvidar lo que Climacus y Anti-Climacus vienen repitiendo en sus textos ¿cuál es finalmente el motivo de Dios para encarnarse en un hombre individual en el tiempo y con ello dar la verdad y la condición para su comprensión, es decir para la existencia (*Tilblivelse*) de cada individuo, para ese devenir dentro del devenir de Dios? La motivación es su omnipotente amor, la búsqueda del amor del discípulo, ya hemos visto como Climacus plantea la relación del discípulo con el maestro como un amor que puede ser feliz o infeliz por falta de comprensión, diríamos por falta de contemporaneidad, y como la relación de la razón con la paradoja se plantea también como una forma de amor.

La existencia de Dios en el tiempo como individuo singular, como Cristo, es la existencia misma del amor absoluto, la invitación es como dice Anti-Climacus al ser amados a ese “vengan a mí aquellos que estén atribulados y cansados”⁴⁹³ la fe se da como la condición para comprender el amor. Y el amor se recibe como una llamada a salir de sí mismo, a aniquilar lo que cree verdad por su propio fundamento y sin arraigo y sin raíces, y recibirse a sí mismo desde el amor de Dios, elegirnos a nosotros mismos es elegirnos como amados por Dios. Como en los amantes, el amor exige salir de sí mismo, para amarse a sí mismo por medio del amor del otro.

La existencia (*Tilblivelse*) es ese movimiento por medio del cual cada individuo humano, por su propia libertad, en un acto de fe, llega a ser sí mismo auténticamente, porque se elige a sí mismo sin mediación alguna por el sistema

⁴⁹¹ No hay que malinterpretar el acto y estatuto existencial de la fe como si éste fuera un acto puntual en un momento del tiempo que pudiéramos mensurar. En realidad el acto de fe es una forma de vida que dura lo que dure ésta, no es solo un acto, sino que el acto es puesto constantemente a reafirmarse o negarse, por eso en *Temor y temblor* Johannes de Silentio nos ha expuesto que el tiempo de vida es un tiempo de prueba, una prueba de fe y de amor que dura lo que dura una existencia entera. “Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o de semanas”. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 58-59 [KW VI 6-7] (5)

⁴⁹² Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 61 [KW XX 64]. Cfr. Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 63-64, 69-70, 88-89 [KW XVI 61, 68, 90] (87, 94, 118)

⁴⁹³ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 5-18 [KW XX 11-22]. En esta sección Anti-Climacus nos habla de la invitación de Cristo en su revelación y encarnación como el acto amor más alto.

de razones lógicas sino en la determinación de su pasión interior. Esa existencia por ello puede ser cualitativamente distinta si ese elegirse a sí mismo, como recibirse a sí mismo, se hace solo como individuo o se hace delante de Dios. Si se realiza solo como individuo, no soy aún un tú interpelado por el fundamento de mi creación, sino por las determinaciones de la propia creación que ya son inmanentes de alguna forma a mi propia naturaleza. En cambio, elegirse a sí mismo delante de Dios, en la paradoja, es un acto total de ser un tú verdadero, porque llegó a ser por el amor de Dios, que fundamenta mi creación, la participación de su amor. Por esto mismo en el pensamiento de Kierkegaard como lo hemos ido exponiendo no hay lugar para el egoísmo, el solipsismo o el individualismo, porque la existencia auténtica, el devenir auténticamente sí mismo se da siempre en relación a otro en un diálogo personal donde soy interpelado de forma singular sin mediación alguna que me permita evadirme y en esa situación, de suspensión y paradójica, el diálogo se concreta en sí mismo por el acto de fe.

La fe se recibe igual, como una condición de comprender el devenir de Dios en Cristo como amor –no en cuanto que Dios sufre cambios, sino en cuanto que acontece la encarnación- y elegirla como acto de libertad, eligiendo que de verdad es presente su amor y su amor es por toda la eternidad, que se ha ocupado de mi existencia histórica por toda la eternidad.

Dios se ha encarnado por amor en un hombre singular para amar al discípulo, ésta era una de las formas de la paradoja que habíamos expuesto anteriormente. Pero este darse no es algo que se ve inmediatamente, sino que exige ser creído. Entonces la fe se da en dos niveles, como dice Climacus,⁴⁹⁴ en sentido general al creer en un hecho como algo histórico, que ha sucedido, y segundo como fe en sentido eminente, es decir, creer que ese hecho no solo es histórico, sino que Dios es histórico en la contradicción inmediata.

En la fe en sentido general, creo que existe, pero en sentido eminente, creo que existe para ocuparse de mí eternamente por amor, es decir, que su devenir es eterno, la plenitud de los tiempos, y la actualidad de sus posibilidades, la redención, se repiten en mi propio devenir al elegir su amor. Entonces la fe, como el amor, se eligen cuando han sido dados, no es que se den por ser elegidos,

⁴⁹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 251 [KW VII 87-88] (94). La diferencia entre fe en sentido general y en sentido eminente, la una como creencia, la segunda como gracia.

pero si no los elegimos no se repite su devenir, esta es la tarea de la contemporaneidad.

En este sentido, la fe es recibir el tiempo de silencio, el tiempo de espera que es una prueba en el sufrimiento, de la repetición de la redención, es decir, de que la existencia no se reduzca a la certeza del acontecer pasado, como devenido, sino de que pueda devenir de nuevo en su propia posibilidad o incertidumbre y al mismo tiempo, de que la existencia no se cierre en la incertidumbre del acontecer pasado y se resuelva en la certeza de su acontecer de nuevo. La fe es así esta relación de certeza e incertidumbre, de necesidad y posibilidad, de temporalidad y eternidad, en la que Cristo es comprensible y somos nosotros mismos existencialmente por el acto como dice Climacus:

tan pronto como uno de los posteriores repite algo que ha acontecido (eso es lo que hace creyendo), repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno a esa posibilidad o no. (...) Cada vez que el creyente deja que ese hecho se convierta en objeto de fe y deja que para sí mismo se convierta en histórico, repite las determinaciones dialécticas del devenir.⁴⁹⁵

Lo que se repite es perderse a sí mismo, perder la razón, para ganarse a sí mismo, para ganar la verdad, perder la posibilidad que en la actualidad la aniquila y se revela otra posibilidad. Por ello el movimiento del devenir, la transición, no es el paso de la potencia al acto, o de lo posible a lo real, más bien es el paso de lo posible a lo posible en la actualidad, y esto es el espíritu que se hace presente, por ello su posibilidad angustia.

El espíritu no como un contenido que tiene en sí de antemano, sino como un contenido que se revela en la relación de sí con Dios en el amor y la fe, en la contemporaneidad. Es el movimiento del espíritu como el movimiento de la interioridad, donde no es que algo sea para ser verdad o para existir, sino que en su dialéctica con el tiempo y el espíritu, vuelve a ser, o soy-con, es decir la verdad se revela como interioridad, se revela a sí mismo como un tú, es decir, desde el amor de Dios, desde su rostro que ha venido a amarnos y aparece como una contradicción en el tiempo para todo tiempo.

En conclusión, esto es la contemporaneidad del discípulo, no la inmediata, no la socrática, no la eterna de Cristo, sino a la que estamos llamados cada uno de

⁴⁹⁵ *Idem*, SV IV 249, 251 [KW VII 86, 88] (92, 94).

nosotros ante ese hecho. El acto y momento en el cual, como ha dicho Cappelørn⁴⁹⁶, se exige al individuo una resolución, una decisión, una elección fundamental ante el hecho de su propia existencia que no se reduce ni se cierra por la especulación o por el acontecer histórico, sino que deviene eternamente en el tiempo, el tiempo se llena y tiene sentido. Veamos entonces en qué consiste esta contemporaneidad, que no es la inmediata, pero que realiza una comprensión presente de lo que parecía distante y lejano en la situación de contemporaneidad.

⁴⁹⁶ Cfr. Niels Jørgen Cappelørn, "The Movements of Offense toward, away from, and within Faith: 'Blessed is he who is not offended at me'" en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*. Robert L. Perkins (ed.) Vol. 20. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 2004, p. 119.

CAPÍTULO III

LA SITUACIÓN DE CONTEMPORANEIDAD COMO LA TAREA DE AMAR AL PRÓJIMO.

El pensamiento filosófico de Kierkegaard se vio interpelado constantemente por las concepciones que se tenían en su tiempo sobre la esencia de lo histórico y de la historicidad humana como la experiencia fundamental por la cual se recobra la unidad de la conciencia desgarrada, esto es: por un lado, la unidad de todos los saberes en la filosofía como un saber universal, en una conciencia pública, y por otro lado, la determinación de un sentido absoluto para el acontecer de la existencia en las formas lógicas en las cuales se constituían los estados políticos modernos. En estas teorías la filosofía de la religión jugaba un papel muy importante, porque dependiendo de la interpretación que se tuviera de ella era la comprensión del sentido de la historia conteniendo una realidad espiritual que le daba orden, justificación y sentido, en una palabra: unidad, a todo lo acontecido. Estas concepciones provenían de las interpretaciones de Hegel y de la escuela hegeliana en el siglo XIX, concretamente a partir de la muerte de Hegel hasta 1850, sobre el sentido de la historicidad de Cristo, del estatuto de la fe y del ser cristiano.

Ya Hegel anunciaba en su prólogo a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* cuál sería la tesis dominante en filosofía de la religión: que la religión cristiana, determinada por la fe, no era sino la expresión y manifestación sin claridad conceptual del contenido del espíritu absoluto. Éste se alcanzaría mediante el saber filosófico por medio del cual se recobraría la relación íntima con el contenido verdadero del espíritu, desechando la fe en la persona de Jesucristo y avanzando hacía el concepto del espíritu por medio del saber filosófico:

no es la fe en la persona temporal, sensible y presente de Jesucristo la que esto opera, [ni es ella] la que es la verdad en cuanto tal, sino que allí mismo

se dice que Cristo refería su afirmación al espíritu que debían recibir aquellos que creyeran en él, pues el Espíritu Santo no estaba todavía allí ya que Jesús no había sido todavía glorificado. La figura no glorificada de Cristo es la figura sensible presente en aquel tiempo y es, después, la persona imaginada que tiene el mismo contenido que aquélla; esta persona es el objeto inmediato de la fe.⁴⁹⁷

Esta tesis implicaba en la concepción de la filosofía de la religión de Hegel que la fe solo es el punto de partida subjetivo de la realización y reconciliación del espíritu absoluto consigo mismo por medio de la especulación, “para captar correcta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se precisa especulación a fondo.”⁴⁹⁸ Por ello debía irse más allá de la fe, más allá de lo subjetivo, y al mismo tiempo más allá de Jesucristo como persona en la historia: “esta fe a la que no falta nada en certeza subjetiva se caracteriza como el solo comienzo y como fundamento del que partir, o sea, como lo que no es todavía perfecto; y los que creían de este modo no tenían aún el espíritu, sino que primero debían recibirlo; debían recibir al que es la verdad misma, al que debe conducirles, después de aquella fe, a toda la verdad.”⁴⁹⁹

En otras palabras, la relación personal con la persona histórica de Jesucristo por el acto de fe no tiene un contenido verdadero y la concreción histórica de Cristo debía ser anulada por la comprensión conceptual de su contenido que es el espíritu como concepto por medio de la filosofía:

esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma, del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no solo se ha conservado íntegramente en la totalidad de la segunda (cuyo salir uno-fuera-de-otro desplegándolo en la representación y mediar lo desplegado) haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la simple intuición espiritual, y en ésta entonces ha sido elevado a pensar autoconsciente. Este saber es así el concepto pensante, [ahora] conocido del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre.⁵⁰⁰

En la medida en que esta tesis cobró relevancia y llegó a sus últimas consecuencias con la escuela hegeliana, especialmente con David Friedrich

⁴⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1ª. Edición, 1997, p. 88.

⁴⁹⁸ *Idem*, p. 588, parágrafo 564.

⁴⁹⁹ *Idem*, p. 88.

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 591-592, parágrafo 572.

Strauss y su obra *La vida de Jesús críticamente elaborada*⁵⁰¹, la historicidad de Cristo paso a segundo plano, Cristo mismo se convirtió en la expresión de una conciencia universal, la fe solo era un conocimiento inmediato de la verdad, con lo cual la historia y la historicidad quedaron desprovistas de cualquier sentido trascendente y último en la existencia. Por lo mismo, cada individuo como persona singular quedo concebido como determinado por un sistema lógico de pensamiento que se autojustificaba en su propio desarrollo histórico en los efectos que por medio de los individuos se producían objetivamente, sobre todo en el estado y la cultura.

Al negarse el carácter histórico de Cristo, él se convertía solo en un símbolo estéticamente creado por una conciencia reflexiva sobre sí misma o había sido un emisario o un profeta, pero nunca la paradoja absoluta de ser Dios y un hombre singular y peculiar. Como dice John Toews: “la postura completa de Strauss, de hecho, estaba basada en la concepción de la religión como una actividad cognitiva –como un tipo de conocimiento - (...) él definió la religión como ‘la percepción de la verdad, no en la forma de una idea, que es la percepción filosófica, sino investida de imágenes’. La conciencia religiosa, así se hizo sinónimo con expresión mítica.”⁵⁰²

Para Kierkegaard, de esta manera no solo el cristianismo perdía sentido, sino la constitución misma de la historicidad de cada individuo como una realidad existencial que lo determinaba en la dignidad de su propia persona. En otras palabras, dejaba a cada individuo en su existencia de una forma impersonal subsumida a la subordinación con el sistema social o político. En estricto sentido no había sentido histórico.

Kierkegaard responde ante estas concepciones no solo por razón de comprender el cristianismo en su justa realidad, sino que ello implicaba comprender de manera más profunda qué significaba la realización en el tiempo de la singularidad de cada individuo sin verse subsumido a un pensamiento histórico, este problema es el que confronta Kierkegaard con la cuestión de la contemporaneidad con Cristo y el estatuto existencial de la fe. Por un lado, dejar en claro la importancia esencial de las relaciones entre eternidad y temporalidad

⁵⁰¹ Cfr. John Toews, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Westford, Massachussets: 1ª. Edición, 1980, pp. 265, 267.

⁵⁰² *Idem*, p. 263.

para la fe cristiana en la encarnación de Dios en Cristo y su historicidad específica, y cómo eso nos permite comprender la constitución de cada individuo en su existencia como un individuo singular y personal no predeterminado ni aniquilado por un sistema lógico de pensamiento que progresa por medio de las objetivaciones de la cultura.

La contemporaneidad con Cristo es la respuesta de Kierkegaard a las concepciones filosóficas de los histórico y la historicidad humana de la filosofía de la religión en el siglo XIX⁵⁰³, enfatizando que la contemporaneidad es esencialmente una determinación de las relaciones por el acto de libertad del individuo y de forma personal con la eternidad que lo interpela, lo cual lo constituye en su historia y en un sentido último de existencia. ¿qué significa entonces la contemporaneidad?

Retomando el capítulo anterior podemos decir que ser contemporáneo en sentido inmediato no representa ninguna ventaja con Cristo, con el instante, porque su magnificencia, ser hombre singular y Dios, ser eternidad y temporalidad al mismo tiempo, no puede conocerse, no puede representarse, no es un objeto de la voluntad, solo puede comprenderse y saberse de ella en el acto libre de la fe por la que se relaciona esta síntesis que significa el devenir y así aunque haya devenido en el pasado se vuelve posibilidad y devenir de nuevo en el posterior.

Por lo que la contemporaneidad, este estar siempre presente con Cristo, este ser la verdad por que la verdad se da en el instante con la existencia misma del maestro, que llena todos los tiempos, paradójica y que solo se relaciona por la fe, esta contemporaneidad no es inmediata; lo cual abre la posibilidad de que todo

⁵⁰³ Es preciso anotar que este problema no se reduce al contexto del siglo XIX, pero fue aquí donde parecía perder su sentido propiamente cristiano. Ya Mircea Eliade ha mostrado en el siglo XX –y en parte influenciado por Kierkegaard- que la contemporaneidad como reactualización del tiempo original de la creación de todas las cosas constituye la estructura esencial de toda experiencia de lo sagrado en las diferentes religiones. Y que lo esencial en el cristianismo es que esta contemporaneidad no es con un tiempo fuera del tiempo histórico, como es el tiempo mítico, sino precisamente con el tiempo de la historicidad de Cristo. Eliade nos explica también como ésta contemporaneidad y experiencia del tiempo no es un sistema de conceptos sino comportamientos existenciales. Con esto quiero decir que el tema de la contemporaneidad y por ende de la experiencia de la temporalidad planteado por Kierkegaard y en particular para la existencia de llegar a ser cristiano, aunque responde a un contexto determinado, su importancia no se reduce a ese contexto sino que deja en claro una realidad universal y esencial para la comprensión de la existencia del ser humano y su experiencia de la realidad sagrada del cristianismo. *Cfr.* Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Oriental, 1ª. Edición, 1998, pp. 53-56. Para ver la influencia de Kierkegaard en Eliade *Cfr.* Catalina Elena Dobre, *Hermeneutica Repetiției La Søren Kierkegaard*, Coordinador de tesis: Prof. Univ. Dr. Petre Dimitrescu, Iași: Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Universidad “AL. I. Cuza” Iași, Rumanía, 2004. pp. 90-97, 236-238.

individuo pueda ser contemporáneo a pesar de su falta de inmediatez y por otro lado, que todo contemporáneo inmediato sea solo la ocasión de relacionarse con la contemporaneidad eterna de Cristo.

Las preguntas clave de Climacus a las que hemos llegado son:

¿qué quiere decir ser contemporáneo sin serlo de verdad? ¿Qué se puede ser contemporáneo y aun disfrutando de esa ventaja (en sentido inmediato) ser rigurosamente no-contemporáneo? ¿Qué quiere significar si no que con dificultad se puede ser inmediatamente contemporáneo de tal maestro y tales acontecimientos, de modo que el verdadero contemporáneo no es un contemporáneo verdadero en virtud de la contemporaneidad inmediata, sino en virtud de otra cosa?⁵⁰⁴

Para poder responder a estas preguntas tenemos que plantear de manera más profunda, con todo lo expuesto, cuál es el problema filosófico y existencial de la contemporaneidad inmediata y la situación de contemporaneidad. A partir de lo cual podremos tener un esquema de los tres momentos que constituyen la contemporaneidad y la situación de contemporaneidad: la forma de todo contemporáneo no inmediato, las características de la situación de contemporaneidad como posibilidad del escándalo y finalmente, la contemporaneidad como el acto de ser sí mismo como un tú en el salto cualitativo del amor al prójimo.

1. El problema de la contemporaneidad inmediata y la situación de contemporaneidad.

La respuesta a estas preguntas, que se han desarrollado por los argumentos anteriores, Climacus nos la presenta con dos silogismos, que hacen la función de alternativas del pensamiento por las cuales aparece evidente que la verdadera contemporaneidad no es inmediata, sino que lo es por otra cosa, y esa cosa es la fe en virtud del absurdo, en virtud de la paradoja. Y al mismo tiempo nos muestra que es completamente racional, debido al silogismo, el que la contemporaneidad sea por eso que le falta a la inmediatez de la contemporaneidad en sentido corriente, luego entonces, la contemporaneidad no es inmediata, sino por la fe, y por ello trasciende todo tiempo, esto implica aniquilar la razón para recibir la fe, lo que no implica que realizar esto sea irracional⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 231[KW VII 67] (76).

⁵⁰⁵ Cfr. Luis Guerrero, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C., 1ª. Edición, 2004, p. 180.

El primer argumento tiene la siguiente estructura:⁵⁰⁶

1. El contemporáneo inmediato, pese a serlo, puede ser no-contemporáneo.
2. El contemporáneo verdadero no lo es, por la contemporaneidad inmediata.
3. Luego entonces, el no-contemporáneo inmediato puede ser verdadero contemporáneo (por alguna otra razón a la inmediatez que lo hace ser contemporáneo).

Esta primera parte del silogismo enfatiza que la inmediatez con los hechos acontecidos se considera como el sentido corriente de ser contemporáneo, esto es, haber vivido o visto, o al menos notado el acontecimiento en el mismo tiempo de lo acontecido, lo que en realidad será la idea de simultaneidad⁵⁰⁷.

Se abre entonces la idea de que la contemporaneidad, es decir, la presencia verdadera y real para cada persona, con sentido, como interioridad, de un acontecimiento pasado y sobre todo de Cristo, es posible en todo tiempo, es decir, fuera de la circunscripción de la inmediatez temporal. Por lo que Climacus continúa:

1. Los no-contemporáneos inmediatos son todos los posteriores y (no-nacidos)
2. Luego entonces, los posteriores pueden ser verdaderos contemporáneos.⁵⁰⁸

Tenemos aquí un argumento perfectamente racional de que la contemporaneidad en sentido verdadero implica algo más que la inmediatez del presente de lo acontecido, por lo tanto, la posibilidad de que el tiempo presente tenga un sentido más amplio que el mero ahora de la atención de la conciencia al acontecer y tenga que ver con esa relación dialógica que es la fe como milagro y libertad.

El segundo silogismo, es excluyente, presenta tres alternativas de lo que podría ser el verdadero contemporáneo con el maestro, con Cristo, haciendo claro que lo es no por la inmediatez o porque él lo quiera por voluntad, sino lo es porque Dios

⁵⁰⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 230-232 [KW VII 66-68] (76-77).

⁵⁰⁷ Vid. *Supra* 458 y *Vid. Infra*. Conclusiones.

⁵⁰⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 231 [KW VII 67] (77).

le ha dado la condición, y en ello tiene la tarea de elegirse. Las alternativas son:⁵⁰⁹

Primera alternativa: es la de aquel que dice haber “vivido y bebido” frente a sus ojos, que le ha escuchado, que le ha seguido, que lo describió como un hombre insignificante y que efectivamente vio cómo solo algunos creyeron en él, pero él mismo no creía en él, pues apenas podía ver lo extraordinario, debido a su inmediatez, sin embargo se siente en derecho de poseer la contemporaneidad específica.

Segunda alternativa: es la de aquél que si se encontrara con Dios en la otra vida y se le consultara sobre su contemporaneidad, él tendría que decirle: no te conozco. “Lo que sería en verdad tan cierto como que aquel contemporáneo no había conocido al maestro –solo el creyente (esto es, el no inmediatamente contemporáneo) lo hace-, ya que recibió del maestro la condición y por ello ‘le conocía como él le había conocido’”.⁵¹⁰

La tercera alternativa, es que el contemporáneo sea el creyente, en donde ésta no depende de si lo vio o lo siguió en su espacio y tiempo inmediato, ni de haber conocido a Dios sin que él le haya dado la condición y por tanto solo lo decía como su propia ilusión. El creyente lo es en cualquier espacio y tiempo en virtud de elegir la fe que se le ha dado por el mismo Cristo o dios como condición de reconocerlo.

¿De qué está hablando Climacus? El punto es volver a mostrar desde otras perspectivas y parafraseando los pasajes del Evangelio que la contemporaneidad con Cristo no se da por la inmediatez, porque no es reconocible inmediatamente como Dios al mismo tiempo que un hombre singular. Es decir, en la primera alternativa tenemos de nuevo al que solo ve en Cristo lo que su percepción inmediata le da o su reflexión inmediata le da, es decir, como dato histórico. El tipo de estos contemporáneos, son los que sin haberlo reconocido de verdad, sin haber tenido fe, luego se vanaglorian por haber sido inmediatamente contemporáneos solo para darse a notar con los demás ante este hecho del que se habla o se le considera importante.

Análogamente, esto parece suceder con las personas que tienen cierta fama pública cuando llevan a cabo sus presentaciones. Éstas son atendidas por dos

⁵⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁵¹⁰ *Idem*, SV IV 231-232 [KW VII 68] (77).

tipos de personalidades diferentes: las primeras, son aquéllas que conocen la trayectoria de su fama, su historia y de verdad se sienten relacionados con su actividad que le ha dado fama; las segundas, aquéllas que se encuentran en su presencia por razones meramente circunstanciales sin tener previamente ni una motivación o una comprensión con la trayectoria de esa persona. En las primeras, la asistencia en tiempo presente a un acto público de esa persona está llena de sentido porque actualiza sus expectativas y su propia admiración. En las segundas esa presencia no tiene ningún sentido porque no actualiza ninguna relación íntima.

Estas segundas personas son como aquél que no entiende, ni comprende, ni le gusta la música de un grupo como Pink Floyd, pero ocasionalmente estaba en Berlín cuando fue su concierto por la caída del muro, por lo que regresa vanagloriándose que fue testigo y contemporáneo de un suceso histórico, cuando en realidad ese evento solo tiene presencia en sus recuerdos, pero no en la verdad y el sentido de su existencia; o es como pedir un autógrafo a alguien que no tiene ninguna relación de verdad o intimidad con nosotros pero por el simple hecho de haber estado en el mismo tiempo y tenido la ocasión de tocarlo, creemos tener algún testimonio de su existencia y nos sentimos con cierta autoridad para hablar de ello. Lo cual implica que ciertamente la presencia real y verdadera de la persona abre la posibilidad a su comprensión, pero por otro lado la inmediatez de su presencia no define la comprensión. Lo que al mismo tiempo hace, es hacer posible que la verdad y sentido de esa persona pueda ser presente para todo no-contemporáneo por la inmediatez.

La segunda alternativa, es un refuerzo del argumento anterior parafraseando los pasajes del Evangelio.⁵¹¹ Porque si bien no se le ha reconocido a Dios su presencia al encontrarse con él no nos conoceremos como somos de verdad, es decir, como él nos conoce y lo que refuerza la idea de que la contemporaneidad está en relación de que él nos de la condición.

Esto es una analogía con lo que pasa con Adán en el pasaje del Génesis después del Pecado original cuando siente vergüenza y Dios no lo conoce, no lo encuentra. En cierta medida, aunque tenía la condición la ha perdido con su elección.⁵¹² Lo que explica que la angustia sea el estado de ánimo en el cual

⁵¹¹ Cfr. *Idem*, KW VII 296 notas 33, 34 (77 notas 13, 14, 15).

⁵¹² Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 309-313 [KW VIII 38-41] (81-86).

seamos conscientes, antropológicamente, de no estar en la verdad como ha dicho Climacus y tenerla posibilidad del salto o no. (Como dice Tsariki, nos hacemos contemporáneos en cierta forma con Adán con la conciencia del pecado en el estado de angustia)⁵¹³.

Este argumento se refuerza con la analogía que Climacus ha usado sobre las bodas imperiales. Una situación típica donde hay una magnificencia presente, la cual el contemporáneo inmediato sí tendría una ventaja, pero la tendría porque esa magnificencia era inmediatamente reconocible⁵¹⁴. De la misma forma, Climacus se pregunta y contesta a sí mismo, como un diálogo interior o una conversación interior, en la cual nos invita a los lectores, que si fuera el emperador el que decía 'no te conozco' no por eso el que haya estado en la boda no sería contemporáneo, más bien demostraría

que era un necio (...) que deseaba conocer a todos los contemporáneos y con ese conocimiento decidir si cada individuo había sido contemporáneo o no. El emperador era inmediatamente cognoscible y por eso un individuo podía haberle conocido aunque el emperador no le hubiera conocido. Pero el maestro del que hablamos no es inmediatamente reconocible sin que antes diera él mismo la condición.⁵¹⁵

En otras palabras, la contemporaneidad significa también poder ser reconocible existencialmente o ser comunicable existencialmente, pero la gran diferencia entre el emperador y Cristo, es que el emperador se reconoce inmediatamente y Cristo como Dios, nunca se reconoce inmediatamente. Es decir, el emperador es cognoscible, no se es contemporáneo con él porque él haya dado alguna condición, por ello es intrascendente que él sepa o no quienes fueron contemporáneos para determinar la contemporaneidad del que estuvo en la boda imperial. En cambio, con Cristo como Dios y hombre singular, para reconocerle, él mismo es la condición que se da por la fe, y por ello al ser contemporáneos quiere

⁵¹³ Cfr. Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 1st. Edition, 2006, 152.

⁵¹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 231-232 [KW VII 66-68] (75-77).

⁵¹⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 232 [KW VII 68] (77-78). Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 35-54 [KW XX 36-56] Este apartado donde Anti-Climacus hace referencia a las dos partes de la vida de Jesús –lo cual es común en algunas vidas de Jesús– se basa en la misma idea de Johannes Climacus de que no puede ser reconocido inmediatamente si él mismo no da la condición.

decir que él nos ha conocido antes de conocerle, al conocerle por tanto nos conoceremos como nos ha conocido.

La contemporaneidad es por ello esta relación dialógica en la cual el diálogo ha iniciado por el acto de Dios que nos invita a reconocerle y a poseer la condición para ello, pero esto no se da inmediatamente, sino por la fe que él da en el instante. Luego entonces, es posible que Dios dé la condición a todo ser humano que exista, porque él nos ha conocido –nos ha creado- antes de que lo conozcamos. La condición no se reduce a su existencia inmediata, la existencia inmediata es solo la ocasión para recibir la condición, por lo tanto, el contemporáneo de verdad es el creyente.

Esto es lo que Climacus nos dice que ha querido decir:

si el creyente es creyente y conoce a Dios por el hecho de recibir la condición de Dios mismo, entonces los posteriores tienen que recibir exactamente en idéntico sentido la condición de Dios mismo y en ese caso se ha hablado impropriamente de los de segunda mano. Pero si el posterior recibe la condición de Dios mismo, entonces es contemporáneo, verdadero contemporáneo, eso que únicamente es el creyente y todo creyente.⁵¹⁶

¿A dónde nos lleva con esto Climacus? A determinar que en relación con Cristo la contemporaneidad inmediata no tiene ninguna ventaja y por lo tanto todo contemporáneo inmediato y no inmediato se enfrentan con las mismas dificultades de comprensión. Así, la contemporaneidad verdadera solo se da en el lugar de la fe como resolución, acto de la libertad, milagro y pasión feliz. Dada siempre por Dios en el instante, pero ese instante no significa haberse quedado en un tiempo pasado, ese suceso no es solo un acontecer histórico, sino que es eterno-histórico, y debido a la imposibilidad de su reconocimiento inmediato, y a su contradicción inherente, requiere de la fe como la condición de comprensión de la verdad y de relación con la paradoja. La contemporaneidad verdadera se da en virtud de la fe, que es dada por un lado y por otro es una elección ante lo dado.

Entonces, al instante como plenitud de los tiempos le es indiferente la cantidad de tiempo que haya pasado o medie entre el momento del acontecimiento y cualquiera posterior que se ponga en relación con él y le es indiferente la cantidad de reportes o magisterios sobre el acontecimiento, todos estos no tienen otra relación con el que se pone en relación con Cristo como un hecho absoluto, de

⁵¹⁶ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 232 [KW VII 69] (78).

ser la ocasión para recibir la condición de Dios mismo, para ponerse en situación de escándalo ante la paradoja.

La relación de todas estas contemporaneidades o testimonios inmediatos no tienen otra relación con los posteriores al acontecimiento que la misma relación que tiene la inmediatez de Cristo con los contemporáneos inmediatos, y por lo tanto, la fe no es dada por esos testimonios o magisterios, sino por Dios mismo en relación presente con el instante. La contemporaneidad inmediata solo es así una ocasión.

El mismo Climacus lo ha resumido de una forma magistral:

la contemporaneidad inmediata puede ser solo ocasión: a) Puede ser ocasión para que el contemporáneo obtenga un conocimiento histórico. En este aspecto el contemporáneo de aquellas bodas imperiales es más afortunado que el contemporáneo del maestro, ya que este último tiene ocasión de ver solo la figura de siervo y como mucho una acción maravillosa de la que no puede saber con seguridad si debe admirarse o indignarse por ser tan necio; en todo caso no puede mover a aquel maestro a hacerlo de nuevo como lo hace el prestidigitador que da ocasión a los espectadores de descubrir el truco del que todo depende. b) Puede ser ocasión para que el contemporáneo socrático profundice en sí mismo, con lo cual aquella contemporaneidad se esfume como una nada en comparación con lo eterno que ha descubierto dentro de sí. c) Finalmente (y ésta es nuestra hipótesis para no retornar a lo socrático) es la ocasión para que el contemporáneo en cuanto no-verdad reciba de Dios la condición y ve ahora la magnificencia con los ojos de la fe. Sí, ¡feliz este contemporáneo! Pero este contemporáneo no es testigo (en sentido inmediato), sino que es contemporáneo como creyente en la autopsia de la fe. Mas en esta autopsia el no-contemporáneo (en sentido inmediato) es de nuevo contemporáneo.⁵¹⁷

¿Qué significa esta autopsia de la fe? ¿Qué significa ser contemporáneo por la autopsia de la fe?

La naturaleza misma del haber venido a la existencia de Dios en Cristo, en la forma de siervo y de invitante, lo hace no reconocible inmediatamente como Dios, por lo que abre la posibilidad de que todo ser humano en cualquier tiempo pueda serle contemporáneo, puesto que su comprensión no se reduce a su presencia inmediata.

Esta es la autopsia de la fe, la que nos quita el velo de creer por razón de la inmediatez, cuando la razón de creer es la decisión de Dios por amor de darnos la condición haciéndose hombre. En otras palabras, lo que la fe nos da para la

⁵¹⁷ *Idem*, SV IV 233 [KW VII 69-70] (78-79).

comprensión, no es la esencia de Dios, no es su contenido que es objeto de la cognición, lo que nos da es la certeza de haber devenido, de haber venido a la existencia para ser cercano a nosotros⁵¹⁸.

La fe está en relación con el ser y no con la esencia, es decir, con el ser de Cristo en su propia contradicción. La fe es la que nos da la presencia del ser de Dios en la existencia, el hacerse presente por haber devenido, a nuestro presente inmediato, nos hace contemporáneos por ello, hace de Dios no una verdad eterna, objetiva o subjetiva, sino una verdad existencial, presente para mí y que me invita a mí.

Esta verdad no hay manera de saberla inmediatamente porque se basa en la propia contradicción de que ha devenido lo eterno en el tiempo, que lo eterno se ha hecho histórico. Pero se hace histórico, si tiene presencia para todo individuo como algo "sido" o que "sigue siendo" como ser en el tiempo. Y es la fe, la condición que nos hace comprender este hecho contradictorio y absoluto como histórico, por lo tanto, como presente para todo individuo que se ponga en situación de recibir la fe.

La razón y los sentidos creen conocer en función de lo inmediato y por ello basan así su contemporaneidad. Pero la autopsia de la fe, nos quita el velo de creer que solo en la inmediatez de la percepción o de la reflexión se encuentra la verdad de una realidad como histórica, es decir, como existente que ha sido y sigue siendo, que ha devenido y deviene. La fe es por ello correspondiente para Climacus a lo histórico, porque por ella sabemos que ha devenido y deviene Dios, es decir, creemos en Cristo, y así nos hacemos contemporáneos.

La fe hace que comprender lo que ha sido, no en cuanto "qué es", sino en cuanto que "es" y ha sido. Nos pone en relación inmediata y presente con ese hecho contradictorio para la razón. Por ello es un acto de libertad no condicionado por la razón o por la voluntad, sino por el llamado a la fe, a la invitación, a salir de sí mismo para reconocerse, razonarse y saberse desde los ojos de la fe, desde la contemporaneidad con lo que ha devenido. Como dice Climacus:

la fe no tiene que ver con la esencia sino con el ser, y la hipótesis de que Dios existe le determina eterna y no históricamente. Lo histórico es que Dios ha

⁵¹⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 249 [KW VII 85] (91).

devenido [*has come into existence*⁵¹⁹] (para el contemporáneo) que se hizo presente por el hecho mismo de haber devenido [*having come into existence*] (para el contemporáneo). En eso consiste justamente la contradicción. Nadie puede hacerse inmediatamente contemporáneo con ese hecho histórico (cf. lo anterior⁵²⁰), pero es objeto de fe porque concierne al devenir. No es cuestión de la verdad del dato, sino de si quiere dar el asentimiento a que Dios ha devenido, con lo cual se introduce la esencia eterna de Dios en las determinaciones dialécticas del devenir.⁵²¹

Estas determinaciones dialécticas del devenir tienen que ver con que algo que ha sido en el presente subsiste como pasado, reteniendo en sí mismo como pasado, la dialéctica entre la certeza de que es algo, y la incertidumbre de lo que lo ha hecho posible, y por tanto de que no es por ser necesario, abriendo la posibilidad a que sea de nuevo.

En otras palabras, el devenir de algo lo hace presente y cierto para el conocimiento inmediato, pero por el hecho de que devenir es pasar de la posibilidad a la realidad, en la cual la posibilidad queda anulada y surge una nueva posibilidad, esa certeza de lo que es implica siempre esa posibilidad de donde ha sido y de donde no hubiera sido nunca, es decir, la remisión a una causa libremente actuante, y la posibilidad de devenir de nuevo.

De tal forma, que creer que Dios ha devenido, implica al mismo tiempo que fue presente por devenir, la certeza de que fue algo en el pasado y la incertidumbre de su posibilidad. Por lo que la fe hace es repetir estas determinaciones por las que es presente, es decir, su posibilidad de ser real de nuevo, o más bien siempre. La fe nos pone en contacto con su acontecer mismo y por ello acontece, no como causa y efecto, sino como presencia.⁵²² La presencia no de la idea de Dios o del dato de Dios con figura de siervo, sino de Dios hecho hombre singular, su existencia como revelación.

La contemporaneidad, ya anotaba Anti-Climacus, es la única forma de comprender a Cristo, porque su comprensión es ponerse en relación con su devenir, con su presencia y su existencia. Entonces, mientras ese hecho no se

⁵¹⁹ He decidido añadir entre corchetes la traducción al inglés de estas expresiones de Kierkegaard para ayudar a la comprensión del texto.

⁵²⁰ La nota de confrontar es puesta por Kierkegaard, porque ésta cita está tomada de un apartado de la obra de *Migajas filosóficas* que se intitula "Aplicación". Esto quiere decir las aplicaciones de las reflexiones, sobre el devenir, lo histórico, el pasado y el tiempo, realizadas en el capítulo anterior llamado "Interludio" a la reflexión sobre el devenir de Dios en un individuo singular en la figura de Jesús Cristo.

⁵²¹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 250-251 [KW VII 87] (94).

⁵²² Cfr. *Idem*, SV IV 247-248 [KW VII 83-85] (90-91).

crea, no se vuelve histórico, no se vuelve contemporáneo con él, no se cree que ha sido y por tanto no es presente, aunque lo sea por él mismo. Pues lo histórico no es que algo sea, sino que ese algo haya devenido, y esto no se percibe inmediatamente, sino solo se conoce si se cree que ha devenido, de tal forma que por ello nos dice Climacus:

quien no es contemporáneo de lo histórico, en lugar de la inmediatez de la percepción y del conocimiento (con las cuales no se puede concebir lo histórico), dispone de las informaciones del contemporáneo, con las cuales se relaciona de la misma manera que los contemporáneos con la inmediatez; porque aun cuando lo narrado en las informaciones está sometido a cambios, no puede recibirlo de tal modo que no le dé su aprobación y lo considere histórico, que no lo transforme para sí en algo ahistórico. La inmediatez de la información, esto es, que el hecho de que la información esté ahí es el presente inmediato, pero lo histórico en el presente es que ha devenido, y lo histórico en el pasado es que era presente mientras estaba deviniendo.⁵²³

Por lo que ni el contemporáneo inmediato lo es, es decir no cree en ese algo que aconteció, y no lo hace histórico en virtud de la inmediatez, como tampoco el posterior cree en virtud de la inmediatez de la información. Éstas son solo ocasiones para ser consciente de no estar en la verdad y estar dispuesto a enfrentarse a la paradoja de que ha devenido lo eterno en histórico, y ahí recibir la condición de la fe por el devenir mismo de Dios. Por ello el instante no es un momento del tiempo o un átomo del recuerdo, el instante es todo momento de relación con la síntesis paradójica que es Cristo como Dios que ha devenido y deviene en el tiempo un hombre singular. Por la fe y en la fe, nos hacemos contemporáneos, repitiéndose las posibilidades del devenir.

A lo que nos han llevado Climacus y Anti-Climacus es a enfatizar una y otra vez, que el instante, la paradoja, Cristo como Dios en el tiempo, como devenir, no es un hecho necesario, un hecho meramente histórico o una verdad eterna, sino una realidad propiamente existencial como devenir, y solo en su devenir se comprende, pero el devenir solo se comprende por la fe que es dada por el propio devenir de Dios. Y al hacerlo, nos hace devenir en nosotros mismos porque se da ese movimiento, como pasión y libertad, por la cual la razón debe aniquilarse para ver desde la fe. Esta es la contemporaneidad verdadera, y por ello es contemporaneidad para todo individuo inmediato o no al hecho.

⁵²³ *Idem*, SV IV 248 [KW VII 85] (91).

Por ello la contemporaneidad es este movimiento existencial del no-ser al ser, del devenir mismo de nuestro ser sin Dios a nuestro ser con Dios. Este movimiento es el que hemos explicado en el capítulo precedente y que ahora nos llevará, finalmente, a comprender la situación de contemporaneidad como la tarea de realizar este movimiento dialógico para llegar a la contemporaneidad donde nos constituimos como un tú frente a Dios.

En conclusión, hay varios tipos de contemporaneidad, pero solo uno de ellos es el verdadero contemporáneo ante el hecho de Cristo como un hecho absoluto. El primer tipo de contemporáneo es por la inmediatez de la percepción y el conocimiento, para el cual los hechos son meramente datos o son ocasiones de comprensión de sí mismo. De ahí el segundo tipo de contemporaneidad, el socrático, cuando somos contemporáneos con nosotros mismos a través del recuerdo y la ocasión de lo inmediato para profundizar en lo que ya somos y ya tenemos. En estos dos, el instante no es ni decisivo ni eterno, es solo ocasión de. El tercer tipo de contemporaneidad es a contemporaneidad eterna, que es la realidad de Cristo como Dios y hombre singular, que la no ser reconocible inmediatamente en su síntesis, siempre es contemporáneo con todo aquel que se ponga en relación a su devenir histórico. Finalmente, la contemporaneidad del discípulo, la contemporaneidad del creyente, que es una tarea de libertad ante la posibilidad del escándalo en la condición que me es dada por el instante y por lo tanto abierta y disponible para todo ser humano independiente de su inmediatez o de la profundidad de sí mismo⁵²⁴.

La verdadera contemporaneidad es precisamente el movimiento que va de ser un yo sin Dios, un desesperado como diría Johannes Climacus, a serlo con Dios, por la contemporaneidad con Cristo, un movimiento en el instante como transición o devenir, y por el instante. Este es el movimiento que hemos expuesto anteriormente, que se da por la fe como acto de libertad ante el milagro de lo que le da el instante.

⁵²⁴ Gregor Malantschuk expone en un sentido similar que hay varios tipos de contemporaneidad: a) una contemporaneidad inmediata, directa, que significa que uno es contemporáneo con un evento o persona históricamente. b) La contemporaneidad con lo eterno, que tiene varios aspectos: el socrático por medio de la reminiscencia y el cristiano, pues Cristo es siempre presente. Y c) La contemporaneidad de la fe con Dios en la autopsia de la fe, que es paradójica por naturaleza pues tiene dos opuestos cualitativos. *Cfr.* Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Tr. Y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 2a. reimpresión 1974, p. 251.

De tal forma que como hecho absoluto significa que su verdad no es solo su esencia eterna, sino propiamente su existencia, su devenir, como signo de contradicción.

Por ello, el movimiento se da cuando se puede asentir por la libertad de la creencia ante su propia contradicción. La verdad se realiza como interioridad en el tiempo presente del individuo como singular, no como un ente o una idea abstracta. Tiene no solo consecuencias externas, sino una transformación interna, cualitativamente hablando que puede tener dos caminos: o la de perderse a sí mismo como un yo que quiere fundamentarse en sí mismo, y así no reconocerse como Dios lo conoce; no elegirse, como amado por Dios, por lo que no puede convertirse en el discípulo o el renacido; o la elección de que sea histórico y al mismo tiempo, perderse a sí mismo, para fundamentar su yo en relación al amor de Dios, y en ese sentido convertirse y constituirse en un tú. ¿Cómo es este movimiento de la contemporaneidad verdadera?

Esta contemporaneidad, este movimiento, es la repetición, el hacer presente siempre la posibilidad de reanudar la relación original desde lo que lo hizo posible, el amor. Por lo tanto, la contemporaneidad en estricto sentido es dada y realizada por el amor de Dios, pero, para ello, el individuo debe estar en situación de ser contemporáneo.

La tarea de esta situación ya la hemos venido exponiendo en este trabajo: como la tarea del movimiento existencial de la pasión de atreverse a creer contra la duda y la posibilidad del escándalo, en la presencia interior de su verdad como paradoja, por un acto de libertad en relación a su libertad absoluta. El amor de Dios deviene en la existencia como un hombre singular en Dios, como cada individuo deviene singularmente sí mismo, al creer en virtud de la paradoja, con la condición de la fe que da en el instante.

Desde esta perspectiva, para Climacus no hay ninguna diferencia entre un contemporáneo inmediato y uno que no lo es, la diferencia temporal es solo una diferencia en el sentido de que el inmediato es ocasión del que no lo es para ser contemporáneo de verdad, pero siempre ocasión de una relación personal, en singularidad con Dios que ha dado la condición con su encarnación en el tiempo, con su propio devenir⁵²⁵.

⁵²⁵ De hecho el irónico Climacus con toda su ironía que constituye el interludio nos ha hecho presentes como lectores esta idea, la idea de que no importa cuanto tiempo transcurra entre la

Por ello para ver lo que implica esta situación de contemporaneidad, veremos en los siguientes apartados en qué consiste el problema del llamado contemporáneo de segunda mano. Segundo, cómo este problema tiene que ver con que la contemporaneidad es comunicación indirecta ante la imposibilidad del reconocimiento directo de Dios en Cristo, lo que se traduce en sufrimiento y finalmente, cómo esta contemporaneidad es creer en el instante, creer en el amor y constituirse como un tú, en un tiempo presente para mí con el amor de Dios. Por ello la esencia de esta comunicación indirecta es el silencio.⁵²⁶ La verdad como interioridad es hablar con silencio, es decir, escuchándose a sí mismo y escuchando al otro, escuchando a Dios en mis palabras.

Retomando la idea de que Cristo es un acontecimiento absoluto, una paradoja, ante él no hay otro tiempo posible, como dice Anti-Climacus⁵²⁷, más que el presente. La contemporaneidad es este ser-presente-con, ese devenir es que Dios se revele en la fe como interioridad y la situación donde esto es posible es la situación de contemporaneidad, que resume el movimiento existencial que se da con el acto de creer en la fe y con la fe. Pues como decía Anti-Climacus en relación con lo absoluto solo existe el tiempo presente, por lo que éste no existe para el no contemporáneo. Por lo mismo, si Cristo es lo absoluto la única forma de relacionarnos con Él es por la situación de contemporaneidad y entonces “los tres, los siete, los quince, los diecisiete, los mil ochocientos años no hacen

lectura de un capítulo y otro, que tanto nos suspendamos en el interludio deliberando acerca de la dialéctica del tiempo y del devenir, lo que se hace presente al lector es cómo ese tiempo ante la realidad absoluta de ser discípulo o no, deviene nada, se reduce a nada. Por ello todo este libro contiene en sí un ejercicio de contemporaneidad, al momento de ponernos en la situación existencial de experimentar, y revelar en el acto de experimentar, la espera del tiempo para pasar de un capítulo a otro, y darnos cuenta que el paso se da en libertad y no por alguna necesidad o conclusión del lector. El texto de Climacus es una prueba a la paciencia del lector de poder tomar la decisión ante su propia incompreensión sobre el siguiente capítulo, donde se revela en el acto de creer que es la verdad de lo que es.

⁵²⁶ “¡Oh, vosotros, profundos maestros de la sencillez!, decidnos: ¿no será también posible encontrar ‘el instante’ hablando? De ninguna manera, solo callando se encuentra el instante; mientras se habla, basta que se diga una sola palabra, se soslaya el instante; solamente en el silencio está el instante. Y, por eso, porque no puede callarse, es muy raro el caso de que un hombre llegue a comprender debidamente la presencia del instante y que, en consecuencia, lo aproveche debidamente. No puede callarse ni esperar, y ésta es la razón que permite aclarar que el instante ni siquiera llegue para él; no puede callarse, y quizá eso explique que no lo note cuando le llega el instante (...) Y de seguro que la desgracia de la inmensa mayoría de los hombres consiste en que en su vida jamás captaron el instante y que en ella lo eterno y lo temporal siempre anduvieron separados.” Søren Kierkegaard, “El lirio en el campo y el pájaro bajo el cielo. Tres discursos devocionales”. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. SV XI 17-18 [KW XVIII 14] (168)

⁵²⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 60 [KW XX 63].

ninguna diferencia del todo; ellos no lo cambian, y menos revelan quién era él, puesto quién es él es revelado solo para la fe”.⁵²⁸

En este sentido, la situación de contemporaneidad es la que hace posible a cualquier ser humano contemporáneo, es decir, ser sí mismo en la relación singular con el amor de Dios, en la presencia de la revelación de su verdad como devenir en el tiempo, al devenir en su interioridad en una relación dialógica donde lo que soy no es por ser yo, sino por ser un tú. Esta es la consecuencia fundamental del acto de libertad de creer y marca la diferencia fundamental con cualquier otro tipo de contemporaneidad, como la poética o la inmediata histórica. En la poética tenemos solo lo posible como tal, lo imaginado y en lo histórico inmediato solo la certeza del “así” de lo que ha devenido, por eso el pasado no es histórico, es decir presente, mientras no lo sea para mí y eso solo lo es al devenir de nuevo, al actualizar su devenir por la fe, por tanto el presente de la contemporaneidad no es ningún presente inmediato, como ahora o como presencia, sino como fe:

puesto que aquello que efectivamente ha ocurrido (el pasado) todavía no es, excepto en cierto sentido (dígase, en contraste con la poesía) lo real efectivamente (actual). El requisito que está faltando —que es el requisito de la verdad (como interioridad) y de toda religiosidad es- **para ti**. El pasado no es efectivamente real (*actuality*) —para mí. Solo lo contemporáneo es efectivamente real para mí. Aquello en lo que estás viviendo simultáneamente es efectivamente real —para ti. Así todo ser humano es capaz de volverse contemporáneo solo con el tiempo en el que está viviendo —y entonces con uno más, con la vida de Cristo sobre la tierra, puesto que la vida de Cristo sobre la tierra, la historia sagrada, permanece solo por sí misma, fuera de la historia.⁵²⁹

Esto significa que ese presente en relación a su devenir en el tiempo, y su eterno devenir en el tiempo, que como pasado no es aún, sino hasta que lo es para mí, y esto es lo que hace la fe, y por tanto la contemporaneidad. El pasado es presente, histórico, solo si puede devenir, y deviene no por la inmediatez de su acontecer o el “así” y certeza de lo acontecido, sino de ponerse en relación con lo que lo hizo posible, en ese sentido el pasado es presente para mí como interioridad y me constituye como un tú.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ *Idem*, SV XII 61 [KW XX 64].

Y esta situación de contemporaneidad le pertenece todo el tiempo a la situación en que Dios se ha hecho hombre individual, y por ello es una situación donde no hay nada que pueda comprenderse ni directa ni inmediatamente. Por tanto si la contemporaneidad es el momento de la fe, como creencia en la fe y por la fe, debido al instante, la situación de contemporaneidad es la posibilidad del escándalo, que diluye la diferencia temporal entre el inmediato y el que no lo es.

Dicho de otra forma, la situación de la contemporaneidad tiene como destino el movimiento hacia la fe, de ser para ti, pero ese movimiento, debido a la relación inherente de la contemporaneidad con Cristo como es hecho absoluto, de Dios y hombre singular, se encuentra siempre en la encrucijada del escándalo por lo que

directamente no había nada que ver a excepción de un humilde ser humano quien por señales y milagros, y proclamando que era Dios continuamente constituyó la posibilidad del escándalo —un humilde ser humano que así expresaba (1) lo que Dios comprende por compasión (incluyendo lo que significa ser uno mismo humilde y pobre, si es que uno es compasivo) y (2) lo que Dios comprende por miseria humana, que en ambos casos es totalmente diferente de lo que la gente comprende por ello y es algo que cada-uno en cada generación hasta el fin del tiempo debe aprender por sí mismo desde el principio, comenzando exactamente en el mismo punto que cada contemporáneo con Cristo y practicándolo en la situación de contemporaneidad (...) así aparece en la situación de contemporaneidad; y ninguna relación es posible con el Dios-hombre sin comenzar con la situación de contemporaneidad.⁵³⁰

Luego entonces, la situación de contemporaneidad tiene que ver con la situación de lo que significa ser en Climacus el contemporáneo de segunda mano y lo que significa en Anti-Climacus la posibilidad del escándalo, derivando esencialmente a la relación del misterio del amor. El primero tiene que ver esencialmente con la idea de que la verdad de Dios, que se revela solo en la fe por la contemporaneidad, nunca es inmediata y se da siempre por él en el mismo comienzo que cualquier otro ser humano; las diferencias temporales no son sustanciales sino solo ocasionales, sin embargo, son importantes para aclarar su relación histórica. Lo segundo tiene que ver, con que una vez puesto en esa situación de originalidad eterna, la situación se convierte en posibilidad del escándalo, encrucijada de libertad y movimiento existencial como salto cualitativo hacia la fe como milagro, el cual solo se revela como el creer en el amor;

⁵³⁰ *Idem*, SV XII 62, 79 [KW XX 65-66, 82].

finalmente, la constitución del tú en el presente, de esa verdad como interioridad, es la presencia del devenir del amor, que es lo tercero. Por eso lo decisivo es ser en contemporaneidad, es decir, ser de acuerdo al amor y actuar de acuerdo al amor, este es también el ejemplo de Abraham o de Job.⁵³¹

Veamos estos tres elementos de la situación de contemporaneidad: la problemática de Climacus sobre el contemporáneo de segunda mano (que finalmente Climacus mostrará que es un planteamiento incorrecto, porque todo individuo puede ser contemporáneo), segundo la situación de contemporaneidad, como posibilidad del escándalo (es cierto que ya hemos tocado el escándalo anteriormente, pero ahora lo haremos leyéndolo desde la perspectiva de ser la encrucijada y condición de lo contemporáneo) y finalmente, como el devenir de cada individuo en sí mismo, el ser contemporáneo con Cristo, es llegar a ser un tú que se constituye por el misterio del amor.

2. El problema del contemporáneo de “segunda mano”.

El problema reside ahora en volverse a preguntar sobre la diferencia entre el contemporáneo inmediato y el posterior; y si esta diferencia no se vuelve igualdad ante otra cosa.⁵³² Para ello Climacus se vuelve a preguntar sobre la relación de los primeros discípulos secundarios (aquellos que tenían información de primera mano, a quienes llama la primera generación) y la última generación (entendida como sus contemporáneos, incluyendo al lector mismo, por eso se dirige al lector desde el principio de este capítulo, y en este sentido el texto juega una labor de ser siempre contemporáneo). La comparación entre los dos nos pondrá en la situación de comprender mejor la situación de contemporaneidad de todo aquél que se pone en situación de ser discípulo independientemente de su inmediatez.

La primera generación podría considerarse que es como aquel tirano⁵³³ con una pasión desmedida que pudiera reunir ante sí la información más auténtica y de primera mano, honesta, del paso de Cristo por este mundo. Tendría los relatos sobre la belleza de Dios, la divinidad inmediata y su hacer milagros. Pero resulta, que ni la belleza de Dios, ni la divinidad de Dios, son inmediatas, ni para el que lo

⁵³¹ “La Escritura habla solo de darle un vaso de agua –pero porque es un discípulo, un profeta, o sea, reconociéndolo de manera completa y total como lo que él en verdad es. Lo que Cristo busca es que sea reconocido como discípulo, profeta, y en la contemporaneidad. (...) La contemporaneidad es lo decisivo.” Søren Kierkegaard, *El Instante*. SV XIV 300 [KW XXIII 290] (154).

⁵³² Cfr. Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 253 [KW VII 90] (96).

⁵³³ Cfr. *Idem*, SV IV 255 [KW VII 92] (97).

percibió, ni para el que buscó a los testigos auténticos, tanto uno como otro, se enfrentan a la contradicción de la forma de ser siervo; de ser un hombre individual, que es objeto de escándalo y que la divinidad, al no ser inmediata, debe ser conocida por una profunda autorreflexión provocada por la conciencia del pecado, así como el carácter milagroso solo lo es para la fe.

Por tanto para darse cuenta de que es Dios debe entrar en relación, primero, con la forma de siervo y segundo con el movimiento de la autoconciencia. Este movimiento como pérdida de sí mismo, como conciencia del pecado, donde se revela la divinidad, y el milagro que ocurre por la fe que se da; nada de esto se da en virtud de la inmediatez, o como con los discípulos secundarios, por la inmediatez de la autenticidad de la información.⁵³⁴

La condición de conocimiento es la autorreflexión provocada por la conciencia del pecado, y el acto de la libertad que es creer en que Dios ha devenido, actualizando su propio devenir, que es la fe y el amor de Dios al discípulo; y por ello deviene presente para mí, no como algo pasado, sino pasado presente en relación a un futuro posible por venir de nuevo y revelado solo en la fe. Por eso nos dice “quien no cree no ve el milagro”.⁵³⁵ Pero en esta generación lo que está ocurriendo es que la pasión de la fe, se ha hecho errónea y ha tomado una dirección enteramente hacia lo histórico, y ahí entra en conmoción, en situación de atención.

Esto nos indica que la situación de contemporaneidad tiene que ver con estos estados de ánimo que se producen por la misma contradicción. Por tanto, la única ventaja de este contemporáneo inmediato es estar más cerca, cuantitativamente, de la conmoción⁵³⁶ más no cualitativamente. Es decir, la fe, lo cualitativamente distinto que constituye la contemporaneidad no es consecuencia de la conmoción, sino de la resolución, que se torna igualmente difícil en un contemporáneo inmediato, secundario o de última generación, como nos dice Climacus:

la ventaja es tan completamente dialéctica como la atención. La ventaja consiste en estar atento a que ahora se escandaliza o cree. En efecto, la

⁵³⁴ Cfr. *Idem*, SV IV 255-257 [KW VII 92-94] (98-99).

⁵³⁵ *Idem*, SV IV 256 [KW VII 93] (98-99).

⁵³⁶ Aquí podemos ver una reflexión similar a la que hace en *El concepto de la angustia* cuando habla de la angustia de Adán y de todo posterior, la diferencia no es cualitativa, la diferencia es cuantitativa, pero no por ello deja de ser la misma angustia. Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 323 [KW VIII 52] (104).

atención no es nada parcial a favor de la fe, como si la fe surgiera de la atención a modo de simple consecuencia. La ventaja es llegar a un estado tal que la decisión se muestre más clara.⁵³⁷

La situación de contemporaneidad será mejor en la medida en que como la primera generación se conmocione lo más posible para tenerla más clara (lo que Kierkegaard quiso hacer en cierta forma con su autoría, sacudir al individuo de la multitud) pero de ninguna manera eso determina que la fe es más fácil o menos, solo que la situación es más evidente. La certeza de nuevo de ese hecho pasado ahora se transforma en el estado de ánimo de la conmoción, por tanto, análogamente, ni por más certeza que se tenga, ni por más conmoción que se tenga, la fe es más fácil o automática su realización. Los estados de ánimo de la situación de contemporaneidad guardan dentro de sí un carácter de ambigüedad, tal como lo es la misma angustia.

En la última generación, a diferencia de la primera, se encuentra lejos de ese estado de ánimo de conmoción, por el contrario se encuentra con el privilegio de estar en relación con sus consecuencias. Y estas consecuencias son legítimas porque se posee las pruebas de su verosimilitud, de su probabilidad. Pero esta verosimilitud es ambigua también, porque no se sigue que de lo probable se tenga la fe, de nuevo la dificultad está en tomar la decisión de creer por fe y con pasión.⁵³⁸

⁵³⁷ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 256 [KW VII 93] (99).

⁵³⁸ Cfr. *Idem*, SV IV 257-258 [KW VII 94-95] (99-100) La fe no tiene que ver con la categoría de lo probable. Pues lo probable es una medida que se funda en un acontecer empírico de la misma especie que yo puedo tener como prueba de que algo puede ocurrir de nuevo de la misma forma, como si la fe dependiera de la medida de lo empírico. La fe no tiene que ver con ninguna prueba de probabilidad o con algún tipo de medida, más bien tiene que ver con lo improbable y la categoría de lo posible. Por ello en el "Interludio" ha tratado de mostrarnos Climacus que el paso de lo posible a lo actual es por la fe y esto es el devenir de la propia existencia. Como dice Climacus: "En general (sea cual sea *in concreto* la comprensión más cercana) querer unir una demostración de probabilidad con lo improbable (para demostrar: ¿es esto probable?, pero entonces el concepto está cambiado; o para demostrar: ¿es esto improbable?, pero utilizar para eso la probabilidad es una contradicción) es desde la seriedad tan necio que debería considerarse como imposible poder plantearlo." *Ibidem*. En *El concepto de la angustia* nos ha explicitado Vigilius Haufniensis la categoría de lo posible como categoría del espíritu y como esa nada que no se mide o define por un acontecer empírico ya realizado, sino que es una novedad radical. Es decir, lo posible no depende del acontecer empírico y finito, sino de la infinitud del espíritu como libertad cuando se sabe libertad y por ello se angustia: "la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. Esta es la razón, de que no se encuentre ninguna angustia en el bruto, precisamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu." Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 313 [KW VIII 42] (88) Más adelante nos dice Vigilius Haufniensis: "La angustia es la posibilidad de la libertad. Solo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. (...) en la posibilidad todo es igualmente posible (...) para que un individuo sea educado de un modo tan absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que

En otras palabras, es absurdo e irracional pensar que la prueba de la probabilidad de algo confirme la certeza de un hecho, que en sí mismo es improbable al pensarlo; es una completa contradicción pensar que las consecuencias, cuya única prueba es lo probable, resuelven el problema de su realización. Esto lo que nos dice es que la única forma de que eso devenga, es por que cada individuo se pone en la situación de creer o escandalizarse. La fe no entra en *masse*, como tampoco el pecado, como si fueran contagios o epidemias, solo entran por la acción de la libertad del individuo contemporáneamente al instante; por ello en el instante el individuo nace como singular propiamente hablando.

Pretender que la fe se derive de la conmoción es derivar en el sentimentalismo, y que la fe se derive de una prueba de probabilidad es derivar en una fe calculada. En una y otra, se elimina al individuo en su relación personal y por tanto esa categoría de ser un tú.

Esto es así porque Cristo ha entrado al mundo como una paradoja absoluta y por tanto, si ella es inverosímil, sus consecuencias tienen que ser igualmente inverosímiles, a menos que quiera suponerse que las consecuencias transforman su causa, como si tuvieran un poder retroactivo, de tal forma que: “tener las consecuencias ante sí es una ventaja tan ambigua como poseer la certeza inmediata, y quien acepta inmediatamente las consecuencias está engañado, igual que quien confunde la certeza inmediata con la fe.”⁵³⁹

La fe no es, por tanto, para reafirmar lo que hemos expuesto anteriormente, ningún tipo de certeza inmediata fuera de ella, como la percepción, el conocimiento, el mero querer, el estado de ánimo o las consecuencias y pruebas de su verosimilitud. La fe no es de ninguna forma un conocimiento inmediato en este sentido, lo es en la medida en que proviene de un acto de libertad ante esta

él, por su parte, sea honrado respecto de la posibilidad y tenga fe.” *Idem*, SV IV 422, 423 [KW VIII 155, 156, 157] (270, 272) En *La enfermedad mortal* Anti-Climacus nos expone como la enfermedad del espíritu que consiste en la desesperación de la necesidad como falta de posibilidades, lo cual es en esencia la falta de fe, consiste en sustituir la categoría de lo posible por la de lo probable: “La carencia de posibilidad significa que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. (...) La trivialidad no posee ninguna de las categorías del espíritu y por eso se mueve en el campo de la probabilidad, donde lo posible encuentra un pequeño sitio; y así es como se pierde la posibilidad de descubrir a Dios.” Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 152, 153 [KW XIX 40,41] (71,72).

⁵³⁹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, SV IV 258 [KW VII 95] (100).

situación, y por relación al instante y la paradoja, la fe, de nuevo, es un milagro y un acto de libertad.

Lo que Climacus quiere ponernos en claro es que las consecuencias que pueda tener aquél hecho no son esenciales de ninguna forma posible para la relación con el instante mismo, es decir, por las consecuencias no me hago más contemporáneo que el inmediato o el secundario.

El argumento sigue dos ideas y la misma dirección en la que en *El concepto de la angustia* se ha hablado sobre las consecuencias del pecado original sobre individuos posteriores a Adán.⁵⁴⁰ Estas dos ideas, remarcan que la situación de contemporaneidad, y por ende la contemporaneidad por más inmediato que se esté, o que auténtica sea la información, o que las consecuencias sean lo más importante y transformador del mundo, todas ellas no son más que ocasiones, para que singularmente nos pongamos en situación de decidir personalmente si creemos o nos escandalizamos. Por ello en la situación de contemporaneidad es donde cada individuo deviene individuo singular, porque no hay forma de que esa cualidad se de por la inmediatez o por las consecuencias de esos actos o los testimonios, se da de forma incomunicable por la relación de libertad de creer o no del individuo.

Estas dos ideas son: la idea de que las consecuencias se naturalizan y segundo, que las consecuencias hayan sido tan importantes al máximo, se hayan

⁵⁴⁰ En éste las consecuencias del pecado de Adán no determinan que un individuo posterior nazca cualitativamente con el pecado o el pecado esté como una naturaleza, sino que las consecuencias están como una ocasión cuantitativa que hacen al estado de ánimo, a la angustia, de la libertad más reflexiva o subjetiva, pero no lo hacen más o menos pecado. En una dirección similar se argumenta aquí sobre las consecuencias del instante o el devenir de Dios en tiempo, no son consecuencias cuantitativas o naturales, sino que provocan esa situación de creer o no creer. Lo mismo podríamos notar en relación con Abraham en *Temor y temblor*, donde la situación de la fe de Abraham, no porque él haya sido el padre de la fe, sus consecuencias son cantidades convertidas en cualidades, sino que se repite la misma situación una y otra vez. Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. SV IV 331-333 [KW VIII 60-62] (117-120) Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*. SV III 88, 92-94, 101-103, 166-168 [KW VI 37,41-43, 52-53, 121-123] (29, 33-34, 43-44, 103-104). “No puedo comprender a Abraham ni, en cierto sentido, aprender nada de él sin asombro. Si alguien espera que le bastará con considerar el curso de esta historia para poder ingresar con mayor facilidad a la fe, se está engañando a sí mismo y tratando de engañar a Dios en lo concerniente al primer movimiento de la fe; se pretende sacar de la paradoja un saber de la vida, y es posible que alguno lo logre, pues nuestra época no se detiene junto a la fe ni en ese milagro suyo capaz de transformar el agua en vino: va más allá y convierte el vino en agua.” *Idem*, SV III 88 [KW VIII 37] (29). “La fe es la pasión más grande del hombre y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio, y la siguiente generación no llega más lejos que la precedente” *Idem*, SV III 167 [W VIII 122] (103-104).

impregnado en el mundo de una forma indeleble que no pudiera negarse su existencia.

Para Climacus, estas dos formas de concebir las consecuencias lo único que pretenden es despojarlas de su propia ambigüedad y por ende pretender que no son consecuencias de un hecho paradójico y absoluto, de tal forma que el posterior tendría la ventaja sobre los contemporáneos inmediatos de que podría “apropiarse de aquel hecho muy tranquilamente sin reparar en la ambigüedad de la atención, de la que pueden surgir tanto el escándalo como la fe.”⁵⁴¹

La primera idea, la de que las consecuencias se naturalizan, es como decir que la fe se imprime en la naturaleza del hombre de tal forma que para las generaciones posteriores, la fe ya no es un problema, puesto que nacen con ella. La fe ya no sería ni un acto de libertad, ni se daría por una relación personal con Dios en su devenir histórico. De esta forma saldría sobrando Cristo y el individuo en su singularidad como persona; es más, Cristo sería incluso menos que Sócrates y la especie humana se convertiría en otra cosa que la especie humana, puesto que tendría una cualidad natural que antes del instante no se tenía. Pues para Sócrates según Climacus, el recordar quién se era, no es nacer de nuevo o no es que se nazca con ello, sino que es encontrar la continuidad con la propia naturaleza que es una.⁵⁴²

La contradicción inherente a este argumento que Climacus detecta es la mala interpretación sobre el significado de la libertad y lo que se ha llamado nacer por la fe; en ellos se confunden los planos de la historia con los de la naturaleza. Cristo en este sentido es un hecho histórico, no natural, es decir causado por su omnipotente libertad de amar, y por ello es una paradoja absoluta, cuyas consecuencias son igualmente paradójicas, en las que se le habla y se refiere a cada individuo como tú, como persona, y no como naturaleza.

De tal forma que un individuo contemporáneo y cualquier otro no inmediatamente contemporáneo, son igualmente individuos frente a Dios y no uno más o menos humanos, más o menos cristiano, por las determinaciones cuantitativas de las consecuencias y el tiempo. Como dice Climacus, de otra forma llegamos a que “una segunda naturaleza que se refiere a un hecho histórico

⁵⁴¹ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. SV IV 258 [KW VII 96] (100).

⁵⁴² Cfr. *Idem*, SV IV 259 [KW VII 96] (101).

dado en el tiempo, es un auténtico *non plus ultra* de la locura.”⁵⁴³ De nuevo, es como si la cantidad de las consecuencias, que son para Climacus, la multiplicidad y pluralidad de la vida, se convirtieran en lo cualitativo⁵⁴⁴, diluyendo el salto cualitativo, la angustia, la ambigüedad, el escándalo, la fe, es decir, la encrucijada donde frente a frente con Dios podemos realmente nacer como singulares.

Lo histórico, la libertad propiamente, no se naturaliza so pena de dejar de ser ella misma. Por lo tanto, Dios como Cristo manifiesta su libertad de amar, y así produce consecuencias paradójicas, que como dice Climacus, están edificadas en el abismo, se reciben como algo que nos pone en suspenso ante su realidad histórica y su propia contradicción. Por ello tiene que ser histórico, porque de otra manera podría entenderse como un efecto de la naturaleza, la contradicción de libertad e historia al mismo tiempo hacen que pueda salir de esas determinaciones cuantitativas del tiempo y le de al tiempo un carácter cualitativo en el cual cada individuo, al ponerse en relación de comprensión, repite las determinaciones del devenir, y entonces repite las relaciones de libertad e historia, por las cuales es posible relacionarse con Cristo como Dios por la fe, persona a persona.

Efectivamente un volver a nacer dentro el nacimiento original es un renacimiento, y ya hemos indicado, que la relación con Dios como paradoja, como siervo y maestro, en la cual se da el movimiento existencial, es una especie de renacimiento. Pero no es un renacimiento que se da en el momento de nacer literalmente, sino que es un renacimiento histórico, es un hecho para la fe, y como tal “todo es hacia delante e histórico (...) la fe no es algo en absoluto inhumano, ya que es un nacimiento dentro de un nacimiento (renacimiento)”.⁵⁴⁵

Es la reduplicación del devenir mismo. Pero que se da, con la ocasión que el hecho provoca, la conciencia de estar fuera de la verdad, el estado de ánimo de conmoción, la pasión paradójica de ser una paradoja absoluta y por tanto estar en disposición de creerlo un hecho histórico y en ese sentido haciéndose presente a sus posibilidades; la condición que se da por Él mismo, que es la fe, para comprender la verdad como interioridad.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Cfr. Idem*, SV IV 261 [KW VII 98] (103).

⁵⁴⁵ *Idem*, SV IV 259,260 [KW VII 96, 97] (101,102).

Ahora bien, esto es un llamado a cada individuo en su propia temporalidad, es decir históricamente, porque históricamente es como puede renacer, no naturalmente y sin intervención de su propia persona. El llamado y la respuesta son de la persona, y este es el devenir mismo de la existencia de cada individuo, renaciendo así como verdadero singular por encima de toda generalidad social o natural.

La segunda idea, de la que nos habla Climacus, es la que consideremos la consecuencia como la máxima, como que ha transformado el mundo absolutamente. Pero estas consecuencias han ocurrido gradualmente por la intervención de generación tras generación, pero el que sus consecuencias sigan vigentes por la intervención de las generaciones no implica que sea un hecho natural, dado y en el cual no tenga ya el problema de tomar la decisión de creerlo o no. Es decir, por más hechos en el mundo que hayan ocurrido, instituciones que se hayan edificado sobre las consecuencias de este hecho absoluto, éstas no tienen más que un carácter cuantitativo. En el sentido de que pueden hacer más claro el hecho o menos claro, pero no por ello la fe se adquiere de forma suave y confortable, sin el terror de la conmoción y el esfuerzo y sufrimiento del devenir por la libertad⁵⁴⁶.

La dificultad propiamente de la contemporaneidad, es decir de la relación con la paradoja absoluta por medio de la fe, es existencial, en el sentido de que para relacionarnos y devenir cualitativamente, singulares, y en este caso cristianos, contemporáneos, no hay condiciones naturales, ni consecuencias, ni estados de ánimo que puedan sustituir la relación dialógica y personal de la libertad de creer en la situación de contemporaneidad con Cristo. Sobre todo, lo que aquí ha hecho explotar Climacus es las relaciones de necesidad entre espíritu y naturaleza que se habían establecido en el sistema hegeliano, en esta explosión aparece la trascendencia frente a Dios de cada individuo como singular y único, en la soledad y silencio de su decisión.

Por ello, nos dice Climacus, entre la primera generación y la última generación de posteriores a una contemporaneidad inmediata, nos damos cuenta que se enfrentan dialécticamente con la misma dificultad. La primera generación tiene la única ventaja de estar frente a la dificultad, pero es una facilidad el que la

⁵⁴⁶ Cfr. *Idem*, SV IV 260-261 [KW VII 97-98] (102).

dificultad de la que debo apropiarme sea difícil para mí. Y la última generación parecería que tiene la ventaja de la facilidad, pero cuando se da cuenta que ésta es ambigua y por ello genera dificultad, luego entonces “esta dificultad se equipara a la dificultad del terror: el terror lo atraparé de un modo tan primigenio (*primitivité*) como a la primera generación de los discípulos secundarios.”⁵⁴⁷

Teniendo claro, entonces que entre una generación y otra la dificultad es la misma, que no hay conocimiento inmediato de Cristo como Dios, y que la dificultad de la contemporaneidad se nos presenta en la misma situación para devenir singulares a cualquier ser humano, ¿cuál es entonces el problema de ser contemporáneo para cualquiera a pesar de su diferencia temporal o cuantitativa o anímica? El problema es que como posteriores de los contemporáneos inmediatos de Cristo, siempre nos relacionamos con Él por medio de otras generaciones; pero como hemos apuntado la dificultad es análoga, luego entonces ¿cuál es la relación?

Para ello debemos ubicar de nuevo, una y otra vez, en repetición, la esencia de la dificultad de la situación de contemporaneidad que nos hace devenir singulares por el instante y su dialéctica con el tiempo, que hemos venido exponiendo junto con Johannes Climacus.

La dificultad está de nuevo en no perder de vista que el hecho del instante, de la paradoja, es absoluto, por lo que la contemporaneidad debe serlo con su carácter absoluto, es decir, sin divisiones en el tiempo, pero a la vez es histórico y por ello es objeto de fe.⁵⁴⁸ Es objeto de fe, no solo por ser meramente histórico, sino por ser absoluto e histórico a la vez. Si se toma como meramente histórico, es decir, como dato, como testimonio, lo importante para que tenga valor es estar lo más cerca posible, la contemporaneidad inmediata, aquí contemporaneidad es estar en el mismo tiempo relativo al hecho: “Todo hecho histórico es solo un hecho relativo y por ello es normal que el poder relativo del tiempo, decida el destino relativo del hombre respecto de la contemporaneidad.”⁵⁴⁹ Por otro lado, si solo se toma en su relación de eternidad, todo tiempo está igualmente cercano,

⁵⁴⁷ *Idem*, SV IV 261 [KW VII 99] (103).

⁵⁴⁸ *Cfr. Idem*, SV IV 262-263 [KW VII 99-100] (104).

⁵⁴⁹ *Idem*, SV IV 262 [KW VII 99] (103-104).

pero no para la fe, porque “la fe y lo histórico se corresponden mutuamente de manera plena.”⁵⁵⁰

La contradicción inherente a este instante, es que es un hecho absoluto y a la vez histórico, es decir, no divisible por el tiempo y al mismo tiempo dividido. Lo histórico es importante en la medida en que no es decisivo para el individuo, es decir, en la medida en que la relatividad del tiempo no marca su destino y a la vez no debe ser suprimido. El problema y dificultad de la fe, es hacer histórico el hecho absoluto de tal forma de no reducirse a él y de no negarlo a la vez.

En esta situación se ubica el problema del llamado discípulo de segunda mano y el problema de la contemporaneidad para todo ser humano y todo individuo⁵⁵¹. Pues la cuestión es que la condición de comprender en Dios se recibe solo de Dios y por la cual nos convertimos en discípulos, de tal forma que la contemporaneidad inmediata es la ocasión, más no de tal forma que la condición se halle en quien recibe la condición. Por lo tanto, recibir la condición de Dios mismo siempre es de primera mano, por tanto ¿qué significa esto del discípulo de segunda mano?

Su significado es la situación de contemporaneidad. Puesto que, finalmente, la contemporaneidad significa que se recibe de Dios mismo, en su figura de siervo, en el tiempo, la eternidad, la condición misma de su comprensión como eternidad, la fe y el amor. Después de haber hecho una profunda autoconciencia de no estar en la verdad, de haber sufrido el movimiento existencial que lo ha llevado a elegirlo en su darse y tener una relación dialógica y personal, intransferible e incomunicable. Es decir, toda condición y situación de contemporaneidad es para una relación persona y de primera mano con Dios, quien siempre busca el amor de cada uno como persona de forma completa.

Por lo tanto, no es que la condición se le haya dado a algunos (contemporáneos inmediatos) como si hubieran recibido un objeto y por ellos recibimos la condición, la condición solo puede recibirse por mano de Dios mismo. Porque si así fuera, el posterior haría del contemporáneo el objeto de fe y acabaría creyendo en él y no en Dios, es más, él sería Dios “porque aquel de

⁵⁵⁰ *Ibidem.*

⁵⁵¹ *Cfr. Idem, SV IV 262-263 [KW VII 99-100] (104).*

quien recibe el individuo la condición, ese mismo es *eo ipso* objeto de la fe y es Dios.”⁵⁵²

Esto sería para Climacus, cabalmente lo irracional de verdad, el irracional de ir “más allá” de Sócrates, en la cual la relación entre un individuo y otro, por la diferencia en el tiempo, se vuelve como si fuera una relación entre Dios y el individuo, sin serlo. Lo absurdo e irracional aquí no es del mismo tipo que la relación entre el individuo y Dios. Esta última puede pensarse, como paradoja y no se cae en contradicción alguna, pero la afirmación anterior, es irracional porque “produce una contradicción dentro de ese absurdo: que Dios es Dios para el contemporáneo, pero el contemporáneo es de nuevo Dios para un tercero.”⁵⁵³

La relación hombre y Dios, puede pensarse como el absurdo de que la razón no puede comprender cómo es posible que la eternidad se haga histórica en un hombre individual. Pero en la siguiente afirmación, se hace impensable el propio absurdo o paradoja en sí misma, porque se establece que Dios no es Dios por sí mismo sino en función de la relación con cada individuo, siendo que al final todo individuo es Dios. Por ello, para Climacus es importante no olvidar a Sócrates para comprender la situación de contemporaneidad.

Pues entre hombre y hombre la relación es socrática, pero entre hombre y Dios la relación es de contemporaneidad. En la relación socrática cada uno es ocasión del otro para ser el que ya se es, pero entre Dios y entre cada hombre es que:

en cuanto es creyente, no debe nada a nadie, sino que debe todo a Dios. (de tal forma) que no se puede estar hablando del discípulo de segunda mano, puesto que el creyente (solo él es discípulo) tiene siempre la *autopsia* de la fe y no ve con los ojos de otro: únicamente ve lo mismo que ve todo creyente – con los ojos de la fe.⁵⁵⁴

Lo que tenemos aquí es la completa superioridad y trascendencia de la relación singular de cada individuo como singular con Dios como Cristo debido a la fe. La fe y el movimiento existencial de la relación con Dios, provienen de Dios mismo, no provienen de ninguna condición o mediación existente o que está existiendo. La relación cualitativa que es la fe como un salto de libertad ante la condición que Dios me ha dado, no se da por mediación de una sociedad, comunidad,

⁵⁵² *Idem*, SV IV 263 [KW VII 101] (105).

⁵⁵³ *Idem*, SV IV 264 [KW VII 101] (105).

⁵⁵⁴ *Idem*, SV IV 264 [KW VII 102] (105-106).

magisterio, etc. No es que las mediaciones no sean importantes, pero no son definitivas, no dan la cualidad, que es la fe.

La autopsia de la fe es eso precisamente, si creemos en situación de contemporaneidad en relación con la condición que Dios mismo da personalmente, y no en virtud de alguna mediación. En ese sentido es una relación absolutamente personal e incomunicable e intransferible, como dice Climacus alguien

puede contar a los posteriores que él mismo ha creído en aquel hecho; lo que casi nunca es una comunicación (esto se expresa diciendo que no hay ninguna comunicación inmediata y que el hecho está basado en una contradicción), sino pura ocasión.⁵⁵⁵

Esto quiere decir, que poner a otro en situación de contemporaneidad, o comunicar la contemporaneidad, o inclusive estar en contemporaneidad es comunicación indirecta, porque directamente no se da esa comunicación o participación en la fe, si lo fuera, caeríamos en los absurdos anteriores y se diluiría la idea de que Cristo es Dios, y el individuo singular.

Por lo mismo el contemporáneo inmediato no puede comunicar directamente la fe a nadie, entonces ¿en qué puede interesar el contemporáneo para el posterior y en qué sentido a éste le importa su veracidad? Solo le puede importar en su sentido histórico⁵⁵⁶, no le interesa si de verdad ha tenido o no fe, esto no le da ocasión para la condición, porque “solo quien recibe por sí mismo la condición de Dios (esto se corresponde del todo con lo exigido al hombre: renunciar a su razón; por otra parte es la única autoridad que cuadra con la fe), solo él cree.”⁵⁵⁷ No le interesa en sentido estético o en su sentido de ocasión de reflexión, en uno se puede llegar a imaginar que cree y en el otro es una forma de desviar la mirada interior de si uno mismo cree o no, hacia otros, es decir, evitaría la dificultad personal.

Ahora bien lo histórico que le interesa al posterior de la comunicación del contemporáneo inmediato es solo

⁵⁵⁵ *Idem*, SV IV 264 [KW VII 102] (106).

⁵⁵⁶ *Cfr. Idem*, SV IV 265 [KW VII 103] (107).

⁵⁵⁷ *Idem*, SV IV 265 [KW VII 103] (106).

lo histórico que puede convertirse en objeto de fe y que uno no puede comunicar a otro, es decir, que uno puede comunicar a otro, pero –nótese bien- no de tal modo que el otro crea; mientras que si lo comunica en forma de fe, convierte en suyo impedir a otro que lo asuma inmediatamente (...) lo histórico: que Dios ha existido, es el asunto capital y los restantes detalles históricos no son tan importantes como si en lugar de Dios se hablara del hombre.⁵⁵⁸

Esta comunicación indirecta se refiere a que el creyente, o contemporáneo, da la información como tal de lo que se cree, no importan los datos históricos o los argumentos lógicos que pretendan llevar a otro por medio de la lógica a la conclusión de porque él ha creído. La comunicación del contemporáneo, del creyente, históricamente hablando, es la referencia a haber creído en virtud del absurdo, en virtud de la situación que escandaliza, que da ocasión para la misma ambigüedad que el creyente tuvo con ocasión de la contemporaneidad inmediata. Puesto que finalmente el posterior cree por medio de la ocasión de la información del contemporáneo en virtud de la condición que él mismo recibe de Dios.

En otras palabras, la cuestión es que finalmente no hay tal discípulo de segunda mano⁵⁵⁹ tanto el más inmediato como el posterior, uno con la contemporaneidad inmediata y el otro con la información del contemporáneo inmediato, lo que tienen es una relación de ocasión, es decir, es la situación donde se presenta la encrucijada de la posibilidad de creer o no en soledad y singularidad, el individuo frente a Dios sin mediación alguna.

Porque comunicar lo histórico es, en cierta forma, comunicar la posibilidad que hizo posible el devenir, pero ésta como hemos expuesto no se capta inmediatamente, sino solo por medio de creer en ello, y para ello debo llevar mi razón a la posibilidad máxima de su pasión paradójica.

Por ello la comunicación indirecta del contemporáneo puede ser tan sucinta como simplemente anotar que se ha creído en el devenir de Dios en su forma contradictoria, es decir, comunicar la contradicción en el tiempo pasado, para que pueda ser histórico para el creyente, pues la contemporaneidad inmediata es pura ocasión, de tal forma que el verdadero contemporáneo lo que más desea es que esa ocasión cese, si se ha comprendido a sí mismo.⁵⁶⁰ Es decir, si ha comprendido lo que significa de verdad ser un contemporáneo.

⁵⁵⁸ *Idem*, SV IV 265-266 [KW VII 103-104] (107).

⁵⁵⁹ *Cfr. Idem*, SV IV 266 [KW VII 104] (108).

⁵⁶⁰ *Cfr. Idem*, SV IV 267-268 [KW VII 105-106] (108-109).

La comunicación del creyente no tiene porque hacer más o menos difícil el salto cualitativo, más bien tiene que hacerlo igualmente difícil para todo individuo en todo tiempo. Pues, finalmente, es Dios quien lleva a cabo el acto de reconciliación en el instante y exige la entrega total de todo individuo, como lo que cada uno es completamente en sí mismo porque “ningún hombre tiene el poder de darse a sí mismo la condición y ni siquiera debe recibirla de otro hombre para suscitar nuevas discordancias; igualmente difícil, por tanto, pero igualmente fácil, en cuanto Dios lo concede.”⁵⁶¹ La situación de contemporaneidad por ello es ponerse en situación de comunicación indirecta donde al final lo que se impone es el saber guardar silencio ante Dios.

Lo contrario a este silencio, a esta comunicación indirecta o situación de contemporaneidad, sería la idea de una fe que triunfara en *masse*⁵⁶² como si la generación posterior no tuviera que realizar el mismo esfuerzo y batalla por ser sí mismo, donde finalmente, es una batalla en soledad, silencio y singularidad.

Puesto que la tarea es la misma y la fe está siempre en lucha, pero así siempre se tiene la posibilidad de la derrota, por lo que “en el ámbito de la fe nunca se triunfa antes de tiempo, es decir, nunca en el tiempo.”⁵⁶³ Por eso Climacus ha visto que su proyecto ha sido un proyecto divino, porque él mismo no puede acabarlo, no puede resolverlo, no puede hacer triunfar la fe en ello. Como folleto y opúsculo que es, se queda como algo sin seriedad, pero al mismo tiempo, ha puesto a los lectores en esa situación reflexiva y de interrogación anímicamente.

Esta situación de contemporaneidad es el ponerse en relación con ese punto histórico que forma una conciencia eterna y que es lo esencial del cristianismo como dice Climacus:

el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico. Ninguna filosofía (porque solo lo es para el pensamiento), ninguna mitología (porque únicamente existe ante la fantasía), ningún saber histórico (que es para la memoria) ha tenido esta idea, de la que a este respecto puede decirse con toda ambigüedad que no ha surgido del corazón de ningún hombre.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ *Idem*, SV IV 268 [KW VII 106-107] (109).

⁵⁶² *Cfr. Idem*, SV IV 269 [KW VII 108] (110).

⁵⁶³ *Idem*, SV IV 270 [KW VII 108] (110).

⁵⁶⁴ *Idem*, SV IV 271 [KW VII 109] (111-112).

El silencio nos pone en esa lucha, contra la idea de una fe triunfante, con la espera y la paciencia, que se dan cuando hay pasión por lo eterno desde el tiempo, cuando se lucha por creer en ello y se hace histórico, en esta situación de contemporaneidad, cuya dificultad reside en ser la posibilidad del escándalo. Porque la posibilidad del escándalo nos enseña a callarnos ante la paradoja y esperar la fe, la condición para creer. El silencio es lo que nos hace permanecer a la escucha ante la paradoja que supera mi condición humana, porque

solo callando se encuentra el instante (...) solamente en el silencio está el instante (...) hay que estar completamente callado si se quiere captar ese 'ahí está ahora mismo' (...) y de seguro que la desgracia de la inmensa mayoría de los hombres consiste en que en su vida jamás captaron el instante y que en ella lo eterno y lo temporal siempre anduvieron separados.⁵⁶⁵

Esta paciencia del silencio solo es posible si el tiempo está lleno de fe, de eternidad.

En conclusión la situación de contemporaneidad hace que las diferencias relativas en el tiempo no tengan ventaja alguna sobre el acto mismo de ser contemporáneos, porque la contemporaneidad depende de que Dios mismo de la condición de forma singular y personal a quien cree en él y por ello se vuelve creyente. No hay mediación alguna entre una generación y otra, ni el estado de ánimo, ni las consecuencias provocadas, todas no son más que formas cuantitativas de la fe pero no dan su carácter cualitativo que es la relación presente de cada uno con Dios, eso solo se da de forma personal y trascendentemente singular, ahí se constituye nuestra temporalidad como un tiempo que tiene sentido y lleno de historia y verdad, de presencia que nos hace esperar y vivir en silencio de amar.

Analicemos ahora esta dificultad de la situación de contemporaneidad, la posibilidad del escándalo.

3. La situación de contemporaneidad como la posibilidad del escándalo.

Ya hemos indicado cómo muestra Climacus esta dificultad cuando nos ponemos en relación con la paradoja absoluta, que es Dios como un hombre singular, en la cual como una relación de amor puede haber dos pasiones

⁵⁶⁵ Søren Kierkegaard, "El lirio en el campo y el pájaro bajo el cielo. Tres discurso devocionales". *Los lirios del campo y las aves del cielo*. SV XI 17-18 [KW XVIII 14] (168).

contrapuestas, una pasión feliz que es la fe, e implica ese movimiento existencial que hemos expuesto, o implica el escándalo, que se ha expuesto como una ilusión acústica de la paradoja.

Pero lo que ahí quedó apuntado, es desarrollado con mayor profundidad por Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*. Pues para Anti-Climacus, como ya hemos expuesto, la única forma de ser cristiano, de ser sí mismo, es en la situación de contemporaneidad, “si tú no puedes convencerte a ti mismo de llegar a ser cristiano en la situación de contemporaneidad con él, o si él no puede moverte y atraerte hacía él mismo en la situación de contemporaneidad, entonces tú nunca te convertirás en un cristiano.”⁵⁶⁶

Para Anti-Climacus, como para Climacus, el problema de la situación de contemporaneidad es que Cristo es una paradoja absoluta⁵⁶⁷ en la forma del invitante y del siervo; y como tal hace imposible su comprensión por medio de cualquier tipo de conocimiento histórico o de concepción histórica, es decir, de una concepción donde la cantidad del tiempo y la distancia en el tiempo determinen la cualidad de ser Dios en Cristo, cuando esa verdad solo lo es para la fe⁵⁶⁸.

Esta verdad solo lo es para la relación de amor que se establece de forma personal entre cada hombre y Dios en tiempo presente, porque la cualidad y condición de comprensión la da el mismo Dios cuando un individuo está dispuesto a creer en él como Dios, de otra forma no lo es, no existe para él. Y por otro lado, la comprensión de la verdad de Cristo solo puede darse en la forma en que ha existido⁵⁶⁹, por tanto solo se puede ser creyente si se le cree en la forma en que ha devenido, en la forma de siervo e invitante, en el abajamiento y esto es lo que lo hace paradójico y por tanto imposible de hacerlo actual en una categoría racional; solo se puede ser creyente si se es contemporáneo con su propia existencia. Porque serlo implica que su verdad se hace presente llamándose a

⁵⁶⁶ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 61 [KW XX 64] Cfr. *Idem*, SV XII 62-65 [KW XX 65-68].

⁵⁶⁷ Cfr. *Idem*, SV XII 24, 27-28, 28, 33, 38, 79, 80 [KW XX 25, 28-29, 30, 35, 39, 81, 82].

⁵⁶⁸ Si no empezamos por la fe entonces “nosotros no podremos evitar, por una cosa u otra, ser culpables de una *metabasis eis allo genos* [cambiando de un género a otro], repentinamente, por medio de una conclusión, obtener una nueva cualidad, Dios (...) ¿Podría ser posible que por medio de la observación de los resultados siempre-desplegados de algo uno pudiera, por una simple deducción, producir una cualidad diferente de aquella del supuesto?” *Idem*, SV XII 26 [KW XX 27, 28].

⁵⁶⁹ Cfr. *Idem*, SV XII 23 [KW XX 24].

mí, como el invitante; es una verdad que indica hacia mí las posibilidades que le son inherentes, y por tanto llama a una resolución.

Si no existiera tal dificultad, se extirparía de la relación la singularidad de la misma y la exigencia de existir por libertad, luego entonces Cristo se convertiría en un gran hombre o un concepto más de la historia, que lo habría desprovisto de su propio devenir y de su forma de haber existido y de las condiciones de esa existencia que implicaron el sufrimiento, de tal forma, que sería muy fácil ser, existir o ser cristiano, en una palabra sería impersonal, o como dice Anti-Climacus: “Toda la vitalidad y la energía fue destilada fuera del cristianismo; la paradoja fue aligerada, uno se volvía cristiano sin notarlo y sin detectar la menor posibilidad del escándalo (...) todo se volvió tan simple como ponerse los propios calcetines.”⁵⁷⁰

Y esta dificultad es que Cristo como paradoja es un signo de contradicción, del escándalo y objeto de la fe, por eso “Él es y quiere ser el signo del escándalo y el objeto de la fe, juzgarlo de acuerdo a los resultados de su vida es blasfemia.”⁵⁷¹ Entonces, devenir sí mismo, es devenir cristiano, es ser contemporáneo con Cristo, tener fe en Cristo en su forma de existir, en su abajamiento. Pero hacer esto implica ponerse en situación de contemporaneidad, y ésta es estar en la posibilidad del escándalo o de la fe, es más, sin posibilidad de escándalo no puede rebotar hacia la fe, que exige examinarse a uno mismo en su intimidad e interioridad ante la síntesis.

Por eso nos dice Anti-Climacus:

y, suponiendo que tú eres contemporáneo, si tú eres renuente a escabullirte por ahí, en otra calle o en la cristiandad, eres renuente a evadir el hacerte cristiano, entonces hay un prodigioso alto, el alto que es la condición para la fe, para ser capaz de devenir en la existencia: tú eres detenido por la posibilidad del escándalo.⁵⁷²

⁵⁷⁰ *Idem*, SV XII 33 [KW XX 35]. Por eso para Anti-Climacus la clave para reintroducir el cristianismo en la cristiandad es la situación de contemporaneidad, la posibilidad del escándalo. Es decir, la sabiduría acerca de lo que significa ser contemporáneo con Cristo y lo que significa ser un devoto, y no un simple admirador de las cosas grandes y sublimes que como hombre haya hecho, y cuyo conocimiento nos llevan, al cabo de los años, a pensar que era lo correcto. Pero como dice Anti-Climacus: “en la situación de contemporaneidad podemos llegar exactamente a la conclusión opuesta” *Idem*, SV XII 34 [KW XX 36].

⁵⁷¹ *Idem*, SV XII 22 [KW XX 23].

⁵⁷² *Idem*, SV XII 38 [KW XX 39].

La contemporaneidad es el instante de ser la síntesis y la situación de contemporaneidad es la posibilidad de serlo. Entonces, la situación de contemporaneidad, es la exigencia para ser contemporáneo, requiere de estar en posibilidad del escándalo, y si no es así no hay manera de relacionarse con Cristo como paradoja, pues no se le puede comprender más que en contemporaneidad. Porque esta “parada” es hecha por Dios mismo, debido a su propia invitación, porque implica no solo tomar la invitación sino al invitante en su forma de haber devenido y existido.⁵⁷³

Por eso nos ha dicho Tsariki que la posibilidad del escándalo es esencial al sufrimiento que implica la situación de contemporaneidad y el riesgo que ella conlleva. La posibilidad del escándalo enfatiza este esfuerzo del individuo por relacionarse, que es un movimiento interior, de deconstruir, si lo podemos llamar así, sus propias estructuras subjetivas, para llegar a ser en relación con el amor de Dios en su historia sagrada, es decir, una verdadera y real existencia.

¿Cuáles son las categorías de la posibilidad del escándalo como situación de contemporaneidad? Para ello primero veamos qué significa el riesgo implícito al escándalo de la situación de contemporaneidad y después sus categorías esenciales que se relacionan con la naturaleza del devenir de Dios como Cristo existencialmente, puesto que como dice Anti-Climacus la contemporaneidad solo puede darse con la forma en que Dios ha existido, y ha existido en la forma de su abajamiento y su pasión.⁵⁷⁴

3.1 El riesgo implícito al escándalo en la situación de contemporaneidad.

La situación de contemporaneidad es estar en contradicción y en riesgo con las formas de ser contemporáneos del mundo, es posibilidad del escándalo, y por ello se reafirma la idea de que no hay contemporaneidad inmediata puesto que la propia situación de contemporaneidad me pone en contra del mundo.

Para mostrar esto Anti-Climacus hace un ejercicio de contemporaneidad estética, es decir, mediante la imaginación y la reflexión, debemos intentar ponernos en la situación de hablar de Cristo como si fuéramos contemporáneos, esto es, inmediatamente; como hablaríamos de un contemporáneo que es una persona tal y como nosotros y del que sabemos donde vive, qué amigos tiene, a

⁵⁷³ Cfr. *Idem*, SV XII 39 [KW XX 40].

⁵⁷⁴ Cfr. *Idem*, SV XII 31-32 [KW XX 34].

qué se dedica, puesto que se ve como cualquiera de nosotros. En otras palabras, nos sitúa en las posibilidades de hablar de Cristo como cualquier contemporáneo que no hace demasiado embrollo acerca de él, sino que

en la situación de contemporaneidad con todos estos miles y miles de personas reales no puede haber lugar para una distinción entre, tal vez, ser recordado por siglos y ser efectivamente el encargado de un almacén ‘tan bueno como él es’ –entonces hablemos acerca de él como los contemporáneos hablan de un contemporáneo.⁵⁷⁵

Lo cual tiene que ver, desde el punto de vista de la estructura de un libro sobre la vida de Jesús, de lo que se ha llamado la primera parte de su vida, es decir cuando multitudes iban detrás de él. A diferencia del segundo período, en que se le va abandonando paulatinamente y se sufre su pasión.

Ahora bien, imaginar qué significa hablar de Cristo como si fuéramos contemporáneos implica, en principio, tener en cuenta lo que la tradición dice de sus propias circunstancias de este periodo de su vida: que Dios apareció de una virgen con un padre carpintero, en una pequeña nación y sobre todo en una forma que la mayoría no esperaba⁵⁷⁶, pero que de alguna forma coincidía con las antiguas profecías y que llamaba la atención por producir “señas y maravillas”. Esto lo hace ser como el héroe del momento, llama la atención, una multitud se pone a su alrededor a donde quiera que fuera, más por las señas y maravillas que se dice que produce, que por saber que es Dios realmente. Ya que todo esto se pone en contradicción con que él sigue siendo un hombre humilde que no tiene donde poner su cabeza.⁵⁷⁷

Los contemporáneos inmediatos, son una multitud, que lo sigue no porque lo reconozca, sino porque creen y quieren ver en él realizar sensiblemente esas “señas y maravillas” en efectos sensibles y concretos, en efectos en el mundo. Pues como dice Anti-Climacus, en la situación de contemporaneidad, las “señas y maravillas” son algo muy exasperante y asombroso, que casi fuerza a uno a tener una opinión aunque no quiera tenerla, de tal forma que “si uno no se llega a sentir como creyendo, puede ser una cosa agobiante el ser ‘contemporáneo con’, en

⁵⁷⁵ *Idem*, SV XII 39 [KW XX 40].

⁵⁷⁶ *Cfr. Idem*, SV XII 39-40 [KW XX 41].

⁵⁷⁷ *Cfr. Idem*, SV XII 39 [KW XX 41].

particular porque hace a la existencia demasiado intensa, especialmente, entre más inteligente, desarrollado y cultivado uno es.”⁵⁷⁸

De tal forma que es seguido por una multitud de personas, es decir, todos aquellos a quien les merece una opinión desde su posición en el mundo se ven obligados a dar una, y así se convierten en la opinión de la mayoría, en el consuelo de la multitud, siendo que la contemporaneidad inmediata es ser simplemente multitud.

En la multitud hay varios tipos de opiniones que luchan por ser el contenido de la opinión general y establecerse como la concordancia entre el mundo y el hecho de que su forma de haber venido a la existencia sea tan contradictoria al mundo. Así que la situación de contemporaneidad significará ponerse en contradicción total y absoluta con la multitud, es decir, es una situación que nos pone en relación de tú a tú, de persona a persona, de singular a singular, y no nos deja escondernos bajo alguna de las mediaciones multitudinarias.

¿Cuáles son estas formas de la multitud? El sagaz y sensible que tiene cinco formas de opinar⁵⁷⁹, el clérigo⁵⁸⁰, el filósofo⁵⁸¹, el hombre de estado⁵⁸², el buen ciudadano⁵⁸³ y el burlón (*scoffer*)⁵⁸⁴. De tal forma que estar en situación de contemporaneidad, imaginarse contemporáneo con él, nos pone en la situación de saber que corremos el gran riesgo de perder a la multitud, perder todas estas formas de opinar, pues a sus ojos unirse a él no es más que locura “y la burla te abrumará cruelmente.”⁵⁸⁵ Pues la multitud no puede reconocer a Dios en un individuo singular en la forma de siervo y el invitante, en su inminente contradicción y paradoja, no puede reconocer la existencia, porque ésta solo es para la fe y ésta es un acto de libertad y un milagro que habla de forma personal, por tanto la situación de contemporaneidad es la posibilidad de nacer como individuo singular primigeniamente⁵⁸⁶.

⁵⁷⁸ *Idem*, SV XII 40 [KW XX 41].

⁵⁷⁹ *Cfr. Idem*, SV XII 40-44 [KW XX 42-46].

⁵⁸⁰ *Cfr. Idem*, SV XII 44-46 [KW XX 46-48].

⁵⁸¹ *Cfr. Idem*, SV XII 46-47 [KW XX 48-49].

⁵⁸² *Cfr. Idem*, SV XII 47-48 [KW XX 49-50].

⁵⁸³ *Cfr. Idem*, SV XII 48-49 [KW XX 50-51].

⁵⁸⁴ *Cfr. Idem*, SV XII 49-50 [KW XX 51-52].

⁵⁸⁵ *Idem*, SV XII 50 [KW XX 52].

⁵⁸⁶ Kierkegaard en varias de su obras utiliza el término primigenio o primitivo, que significa la originalidad o autenticidad propia del individuo singular, como dicen los Hong: “Danés: *primitivt*. En los escritos de Kierkegaard, el término en sus varias formas no significa ‘subdesarrollado’ o ‘antiguo’ sino que pertenece a la frescura y autenticidad del individuo al pensar, sentir, actuar y

El analizar cada una de estas opiniones es una forma negativa de saber lo que la situación de contemporaneidad implica verdaderamente. Veamos cada una de las formas o alternativas posibles de opinar sobre la contemporaneidad desde la multitud.

Para la primera, la del sagaz, el astuto y sensible, el audaz del mundo le parece una situación inexplicable fuera de lo que son las tendencias de la sensibilidad humana a satisfacer sus propias preferencias; y fuera de toda sagacidad y astucia que busca el propio beneficio en las oportunidades que se presentan en el mundo, la perspectiva del sagaz es sobrevivir, sostenerse en la forma del mundo en la que ya siente su propio confort y no ponerlo en riesgo, es el perfil del que busca la seguridad en este mundo a través del uso instrumental de su capacidad racional.

Por lo mismo su visión de la naturaleza humana es que cada uno es un ser egoísta que busca la satisfacción de sus propias necesidades y por ello mismo sería un escándalo, una verdadera locura, pretender servir a estos hombres sacrificándolo todo y peor aún rogándoles que acepten las bondades y beneficios que les ofrece como el amor. Como dice Anti-Climacus, el sagaz diría:

como concedor de la naturaleza humana muy probablemente sabrá que lo que uno debe hacer es engañar a la gente y después darle a su propio engaño la apariencia de que son beneficios que uno hace para toda la raza humana. Entonces uno cosecha todas las ventajas, inclusive aquella que da el más precioso placer de todos, aquella de ser llamado por los propios contemporáneos el benefactor de la raza humana –y tan pronto como uno está en su propia tumba, a quien le importa un comino lo que la posteridad pueda decir de uno.⁵⁸⁷

Lo único que el sagaz puede considerar como real de Cristo es su carácter de algo “extraordinario”⁵⁸⁸, de un hombre extraordinario, es más no lo considera, lo asume, pues en esencia este perfil de ser humano en la multitud significa ser un escéptico tanto de los milagros como de lo que contradiga a la posibilidad de control de las propias preferencias, por eso considera que eso de decirse Dios es

responder. Designa lo opuesto a hábito, conformidad externa e imitación.” Howard V. Hong and Edna H. Hong “Notes” en Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*. (tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985, p. 317 nota 21.

⁵⁸⁷ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 41 [KW XX 43].

⁵⁸⁸ Cfr. *Idem*, SV XII 40, 42, 43 [KW XX 42, 44, 45].

una exageración aún para alguien extraordinario.⁵⁸⁹ Y el carácter de extraordinario es al mismo tiempo una categoría estética, en el sentido de que lo que me hace ser así es la superioridad manifiesta de ciertas habilidades o posibilidades pensadas idealmente.

Por otro lado este perfil nos expresa negativamente lo que constituyen las características de lo que debe creerse en la realidad de Cristo para ser contemporáneo. Pues precisamente, le parece una locura pensar que la categoría de extraordinario tenga que ver con: ser accesible para todos, ir en busca de todos y asociarse con todos

como si ser el extraordinario significara ser el sirviente de todos; como si ser el extraordinario, como él mismo reclama serlo, significara estar preocupado si las personas tendrán beneficios de él o no- en breve, como si ser el extraordinario significara estar más preocupado que cualquier otro.⁵⁹⁰

En otras palabras, lo que aquí se remarca es que la vida de Cristo expresa la forma incondicional de ser para todos de forma personal, de no relacionarse por preferencias, intereses o alguna oportunidad útil que se le presente en el mundo, y por ello el mismo sagaz diría que esta no es la forma de confrontar el mundo. Este sagaz nos muestra entonces las limitaciones de la perspectiva de las preferencias y la utilidad para comprender a Cristo, decayendo en la suspensión misma del juicio o incluso en el desprecio de no sentirse llamado a Él. La perspectiva de las preferencias sensibles no me muestra a Cristo como lo que es.

Una segunda forma en que el sagaz pudiera expresarse, es el carácter clásico del llamado “realista” aquel que le parece que la forma en que vive, su propia existencia, es demasiado fantasiosa.⁵⁹¹ Puesto que no parece verosímil pensar en que se pueda existir así, buscando siempre el amor de los demás y en darles amor en su propia pobreza y humildad sin pensar en las preocupaciones que da la finitud del mundo. Es decir, ¿en qué trabaja? ¿Qué hace de provecho para ganar una posición en el mundo? ¿Cuál es su aporte al progreso del mundo? ¿Por qué no se preocupa en el futuro y como afrontara la vejez? El sagaz diría:

⁵⁸⁹ Cfr. *Idem*, SV XII 40 [KW XX 42].

⁵⁹⁰ *Idem*, SV XII 40-41 [KW XX 42].

⁵⁹¹ Cfr. *Idem*, SV XII 41 [KW XX 43].

uno puede vivir de esa manera a lo más por algunos años en la propia juventud. Pero él ya tenía treinta. Y él es literalmente un don nadie. Además, en un breve lapso de tiempo él está destinado a perder toda estima y aprecio entre la gente, la única cosa que uno puede decir hasta ahora que él ha logrado ganarse para sí mismo.⁵⁹²

Él tiene una imagen de Cristo que es solo desde la perspectiva de la función social y de las condiciones finitas que el mundo exige a todo individuo para ser parte de él. Pero de forma negativa lo que nos dice sobre Cristo, y que es algo que debe creerse, es que su existencia no tiene que ver específicamente con estar en el mundo o adquirir una posición, sino de dar toda su existencia por el amor del discípulo.

Pero el sagaz, como escéptico o como realista, no puede explicarse ni considerar la contradicción inherente que encuentra entre la forma de vida de Cristo y la forma de vida del mundo según su sagacidad. En estricto sentido no puede creer en la forma del amor de Dios, como dice Kierkegaard en el mismo principio de *Las obras del Amor* “si la infatuada sagacidad, que se jacta de no dejarse engañar tuviera razón cuando afirma que no debe creerse nada que no se vea con los ojos de la carne, entonces en lo que primeramente habría que dejar de creer sería en el amor.”⁵⁹³

Una tercera forma en que Anti-Climacus nos presenta cómo el sagaz pudiera opinar sobre Cristo, como el extraordinario, es en la consideración meramente de su doctrina y su palabra. Pues el sagaz, puede comprender que lo que dice es muy profundo y de alto valor, pero “el único problema es que él es la persona que es (...) su vida es tal contradicción.”⁵⁹⁴ Es el perfil de aquél que puede entender las ideas, los conceptos, considerar su valor pero que no puede creerlo o considerarlo verdad en la medida en que la forma de ser de quien lo expresa muestra alguna contradicción. Ahora no es una simple contradicción, sino la de que un individuo singular en el mundo diga que es Dios. Negativamente, lo que nos dice es que lo que debe ser creído reside en la propia unidad paradójica de la palabra y la existencia de Cristo y no solo en la doctrina.

Lo que más le duele al sagaz es engañarse o parecer un tonto ante el mundo, por ello su sagacidad implica una inherente infatuación de cierre sobre sí mismo y

⁵⁹² *Idem*, SV XII 41 [KW XX 43].

⁵⁹³ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 9 [KW XVI 5] (21).

⁵⁹⁴ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 42-43 [KW XX 44].

su propia capacidad preventiva. Al sagaz le es imposible creer en esto porque implica dejar de serlo, aventarse en el vacío donde ninguna astucia o prudencia lo sostienen o le salvan.

La cuarta forma en que Anti-Climacus, nos muestra la opinión del sagaz es en la contradicción que éste encuentra entre sus buenas intenciones y acciones, y los beneficios y el estado de ánimo en el que vive.

El sagaz asume que si este hombre dice hacer, se decía y hace el bien a favor de la verdad y dice la verdad a favor del bien, así como la forma en que se muestra es por que no persigue con ello ningún honor o prestigio mundano y puede practicar el arte de vivir sin depender de nada, su opinión es que es como aquellos sabios antiguos que se dedicaban la vida entera a tener la entereza del carácter para no depender de ningún interés o preferencia mundana, llegando a la ataraxia, a una serenidad y paz interior del alma. Pero, resulta que es todo lo contrario “él es quien se esfuerza más que cualquier servidor público recompensado con honor y prestigio, más esforzadamente que cualquier hombre de negocios que hace dinero por montones.”⁵⁹⁵ Esto es lo incomprendible, sin embargo de forma negativa nos dice que su forma de vida está entregada al amor de los demás de forma exhaustiva y no por alcanzar una paz serena que no necesita, es la pasión de su devenir en el mundo por amor.

Resumiendo las formas en que el sagaz opina ha sido la del escéptico, el realista, el que solo concibe su palabra y no su vida, que no quiere engañarse ni parecer un tonto ante el mundo, no quiere tomar ningún riesgo y sobre todo no quiere considerar la forma en que existe Cristo, como esencial a sus intenciones y bondades. A estas se le suma una quinta, que es la síntesis y esencia del sagaz y de la opinión multitudinaria, que no puede formarse ninguna opinión acerca de él, prefiere permanecer en la duda, como hemos mencionado en el movimiento existencial y no dar el salto de fe, su única opinión será como ser humano.⁵⁹⁶ Por lo cual solo podrá opinar en función del resultado de su vida, es decir cuando haya muerto y eso significa que: “yo no puedo unirme a él mientras esté vivo [no puede ser un verdadero contemporáneo] La autoridad con la cual él dice que enseña no puede tener ningún significado decisivo para mí.”⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ *Idem*, SV XII 43 [KW XX 45].

⁵⁹⁶ *Cfr. Idem*, SV XII 44 [KW XX 46].

⁵⁹⁷ *Idem*, SV XII 44 [KW XX 46].

Para el sagaz él es un argumento circular, porque se afirma a sí mismo, que es Dios, cuando es lo que debe demostrar, y eso solo por el resultado final de su vida, en la muerte. Finalmente, este sagaz solo considerará que es extraordinario por este resultado final, es decir, por la historia y solo de esa forma podrá acercarse lo más próximo a ser su discípulo. Negativamente lo que nos dice Anti-Climacus, es que la consideración de Cristo no debe ser solo en su humanidad y en su historia, y en relación a los efectos de su vida analizados póstumamente, sino debe ser en vida y en su consideración doble de humanidad y ser Dios.

En conclusión, el sagaz no puede comprender la unidad paradójica de Dios y hombre singular en el mundo, por lo cual toda su actividad en el mundo contradice lo que espera aquel que se mueve con prudencia en el mundo, no se atreve a creer e ir más allá de su buen juicio, que solo puede ser como ser humano, y no en la contradicción inherente que se aprecia entre su existencia y vida con sus acciones y palabras.

En el fondo, la multitud y sus opiniones, o líderes de opinión, lo que no pueden comprender es que la enseñanza de Cristo es su forma de existir, está es su propio devenir, pero precisamente esto solo se da para la fe y en la fe, no en y por el mundo. Por eso no puede haber contemporaneidad inmediata, porque la inmediatez es la categoría del mundo. (Como el desesperado de la debilidad).

Cada una de las opiniones de los sagaces nos muestra, negativamente, las formas de la contradicción inherente de Cristo como Dios y hombre singular, se muestran al mundo: contradicción entre una vida que busca el bien de otros sin buscar su propio beneficio de forma universal; que en esta búsqueda se separe de todo beneficio u honor del mundo y no pueda vivir sin descanso en el mundo, sin esfuerzo y sufrimiento, que su vida sea entrega total y no se preocupe por una posición en el mundo, que sea más seguro tener una opinión como ser humano que como lo que dice que es incluso en relación a su autoridad, no puede creer o unírsele en vida, no puede serle contemporáneo inmediatamente.

Veamos ahora las opiniones de quienes representan, en analogía a la apología socrática, la opinión del mundo desde la institución eclesiástica, la razón y la academia, el estado, la ciudadanía y quien de todo se burla.

El clérigo, según Anti-Climacus, sería alguien que vería la contradicción entre el desarrollo del mundo, del orden establecido y ser el esperado. Para el clérigo ser el esperado o la forma en que se espera debe estar en concordancia y coherencia

con el desarrollo evolutivo del mundo⁵⁹⁸ “Por tanto, el esperado auténtico se verá enteramente diferente, vendrá como el más glorioso florecimiento y el más alto desarrollo del orden establecido (...) y reconocerá el orden establecido como la autoridad.”⁵⁹⁹ Es decir, sería legitimado por el orden y las autoridades establecidas de la cristiandad históricamente establecida, como si el clérigo lo certificara.

Pero en Cristo existe la duplicidad de ser al mismo tiempo el esperado (entendido como el que espera el orden establecido para deificarlo)⁶⁰⁰ y el juez del orden establecido. La contradicción se nota porque si es el esperado, por un lado, ¿por qué no se dedica a reconocer el orden establecido?, y ¿por qué trata de mejorarlo o de desarrollarlo a su plenitud? y si pretende ser el juez, ¿por qué quiere iniciar de nuevo todo desde el principio con ignorantes comunes? desdeñando toda competencia del orden establecido “así con respecto al orden establecido parece ser como si el *motto* de su entera existencia es que él es ¡ilegítimo! (...) esto es una duplicidad, y esto no se puede realizar -el ser al mismo tiempo el juez y el esperado.”⁶⁰¹

Dicho de otra manera, la duplicidad que parece existir es que si es el esperado, no satisface al orden establecido, lo desdeña, lo pone en tela de juicio, y si es el juez, no parece juzgar a los que no son parte del orden establecido, sino que más bien se asocia con ellos.

Cristo es en su existencia la contradicción misma de lo que significa comprender el sentido y verdad de un culto como un orden establecido en el mundo. Por ejemplo, Cristo es en sí lo que pone en tela de juicio la idolatría de una forma de comprender el propio cristianismo adecuado al mundo. Lo que esto nos indica negativamente es que Cristo no es mundanizado, es decir, su fundamento de verdad no está en lo que hemos hecho del mundo como orden de culto. Luego entonces, no es por mediación de las instituciones clericales por las cuales creemos en Cristo, porque en sí las contradice en su propio orden de realidades del mundo. Esta posibilidad del escándalo significa ponerse en contra del mundo establecido aunque éste se diga depositario de la verdad.

⁵⁹⁸ Cfr. *Idem*, SV XII 45 [KW XX 47].

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

⁶⁰⁰ Cfr. *Idem*, SV XII 46 [KW XX 48].

⁶⁰¹ *Idem*, SV XII 45 [KW XX 47-48].

Para el filósofo académico, Cristo representaría la mayor afrenta de subjetivismo:

la especie humana, lo universal, la totalidad es Dios, pero la especie ciertamente no es ningún individuo particular. Que el individuo singular quiera ser algo es el atrevimiento mismo que reside en la subjetividad, pero claro que es locura para el individuo singular querer ser Dios. Si esta locura fuera posible, el que un individuo singular fuera Dios, entonces para ser consistente uno tendría que poder venerar a este ser humano en particular; mayor brutalidad filosófica no puede ser imaginada.⁶⁰²

Para empezar, Cristo no podría ser objeto de discusión porque no tiene ningún sistema específico de pensamiento, solo una serie de aforismos o un par de máximas, en las cuales no se encuentra ninguna objetividad o positividad de sus palabras. Decirse de sí mismo Dios es como llegar al máximo de desarrollo de deseo de la subjetividad, querer ser el universal por sí mismo, sin reconocerlo como distinto.

Negativamente lo que esto nos expresa es que Cristo no cabe en ningún sistema o no puede ser comprendido por ningún sistema, sino solo por una relación con cada sujeto.

El hombre de estado vería en Cristo solo una forma de poder, pero que no lo usa efectivamente. Esto es que no es parte de ningún partido y que no se sabe cuáles son sus pretensiones con esos poderes “Él tiene considerables poderes, pero parece ser que los destruye, en vez de usarlos; él los gasta, pero no recibe nada a cambio. ¿Está luchando por una nacionalidad o está pretendiendo una revolución comunista, querrá una república o una monarquía?”⁶⁰³ Es más, se vería en él a alguien tremendamente peligroso en el sentido de que no se pueden calcular sus poderes y los objetivos de los mismos, por eso el hombre de estado se iría con la suma precaución en su relación con él, haciendo como si no existiera.

El buen ciudadano, vería en él a alguien sin moderación, que no cuida de su familia o de sus propios bienes, seguido no por ciudadanos destacables y respetables, sino por desempleados, pobres y desesperados, como si su única razón fuera su desesperación o el no ser civilizado, hombres desesperados que

⁶⁰² *Idem*, SV XII 47 [KW XX 49].

⁶⁰³ *Idem*, SV XII 47 [KW XX 49-50].

no tienen nada que perder.⁶⁰⁴ Es el hombre sensato quien no puede creer lo que es incierto, como dice “¿y por qué corren hacia él? Porque él puede hacer algunos milagros. ¿Pero quién ha dicho que es un milagro o que le da a sus seguidores los mismos poderes? Y en cualquier caso un milagro es algo muy incierto, en tanto que lo que es cierto es cierto”.⁶⁰⁵

Finalmente el burlón, paradójicamente, en su ingenio es el único, que como posibilidad, al menos, dice algo de lo que significa la esencia de la contradicción que es Cristo. Por que su burla consistiría en proponer el silogismo de que si un individuo como cualquiera de nosotros se dice ser Dios, luego entonces, que gran inventor y benefactor de la humanidad es, puesto que nos ha hecho a todos dioses⁶⁰⁶. En esta burla, el burlón alaba al gran inventor de esta gran idea, de cuyo único mérito es

la contradicción (lo cómico siempre reside en la contradicción) es enorme—pero el mérito no es mío, es únicamente y solamente y exclusivamente del inventor: que un ser humano tal como el resto de nosotros, pero no tan bien vestido como la persona promedio, por tanto que una persona pobremente vestida que más parece pertenecer (al menos parece pertenecer más ahí considerablemente que bajo la rubrica ‘Dios’) al departamento de asistencia social—que él es Dios.⁶⁰⁷

Lo que vamos percibiendo en estos representantes de la opinión de la multitud es que tanto el clérigo, como el hombre de estado, como el filósofo, no pueden comprender a Cristo como lo que es, una paradoja absoluta, por sujetarlo a una mediación específica: sea este el orden establecido y su idea de progreso evolutivo, sea un sistema de pensamiento objetivo, un sistema de poder. No hay forma de acomodarse fuera de la propia libertad, de la individualidad frente a Cristo que nos pone frente a Dios.

Por tanto la situación de contemporaneidad es ponerse frente a Cristo para comprenderlo en la fe que es polémica con la multitud, con su sagacidad y con las mediaciones académicas o de poder establecidas que le dan un orden social a la realidad, es decir, nos pone en situación de absoluta soledad frente al misterio de

⁶⁰⁴ Cfr. *Idem*, SV XII 48 [KW XX 51].

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ Cfr. *Idem*, SV XII 49 [KW XX 52].

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

la encarnación y del movimiento del amor, y al mismo tiempo en absoluto riesgo de burla, como el burlón.

Porque al mismo tiempo parecen ser estas las diferentes lecturas que se le pueden dar a la vida de Cristo, pero todas ellas dejan a un lado lo esencial, que es Dios y hombre singular por amor al discípulo.

Todos coinciden en que su caída será por sí mismo, por eso el clérigo no se preocupa por meterlo en el orden, el filósofo no se preocupa por convencerlo de su pensamiento y el hombre de estado no se preocupa por hacerlo miembro de su partido, sino que se preocupan, todo el tiempo, de mantener una oposición negativa y una distancia hacia él. En el fondo lo que esto significa es que Cristo no es ninguno de ellos ni pertenece a sus sistemas, sino que más allá de ellos, no pretende destruirlos, sino pretende que el individuo se relacione de forma personal. Es decir, la caída que todos ellos ven en Cristo por sí mismo, es porque no lo ven entreverado o mediado por algún o en alguna forma del mundo o de la multitud. Para todos ellos lo que los protege es su propia sagacidad implícita e infatuada en sus propias mediaciones.

Por eso nos dice Climacus:

entonces imagínate a ti mismo contemporáneo con él, el invitante. Imagínate que tú eras un sufriente –Pero ten en mente el riesgo que estás corriendo por volverte su discípulo, debido a seguirlo. A los ojos de todas las sagaces, sensibles y respetables personas, tú estás corriendo el riesgo de perder incondicionalmente prácticamente todo. Él, el invitante, exige que tú debas renunciar a todo, dejar ir todo –pero la sensatez común de la época contemporánea no te deja ir; juzga que unirse a él es locura.⁶⁰⁸

Esta situación de contemporaneidad, como lo señala el mismo Anti-Climacus⁶⁰⁹, es humanamente hablando una pena, un tormento más grande y miserable que el tormento humano más grande; porque ello significa que nos transformamos en cristianos, cuando por amor, perdemos todo lo que en el mundo nos ata, para ser recobrados en el amor de Dios al mismo tiempo que somos conscientes de la absoluta diferencia que media o el abismo que media entre nosotros. Ese abismo es el de que no hay nada ni ninguna condición o mediación en el mundo que nos relacione directamente, sino que la relación exige

⁶⁰⁸ *Idem*, SV XII 49-50 [KW XX 52].

⁶⁰⁹ *Cfr. Idem*, SV XII 60 [KW XX 63]. “cuando la persona sensible en la situación de contemporaneidad(IIA)”

la entrega completa de la persona “la tarea y la exigencia del amor consisten en negarse a sí mismo y renunciar a ese amor de sí de la pasión amorosa (*elskov*).”⁶¹⁰

En situación de contemporaneidad se exige el acto de la libertad en soledad y de forma personal, solo así es posible la contemporaneidad como milagro, que es la fe:

se ha vuelto claro en la situación de contemporaneidad que llegar a ser cristiano (ser transformado en semejanza con Dios) es humanamente hablando, un tormento inclusive más grande (...) en relación a él hay solo una situación, la situación de contemporaneidad (...) Esta contemporaneidad es la condición de la fe, y, definido más precisamente, es la fe.⁶¹¹

No es que la libertad y la fe como milagro tengan una relación de causa y efecto, sino que aunque la fe sea un don, una gracia dada por la encarnación por amor de Dios en un individuo singular, la contemporaneidad es elegirse en lo que me ha sido dado, para que sea presente para mí, pues es una verdad que me habla e indica a mí en mi propia existencia y exige ponerse en movimiento.

Ahora bien, esta situación de contemporaneidad es precisamente la posibilidad del escándalo, que para Kierkegaard, Climacus y Anti-Climacus, es la esencia de esta situación, no hay manera de pasar o de rebotar a la gracia de la fe sino se pasa por la posibilidad del escándalo. Que para Anti-Climacus, esto ha sido debido a que la comprensión de Dios sobre la compasión y la miseria humana⁶¹², no se acomoda a ningún sistema y forma del mundo, por tanto, no hay nada directamente que pueda ser comunicado, como hemos venido exponiendo.

3.2 Las categorías esenciales del escándalo en la situación de contemporaneidad.

La situación de contemporaneidad, es la forma por la cual todo aquel que deviene cristiano puede hacerlo en todas las generaciones, empezando siempre en el mismo punto en que cada generación tuvo que empezar para ser contemporánea con Cristo, porque la comprensión del amor y de la miseria humana, que solo se da por relación a Dios en su forma de haber existido, en su

⁶¹⁰ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 11 [KW XVI 7] (24).

⁶¹¹ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 60, 1[KW XX 63, 9].

⁶¹² Cfr. *Idem*, SV XII 55, 62 [KW XX 57, 65].

abajamiento, hace imposible que se reduzca su condición y su comprensión a un tiempo o generación específica, o contemporaneidad inmediata o estética o socrática.

Se requiere de una absoluta honestidad frente a Dios y su devenir, que es al mismo tiempo una doble colisión: entre Dios y el individuo singular, y entre el individuo singular y el orden establecido,

que inició con la relación del individuo singular con Dios. (...) Cada ser humano es vivir en temor y temblor, y así mismo ningún orden establecido es estar exento del temor y temblor. Temor y temblor significa que estamos en el proceso de llegar a ser; y cada ser humano, lo mismo que la generación, es y debiera ser consciente de estar en el proceso de llegar a ser.⁶¹³

Esta situación de contemporaneidad es, por ende, la tarea de estar deviniendo, del movimiento existencial de llegar a ser humanos cristianamente, es decir, la existencia en su centro y núcleo, de devenir singulares, pues el individuo nace como singular solo en su relación persona, sin mediación, en temor y temblor con el amor de Dios. De otra forma, no nace en su ser primigenio, sino que queda absorbido por alguna de las determinaciones de la multitud. La situación de la contemporaneidad como posibilidad del escándalo es la posibilidad de estar frente a frente, en temor y temblor, es decir, fuera de toda seguridad del mundo, ante la paradoja absoluta y la alternativa de decidir fundamentalmente, si creemos o no.

La posibilidad del escándalo es tan esencial a la situación de contemporaneidad, precisamente porque ésta depende estrictamente hablando de la relación con Dios como Cristo, como un hecho absoluto y paradójico en el tiempo.

Por eso, ¿qué significa que se escandalice? Ya habíamos indicado con Climacus, que el escándalo era una pasión que se despertaba cuando la pasión paradójica de la razón no quería comprender que no se puede relacionar con la paradoja absoluta por sus propias fuerzas, sino que tiene que abandonarse a sí mismo para renunciar a su propia sagacidad, y tomar la decisión por libertad, por la pasión de la fe, para relacionarse con ella. Anti-Climacus amplía la idea, diciéndonos que precisamente lo que escandaliza es que:

⁶¹³ *Idem*, SV XII 84 [KW XX 88].

un ser humano individual es Dios, esto es, afirma que es Dios, lo que de hecho es el escándalo en un sentido eminente (*κατ' ἐξοχήν*). Pero ¿qué es el escándalo? Aquello que entra en conflicto con toda (humana) razón. ¡Y es esto lo que uno quiere demostrar! Puesto que demostrar es después de todo, hacer que algo sea lo racional-real que es. ¿Puede uno hacer racional-real lo que está en conflicto con toda razón? Ciertamente no, a menos que uno quiera contradecirse a sí mismo.⁶¹⁴

Por ello en la posibilidad del escándalo, como situación de contemporaneidad, el individuo se hace presente a sí mismo como individuo ante Dios, ante el hecho de su encarnación como un hecho absoluto; y así se da la posibilidad que me indique, me hable a mí en mi tiempo presente, sin poder evadirlo o esconder mi persona o justificarla por alguna otra mediación del mundo o la multitud.

Este es el momento del ¡júzgate a ti mismo!⁶¹⁵, del autoexamen o de la conciencia de ser espíritu, como ya han indicado Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* y Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*.⁶¹⁶ La presencia de sí mismo como espíritu, es decir, como singular llamado por Dios al movimiento del amor, análogamente a la llamada que recibe Abraham, y que su acto aparentemente va en contra de toda determinación general de la razón y el orden establecido.

Así como en Sócrates la reflexividad, por la cual me puedo conocer a mí mismo, me pone en situación de alteridad, gracias a las preguntas o la ocasión del maestro. Esta alteridad, me pone fuera de mis propios presupuestos y los somete a examen. Presupuestos que están en relación y son comunes con una comunidad de interpretación y una tradición o una situación histórica determinada. Por lo que el “conócete a ti mismo” socrático no solo me cuestiona a mí, sino que indirectamente cuestiona a quienes participan de los mismos presupuestos, y por medio de la ironía se devela su verdad.

En la situación de contemporaneidad, no solo se ponen en entredicho nuestros presupuestos, sino que nos damos cuenta que no hay presupuesto racional alguno o del mundo que me haga ser la verdad, como decía Climacus me hace consciente de no-ser la verdad y estar fuera de ella, es decir me hace contemporáneo con Adán, al reconocer la posibilidad de su acto en la angustia.

⁶¹⁴ *Idem*, SV XII 25 [KW XX 26].

⁶¹⁵ Søren Kierkegaard, *Para un examen de autoconciencia. ¡Juzga por ti mismo!* SV XII 387 [KW XXI 105] (139).

⁶¹⁶ Vid. *Supra* nota 99.

Pero al mismo tiempo se me ofrece la reconciliación por la encarnación y sacrificio de Dios en Cristo, con la invitación al amor y al descanso en él, pero entonces el “conócete a ti mismo” de Sócrates es transformado en “elígete a ti mismo”, o elígete como Dios te ha elegido, ámate como Dios te ha amado. Este es el escándalo de la conciencia o de la razón en sí misma, y por ello no solo se escandaliza el individuo, sino el orden establecido, la multitud y el mundo. Por ello Climacus y Anti-Climacus coinciden en que no puede haber una fe triunfante, sino que siempre está en la batalla, es militante.

La situación de contemporaneidad es comunicación indirecta, es la comunicación de la fe, porque no se puede elegir por los demás, sino solo ponerlos en la situación de contemporaneidad, en la posibilidad del escándalo, donde cada uno tendrá que juzgarse a sí mismo para elegirse en Dios o no. Pero esta elección como ya hemos dicho, es por creer en la fe, y en ese sentido tener fe en sentido eminente es el salto cualitativo. Lo cual implica estar en situación de vulnerabilidad y sufrimiento o escarnio por el orden que se ve escandalizado. Puesto que es al mismo tiempo la contradicción del conocimiento de la historia, contra su no reducción a lo histórico.

Este es el fondo de la posibilidad, a su vez del amor incondicional que es exigido para ser contemporáneo, porque el amor incondicional, de las obras del amor solo puede ser posible si el individuo ha transformado su forma de vida, de pensar y de sentir, de serlo, por mediación del mundo o la multitud, a serlo por relación personal con Dios, solo si nace como singular, puede relacionarse con otros como singular, y así amarlos en su propia peculiaridad, es decir como un tú. Pero esto es lo que expondremos en el último apartado.

Luego entonces, la situación de contemporaneidad, como posibilidad del escándalo según Anti-Climacus puede tener tres formas, y una categorización esencial: la primera tiene que ver con ser un individuo singular que choca con el orden establecido (su similitud con Sócrates, pero más radical), segunda el escándalo de considerarlo un hombre, pero no Dios y tercera, el de considerarlo Dios, pero no hombre⁶¹⁷.

Las categorías esenciales de este hecho absoluto es que Cristo es la comunicación del amor de Dios por el discípulo, pero esta comunicación no puede

⁶¹⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, SV XII 80 [KW XX 82-83].

ser directa, porque requiere de la tarea de elegir del individuo y de su reconocimiento de la verdad, por medio de la fe. Por lo que la comunicación es indirecta y esto significa, que la posibilidad del escándalo exige la fe y que la verdad sea interioridad. En otras palabras, la relación con Cristo es posibilidad del escándalo, porque esto significa que se niega la comunicación directa y se exige la fe, es decir, la contemporaneidad es comunicación indirecta. Esta comunicación indirecta acompaña a la existencia de Cristo desde siempre, puesto que es el objeto de fe, existe solo para la fe “puesto que la posibilidad del escándalo es precisamente la repulsión en la cual viene a la existencia la fe –si uno no elige ser escandalizado.”⁶¹⁸

Es en la situación de contemporaneidad, en la posibilidad del escándalo, donde se revela esta comunicación indirecta como una comunicación personal. La comunicación personal tiene que ver con que ella se reduplica en la existencia del maestro, es decir, la comunicación es su propia existencia no tanto la objetividad de la doctrina. Y esto es lo esencial en Cristo, como también decía Anti-Climacus, la razón no puede comprender simultáneamente doctrina y maestro, los excluye en su comprensión, por ello el conocer de esto es solo eligiendo reduplicar la comunicación en uno mismo, lo que significa entablar una relación de intimidad con la existencia del que comunica o del maestro. Como dice Anti-Climacus:

donde quiera sea el caso de que el maestro sea un componente esencial, ahí hay una reduplicación; la reduplicación reside precisamente en esto, que el maestro es integral (...) y ahora, que el maestro, quien es inseparable de y más esencial que la enseñanza, es una paradoja, se hace imposible toda comunicación directa.⁶¹⁹

No solo se reduplica, sino que él mismo es una paradoja, entonces la relación no puede quedarse en las determinaciones abstractas de su doctrina o de conceptos impersonales, me implica personalmente en elegir relacionarme con él.

Así es como lo desarrolla Anti-Climacus, de una forma perfectamente lógica: 1. Cristo es un signo de contradicción 2. La forma de servidor e invitante es su irreconocibilidad (incógnito, lo que hemos expuesto con Climacus de su no reconocimiento inmediato) 3. Es imposible la comunicación directa (por tanto la contemporaneidad inmediata, estética o socrática) 4. Esta imposibilidad es el

⁶¹⁸ *Idem*, SV XII 114 [KW XX 121].

⁶¹⁹ *Idem*, SV XII 115-116 [KW XX 123].

secreto del sufrimiento de Cristo. 5. La posibilidad del escándalo es negar la comunicación directa 6. Negar la comunicación directa es requerir de la fe por tanto, 7. El objeto de la fe es el Dios-hombre precisamente porque es posibilidad del escándalo.

Es decir, la posibilidad del escándalo como situación de contemporaneidad nos previene de considerar en Cristo solo un dios abstracto o un hombre extraordinario.

Veamos cada una de estas categorías. La primera, que Cristo es un signo de contradicción nos hará ver que toda comunicación directa es imposible, como dice Anti-Climacus, “como lo era en la situación de contemporaneidad.”⁶²⁰ ¿Qué significa que Cristo es un signo de contradicción? En el fondo, que Cristo con su existencia, activa al individuo que quiere comprenderlo en su reflexión, y en esa situación lo pone necesariamente frente a sí mismo, obligándolo a tomar una decisión. Es decir, la situación de contemporaneidad es reconocer a Cristo como signo de contradicción y esto provoca en nosotros tres movimientos: en el primero se activa la reflexión, en el segundo se hace patente lo que hay en nosotros interiormente o quienes somos, y en el tercero es un ponernos ante una situación de elección.

Ser un signo es un término para la reflexión, porque un signo es algo que indica o significa algo diferente a lo que inmediatamente es, ser un signo es una continua negación de la inmediatez y por lo mismo es ponerse en contradicción con la multitud. Como nos dice Anti-Climacus:

si yo veo algo llamativo y lo llamo un signo, esto supone un término basado en la reflexión. La cosa llamativa es lo inmediato, pero mi consideración de ella como un signo (lo cual es una reflexión, algo que yo en cierto sentido tomo de mí mismo) en efecto, expresa que yo pienso: que se supone debe significar algo. Pero suponer que significa algo, es ser algo diferente de lo que inmediatamente es.⁶²¹

Esto puede ser muy fácil de comprender o de ejemplificar, una señal de tránsito inmediatamente es un letrero con una representación gráfica, pero significa o indica algo que inmediatamente no es el letrero.

⁶²⁰ *Idem*, SV XII 119 [KW XX 127].

⁶²¹ *Idem*, SV XII 116-117 [KW XX 124].

Es precisamente la actividad reflexiva la que al considerar un objeto, o algo como un signo, introduce el ámbito del significado como algo diferente a lo que es inmediatamente, lo cual no implica necesariamente su contradicción, solo su diferencia. Pero un signo de contradicción, es uno que lo que indica es algo que contradice lo que es inmediatamente “Un signo de contradicción, como se quiera es un signo que contiene una contradicción en su composición.”⁶²²

Es un signo, porque es algo inmediatamente que llama la atención hacia eso que se supone que significa y que es diferente a su inmediatez, pero eso que significa resulta ser algo que lo contradice, pero de tal forma que no anula su condición de signo, y por ello no puede comunicarse directamente, porque no se puede decir de antemano cuál es cuál.

Anti-Climacus nos pone el ejemplo de una comunicación que fuera la unidad entre broma y seriedad, como la ironía o el humor, en donde directamente no se dice cuál es la broma o cuál es la seriedad. Por lo tanto la comunicación de un signo de contradicción es necesariamente indirecta, es decir, comunica haciendo activo⁶²³ al que recibe la comunicación. De tal forma que la comunicación debe contener a la vez algo que asegure llamar la atención hacía sí como signo, es decir, como algo que significa o indica algo diferente a lo que es inmediatamente y al mismo tiempo la contradicción no puede ser una demencia, porque entonces no hay contenido de la comunicación.

Cristo es, en este sentido, un signo de contradicción y al serlo obliga a ser activo en la reflexión y la decisión al que se presenta con él. Por un lado, no niega una manifestación inmediata en el tiempo, donde su ser humano histórico va convirtiéndose en pasado, su “así” del pasado, los milagros y la palabra, llaman suficientemente la atención hacia sí. Pero ese “así” indica algo que es diferente a lo que es inmediatamente, esto es ser Dios; lo cual contradice el ser un individuo singular. Por lo tanto, Cristo al ser Dios y un hombre singular, es una contradicción con lo que es inmediatamente debido a la unidad misma de los contradictorios que no pueden separarse en su comunicación. Porque la comunicación es que es Dios hecho hombre por amor al discípulo. La contradicción no es entre la idea Dios y ser humano, sino la cualitativa entre Dios y un hombre singular.

⁶²² *Idem*, SV XII 117 [KW XX 125].

⁶²³ *Cfr. Ibidem*.

Esto es lo que significa que se reduplique la comunicación, deviene un hombre singular en el tiempo, lo cual es más importante que toda su doctrina, pues ésta es su existencia, su devenir. Esto es lo que es inmediatamente, pero significa que es Dios, lo que no se ve inmediatamente y a la vez se pone en contradicción con lo que es inmediatamente, sin anularlo de antemano.

Esto hace que sea imposible mirarlo, y que revele el tipo de persona que soy, porque es como mirarse en el espejo, al tiempo que se mira se está formulando un juicio que no existe de antemano, pero en la forma de hacerlo se revela su interioridad, nos revelamos a nosotros mismos. “La contradicción lo confronta con una elección, y mientras está eligiendo, junto con lo que elige, él mismo es revelado.”⁶²⁴ La comunicación se reduplica en el recipiente de la comunicación, la decisión de creerlo o no queda en sus manos, no en el comunicador o en la comunicación misma.

Esta categoría de la posibilidad del escándalo es precisamente quitarle su lugar a la razón, su infatuado lugar en las mediaciones racionales y hacer evidente que se trata de una relación personal que debe darse por su propia decisión, lo cual enfatiza que este sufrimiento del movimiento existencial es voluntario, como dice Anti-Climacus: “lo que es decisivo en el sufrimiento cristiano es la voluntariedad y la posibilidad del escándalo para aquel que sufre.”⁶²⁵ Es decir, lo decisivo en situación de contemporaneidad es la responsabilidad de la elección del amor que se me da exigiendo renunciar a ser sujeto, a ser un yo auto fundamentado y ser un tú devenido por el amor de Dios en el tiempo. Es una lucha espiritual que implica una completa responsabilidad sobre esa decisión.

El escándalo es la dificultad de elegir en corresponsabilidad e incomunicabilidad, juzgarse a sí mismo, es precisamente reduplicar esta comunicación en uno mismo, y esta es la contemporaneidad.

La segunda categoría derivada es la idea de que es un incógnito. El ser incógnito no es un accidente o una arbitrariedad en Cristo como lo pudiera ser para un hombre, esta ligado de forma esencial a que fue por su propia libertad ser un incógnito para poder ser un signo de contradicción y con el fin de que se revelarán los verdaderos corazones de los hombres, por lo cual no puede haber

⁶²⁴ *Idem*, SV XII 119 [KW XX 127].

⁶²⁵ *Idem*, SV XII 104 [KW XX 109].

ninguna comunicación directa de ello.⁶²⁶ Y el querer negar su incognoscibilidad inmediata sería negar que sea Cristo, un hombre singular y Dios a la vez.

Pues ser un incógnito significa:

[que] no se está en el carácter de lo que uno esencialmente es –por ejemplo, cuando un policía está en simples ropas. (...) ¡Y ahora el Dios-hombre! Él es Dios pero elige ser este ser humano individual. Esto, como se ha dicho antes, es el incógnito más profundo o la más impenetrable in-reconocibilidad que es posible, porque la contradicción entre ser Dios y ser un ser humano individual es la más grande posible, la contradicción infinitamente cualitativa. Pero es su voluntad y libre decisión, y por tanto es un incógnito omnipotentemente mantenido.⁶²⁷

Presentarse como incógnito, como Dios en forma de individuo singular, es algo que Dios ha querido en orden de poder ser al mismo tiempo la ocasión de que el individuo revelara su propio corazón y estuviera en la disposición, en la posibilidad del escándalo, de aceptar sin condiciones y con libertad el amor de Dios por su propia libertad.

Con la forma del sirviente que sufre, manifiesta la idea de que su no-conocimiento directo o reconocimiento directo es reflejado en que efectivamente sufre como el incógnito que ha asumido ese sufrir por su libertad. Su sufrimiento es asumido por su omnipotente amor de hacerse ser humano individuo. Si no sufriera y pudiera salirse de él en cualquier momento, no sería un signo de su omnipotencia de su amor y no sería serio su devenir⁶²⁸. Por ello lo que esta categoría remarca es que lo importante no es solo su doctrina, sino su forma de existir, porque esta es la reduplicación de su amor en el acto existencial de amar, que es comunicación indirecta.

No es que Dios no quiera ser reconocido, es que no quiere ser reconocido directamente, porque si lo fuera no habría transformación del corazón del individuo, no se relacionaría con él como un acto de amor y de libertad⁶²⁹.

En la situación de contemporaneidad por tanto, creer en Cristo es asumir libremente el sufrimiento a imitación de su propio devenir, no que nos inmoemos voluntariamente, sino que por la misma naturaleza de ser incógnito nos ponemos en ese momento en contra de la edad moderna o de aquellos que no hacen el

⁶²⁶ Cfr. *Idem*, SV XII 120-121 [KW XX 129].

⁶²⁷ *Idem*, SV XII 119, 123 [KW XX 127, 131].

⁶²⁸ Cfr. *Idem*, SV XII 123 [KW XX 132].

⁶²⁹ Cfr. *Idem*, SV XII 121 [KW XX 129].

esfuerzo de creerlo, sino que le dan su razón de creer al tiempo que distancia al hecho con las nuevas generaciones, ocultándose en el argumento de que si hubieran sido contemporáneos lo hubieran reconocido inmediatamente. Pero de nuevo, decir esto es no reconocer que es Cristo, porque su incognoscibilidad inmediata es voluntaria por lo que se mantiene firmemente a ella.

En cierta forma lo que Anti-Climacus quiere decirnos es que si tomamos solo la enseñanza de Cristo sin tomar en cuenta su persona, como una contemporaneidad eterna, o un pasado presente, es decir como alguien solo cognoscible inmediatamente, olvidamos quién es Cristo, y por lo tanto no lo comprendemos existencialmente, y por lo mismo, eliminamos su verdad de nuestra interioridad y ser cristiano se vuelve tan fácil como quitarse los calcetines.

Como dice Anti-Climacus, para poder comprenderlo hay que hacerse existencialmente familiar con la idea de ser un incógnito, es decir aventurarse en la acción de serlo, y esta es la situación de contemporaneidad “Pero la mayoría de las personas no existen [*existere*] del todo en el sentido más profundo. Nunca se han hecho existencialmente familiares con –es decir, nunca se han aventurado en la acción- la idea de querer ser incógnito.”⁶³⁰

Por eso para comprenderlo mejor nos presenta un experimento mental de qué significaría que una persona quisiera por su propia voluntad ser incógnito, salvando la diferencia fundamental, que en Cristo no hay arbitrariedad y en los hombres sí. Cristo es un incógnito absoluto, y por ello para todas las épocas, sea cuales fueren la profundidad de los estudios cristológicos, pues finalmente uno se hace contemporáneo con su situación de abajamiento, no con su venida triunfante, nadie sabe cómo es y por ello hay que estar en radical apertura a la espera de su venida, esto es lo que da la situación de contemporaneidad.

El experimento mental de Anti-Climacus trata de iluminarnos sobre la idea de que el incógnito de Cristo es, por un lado, por libre voluntad, es decir, no es algo que le suceda o algo necesario; y por otro, que le es imposible la comunicación directa, y en ese sentido permanece como tal en la situación de escándalo para la conciencia del mundo.

La única forma como puede comprender que un hombre se haga voluntariamente incógnito, es decir, se niegue a sí mismo, es por cuestiones

⁶³⁰ *Idem*, SV XII 120 [KW XX 129].

mayéuticas, pero no puede comprender que quiera serlo siempre. Por eso la mayoría de las personas comprenden que alguien es incógnito en la medida en que por comunicación directa, de lo que esencialmente es, lo llegan a saber. En otras palabras, lo incomprendible y por tanto no comunicable directamente es ¿cómo es posible que una persona quiera mantenerse por su propia libertad sin ser reconocido en el incógnito todo el tiempo? En el fondo se le comprende si se comprendiera quién es esencialmente y por tanto las razones de su ocultación.

En primer lugar ser un incógnito es un acto de libertad. Si consideramos algunas situaciones humanas, por ejemplo, si alguien quiere seguir el principio socrático de que para querer el bien uno debe evitar incluso la apariencia de hacerlo; esto no es algo que se suceda del mero hecho de hacer el bien, es algo que se sigue de la voluntad del que hace el bien, de dejar al otro individuo al que se lo hace con el bien en sí mismo y no en dependencia con él, es decir, la abnegación solo se comprendería para la mayoría de los hombres si hay el objetivo de que cada hombre posea su propia autonomía.⁶³¹ Sería una sátira sobre mí que alguien viniera y me descubriera, por ello la abnegación, como señal del carácter, solo llega a serlo por que el que se mantiene así es por su propia voluntad, “pero ¿qué es la abnegación sin la libertad?”⁶³²

Pero la mayoría de las personas no creen que este tipo de superioridad socrática, de autonomía y poder sobre uno mismo pueda existir. El ejemplo de Anti-Climacus, es imaginar a una persona que por alguna razón debe hacerse incógnito, y para ello elige aparecer como un egoísta. En algún momento muestra directamente quién es a otro mediante la comunicación directa. En este momento habría entendimiento entre los dos e incluso diría que comprende la razón de ser incógnito; pero en realidad es que solo lo comprende con la ayuda de la comunicación directa del que se hizo incógnito⁶³³. Ahora bien, si por alguna razón tuviera que volver a ser incógnito, esto sería una prueba para aquel que decía comprenderlo. Tendría que decidir entre si mantiene su comprensión o no y/o se atreve a creer que puede existir ese tipo de abnegación. Si el incógnito se mantiene, finalmente no habría entendimiento. El punto que muestra este ejercicio mental es que:

⁶³¹ Cfr. *Idem*, SV XII 121 [KW XX 129].

⁶³² *Idem*, SV XII 121 [KW XX 130].

⁶³³ Cfr. *Idem*, SV XII 122 [KW XX 130].

él no puede realmente ser firme a la idea, que la persona irreconocible no prefiera ser reconocida (...) el punto es que él puede entender un incógnito solo en cuanto que la persona irreconocible le muestre, por comunicación directa, que es un incógnito (...) en otras palabras, la otra persona realmente no cree en la posibilidad de que puede haber tal abnegación.⁶³⁴

Esto significa que ante Cristo, como aquel que por su voluntad, que no es arbitraria, se mantiene incógnito por amor, es absolutamente imposible que haya comunicación directa que lo revele ante la razón mundana, pues sería una autocontradicción de Dios sobre su propio devenir. En otras palabras, la forma de siervo de Cristo no es accidental o producto de sus circunstancias, es como Dios ha querido aparecer, existir en el tiempo y la historia. De tal forma que nunca puede haber una comunicación directa o una contemporaneidad inmediata, porque ésta solo comprende que es un incógnito si tiene comunicación directa, pero aquí es una prueba, si se cree o no que Dios puede ser incógnito en esta medida, si se cree o no en su amor divino.

La tercera categoría es la imposibilidad de la comunicación directa. Dicho de otra forma, es la negación de la comunicación directa que por lo mismo es la posibilidad del escándalo. Estamos así en la situación de contemporaneidad, en donde se requiere y se pone a prueba la fe.

En la situación de Cristo como incógnito y de todo aquel que quiere ser incógnito reside una contradicción, que la comunicación directa es imposible. Porque para que sea posible debe estar fuera del incógnito mismo, de tal forma que toda comunicación directa no puede permanecer así y se convierte en indirecta, puesto que el incógnito no puede eliminarse. Por eso en toda comunicación donde se tome en cuenta la existencia del que comunica, la comunicación directa es indirecta, porque lo que se dice directamente es en la reduplicación de su existencia indirecta por el incógnito en el que permanece⁶³⁵.

Hasta este momento comunicación directa se ha entendido como poder conocer lo que algo es esencialmente y en cierta forma, inmediatamente. Pero lo que aquí nos expresa Anti-Climacus con la idea de que la comunicación directa es imposible en Cristo y por ello es comunicación indirecta, es la esencia de que Cristo es alguien que lo que comunica se reduplica en su existencia, es decir, la

⁶³⁴ *Idem*, SV XII 122 [KW XX 131].

⁶³⁵ *Cfr. Idem*, SV XII 124 [KW XX 133].

comunicación se reduplica en el comunicador “existir en lo que uno comprende es reduplicar”.⁶³⁶

La comunicación es indirecta en la medida en que existe en el comunicador, éste mismo no está directamente definido, por lo que se da una contradicción en la comunicación debido al comunicador así “se vuelve comunicación indirecta; te confronta con una elección: si has de creerle a Él o no.”⁶³⁷ En Cristo sucede que lo que dice es muy directo y dice vivir en él, pero no se ve de inmediato que él que lo dice lo sea, es decir que sea Dios, en ese sentido lo que se comunica se pone en una relación de creer o no en el individuo que lo recibe.

Entonces la comunicación de Cristo es indirecta, la situación de contemporaneidad nos pone en una comunicación indirecta y no directa con Cristo, es decir, nos pone en situación de elegir creer o no. Porque en situación de contemporaneidad lo que nos encontramos es que aunque la afirmación “Cree en mí” es muy directa, quien la ha dicho es signo de contradicción, luego entonces no se sabe directamente ni se toma directamente, sino que queda en el suspenso de elegir creer o no⁶³⁸, al menos en la posibilidad “entonces esta declaración directa en su boca expresa específicamente que creer no es algo enteramente directo o que inclusive su llamada a creer es comunicación indirecta.”⁶³⁹

El que sea comunicación indirecta es lo mismo que con los milagros, que lo más que pueden hacer por otro es que caiga en la cuenta, la posibilidad del escándalo es ese caer en la cuenta de que ni directamente, ni inmediatamente se obtiene la fe, sino solo involucrándose por medio de un acto de elegir creer o no. “El espíritu es la negación de la inmediatez.”⁶⁴⁰ Si Cristo es verdaderamente Dios, espíritu, tiene que ser incógnito, porque de otra forma sería un ídolo. El reconocimiento directo, las formas establecidas de la cristiandad que pretenden

⁶³⁶ Anti-Climacus habla de que la comunicación indirecta puede ser de dos formas: por doble reflexión o por reduplicación. La primera es lo que los autores seudónimos hacen, que es presentar un nudo dialéctico, donde el autor se hace nada y es la persona a la que se comunica la que queda con la responsabilidad de deshacer el nudo. Y la segunda, es la reduplicación, cuando alguien existe en lo que comprende, es decir lo que comunica es su propia existencia o una forma de existir. No nos interesa aquí desarrollar todo el tema de la comunicación indirecta de Kierkegaard, sino remarcar que la situación de contemporaneidad como posibilidad del escándalo es la negación e imposibilidad de toda comunicación directa de Cristo como tal.

⁶³⁷ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, SV XII 125 [KW XX 134].

⁶³⁸ *Vid. Supra* nota 474.

⁶³⁹ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 126 [KW XX 135].

⁶⁴⁰ *Idem*, SV XII 127 [KW XX 136].

ser la forma canónica de Cristo, no son más que idolatrías de Cristo, pero no es la relación esencial con Cristo, que es una tarea de sufrir la posibilidad del escándalo en la situación de contemporaneidad.

La situación de contemporaneidad por eso es el momento de la posibilidad de ser sí mismo, como elegirse a sí mismo, porque evita toda idolatría en las referencias o pretensiones de reconocimiento directo del espíritu y porque solo así se puede revelar verdaderamente el contenido y el tipo de persona que se es, es la esencia de la opción fundamental. Por eso lo decisivo, como dice Kierkegaard en el texto *El instante*⁶⁴¹ es hacer las cosas en contemporaneidad, de otra forma es pretender ser el que no somos, no hay constitución de la verdad en el individuo como instante decisivamente y como instante eterno.

De hecho este es el problema de la representación estética del espíritu, que no puede ser representado directamente, en el momento en que lo es o es idolatría o es ridículo, pero no el movimiento del espíritu a ponerse en la situación de elegir creer o no.

La cuarta categoría que es posible de escandalizarse es el secreto de los sufrimientos de Cristo que tienen que ver con la imposibilidad de la comunicación directa.

El sufrimiento de Cristo se convierte en la situación de contemporaneidad, posibilidad de escándalo porque es incomprensible, ya que es un sufrimiento de la interioridad⁶⁴². El sufrimiento de la interioridad es el que se da por ocultar una interioridad y tener que aparecer como otro distinto.

La colisión es esta, que por amar a otra persona uno debe ocultar una interioridad y parecer ser otro que uno no es. Las penas son puramente psíquicas y son tan complejas como es posible. Pero no es bueno para una pena ser compleja; con cada nueva complicación adquiere una herida más. Primero está lo doloroso del propio sufrimiento, puesto que es una bendición el pertenecer a otra persona en el entendimiento mutuo del amor, de la amistad, entonces es doloroso el tener que guardar está interioridad para uno mismo. En el siguiente lugar está el sufrimiento en el nombre de la otra persona.⁶⁴³

Dios al hacerse un individuo singular por amor a los hombres se ha hecho incógnito, y por ello su interioridad está oculta, no puede darse directamente,

⁶⁴¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *El Instante*. SV XIV 300 [KW XXIII 290] (153-155).

⁶⁴² Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 128-130 [KW XX 137-139].

⁶⁴³ *Idem*, SV XII 127-128 [KW XX 137].

porque si lo fuera sería meramente humano y no el misterio de Cristo por el amor. Porque la única forma de ser salvados, es permanecer con él con verdadero amor, incondicional, entregándose completamente por el acto de libertad y de fe. Entonces su interioridad que está resguardada es que quiere hacer todo por los demás, darles y beneficiarles en todo, pero no puede dárselos directamente, sino solo puede hacerlo llamándolos y haciéndolos caer en la cuenta; pero ahí tiene que ocultar ésta porque de otra manera no se da la decisión terrible que es querer creer o no.

Esta es en esencia la posibilidad del escándalo, que su sufrimiento se concentra tres veces más: primero es sufrimiento en el sentido que no puede unirse a quien ama, si éste no le ama; segundo, por lo mismo el de cuidar a la persona, la responsabilidad sobre su darse cuenta; y finalmente que el sufrimiento que paso, la pasión, se convierta en posibilidad de escándalo para sus seguidores. Quienes finalmente, repiten este sufrimiento en creer en él, al volverse contemporáneos.

La quinta categoría es que la posibilidad del escándalo sea negar la comunicación directa. Esto quiere decir que la posibilidad del escándalo no es algo que le suceda a unos o a otros, accidental o dependiente de la voluntad de alguien, sino que está ahí, siempre presente cuando el individuo singular se pone en relación con Dios, haciendo patente la diferencia absoluta entre Dios y el hombre individual, y por ello el punto, la piedra de bloque donde se establece la decisión de creer o no en toda su forma absoluta e incondicional. Es como lo que Climacus había mencionado que el escándalo no es producto de la razón, sino el reflejo de la paradoja en la razón.⁶⁴⁴

La posibilidad del escándalo es entonces esa comunicación que inicia con una repulsión, es decir, negando la comunicación directa. Es la dialéctica de la que nos hablaba Climacus, el momento en que nos relacionamos con el instante el discípulo es al mismo tiempo la ocasión de hacernos conscientes de reconocer que no estamos en la verdad y al mismo tiempo darnos la condición, si nos atrevemos a elegir a creer en él.

La sexta categoría negar la comunicación directa es requerir la fe. Entonces a lo que hemos llegado es que la posibilidad del escándalo expresa en su sentido

⁶⁴⁴ Cfr. *Idem*, SV XII 130 [KW XX 139].

más fuerte el significado de “darse cuenta”, pues nos habla de que se exige la mayor atención posible para un ser humano que se enfrenta ante la posibilidad de elegir creer o no.⁶⁴⁵

La posibilidad del escándalo es negar toda comunicación directa como percepción, imposición, persuasión o concepción, lo que se da es una elección:

no se lleva a cabo como en la comunicación directa, con persuasión y amenazas y amonestaciones –y más, entonces, bastante imperceptible, poco a poco viene la transición, la transición de aceptarlo más o menos, de mantenerse uno mismo convencido de ello, de ser de la opinión, etc. No, un tipo muy especial de recepción es requerido -esa de la fe. Y la fe misma es una determinación dialéctica. La fe es una elección, ciertamente no recepción directa- y el recipiente es el que es revelado, ya sea que crea o se escandalice.⁶⁴⁶

La posibilidad del escándalo como negación de la comunicación directa nos muestra la dialéctica misma de la fe, que a la vez es una gracia concedida por Dios al encarnarse y por otro es un acto de libertad del individuo singular. Si fuera comunicación directa la fe se daría directamente, esto es como se puede percibir un color o como se puede concebir una conclusión al final de un silogismo, ni en una ni en otra se revelaría la interioridad del individuo que elige, porque no tiene que elegir, no tiene que involucrarse y revelar por la elección si de verdad cree o no en el amor, si de verdad cree o no que Cristo es Dios y que se ocupa de él eternamente.

Precisamente la fe por un lado es algo que se da, pero no directamente, sino indirectamente, esto es por elegirla. La elección de creer o no tiene como su objeto la fe, que es Cristo como Dios encarnado en un individuo singular, que le es dada, pero para ello debe elegirla, si no la elige no la recibe, aunque la tenga frente a sus narices. Pero para elegirla, debe ponerse en situación de contemporaneidad⁶⁴⁷, en la situación que niega toda posibilidad de comunicación directa, y hace necesario que como individuo nos demos cuenta que debemos elegir creer o no, es decir en la posibilidad del escándalo. Por ello

la persona que anula la fe anula la posibilidad del escándalo, tal como cuando la especulación substituye el tener fe por comprender; y la persona que anula

⁶⁴⁵ Cfr. *Idem*, SV XII 130 [KW XX 140].

⁶⁴⁶ *Idem*, SV XII 131 [KW XX 140-141].

⁶⁴⁷ Cfr. *Idem*, SV XII 131 [KW XX 141].

la posibilidad del escándalo anula la fe, tal como cuando la presentación del sermón sentimental asigna falsamente atributos directamente reconocibles en Cristo.⁶⁴⁸

Ahora bien, una verdadera elección debe no dar lugar a engaños, y menos a engaños para el individuo mismo. Por ello no puede estar de antemano orientada por alguna determinación del mundo, sino en contra de ellas, o por alguna forma inmediata de comunicación por la cual mi interioridad puede seguir oculta. La elección de la fe es una revelación de la interioridad del individuo para Dios y para sí mismo, porque si no tiene mediaciones desde donde elegir creer, la única referencia de ella es sí mismo, este es el momento de la verdad, del instante, donde se revela si de verdad hay la voluntad de la síntesis, una fe auténtica, un acto absoluto de libertad.

Para que haya este tipo de elección no puede haber comunicación directa, es decir, debe negarse desde el principio por medio de la reduplicación de la comunicación, de tal forma que la existencia misma de Cristo se convierte en la pregunta que pone mi persona frente a Cristo, y así me pone en la posibilidad de creer o escandalizarme. Porque su relación de salvación solo es posible en la autenticidad y la verdad de su interioridad y de su corazón, en la pureza del corazón, si no se da la posibilidad del escándalo, no se da la opción de elegir la fe de verdad, sino de seguir oculto en su interioridad.

Para explicar esto, Anti-Climacus utiliza el ejemplo recurrente en otras obras de Kierkegaard, como hemos visto en *Migajas filosóficas*, de la relación entre dos amantes, con la salvedad, que la fe solo es con Cristo, y en las relaciones humanas no se da la fe en sentido estricto. La situación que se presenta es cuando un amante le pregunta a su amada si le ama, y ella conteste que sí,

supongamos ahora que el amante tiene la idea de querer probar a la amada para ver si es que ella le ama. ¿Qué es lo que hace? Él corta toda comunicación directa, se cambia a sí mismo en una duplicidad; como una posibilidad se ve engañoso, como si pudiera ser posible que él fuera tan engañador como lo es el amante fiel.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ *Idem*, SV XII 133 [KW XX 144].

⁶⁴⁹ *Idem*, SV XII 131-132 [KW XX 141].

El amante ha reduplicado la pregunta en su existencia, no solo hace la pregunta⁶⁵⁰, si no que su forma de existir es en sí misma la pregunta⁶⁵¹, de tal forma que hace que la amante se torne hacia dentro de sí, se torne interior, porque en la exterioridad, en la inmediatez, no puede encontrar el criterio que le determine si cree en su amor o no, solo puede hacerlo desde sí misma y para hacerlo, para decirlo, debe elegir si verdaderamente cree en él o no. El propósito de esto es:

revelarse a sí misma en una elección; esto es, que por la duplicidad ella debe elegir cuál carácter cree es el verdadero. Si ella elige el buen carácter, es revelado que ella cree en él. Es revelado dado que él no le ayudo del todo; al contrario, por medio de la duplicidad él la ha situado enteramente sola sin ninguna asistencia en absoluto.⁶⁵²

Por eso la fe como acto de libertad es una pasión, como decía Climacus y como dice el autor de *Temor y temblor* Johannes de Silentio, es una pasión intensa, porque es la fuerza de creer independientemente de mediaciones y de otros en la fe que se da por Cristo al venir al mundo y en el tiempo. Pero como es espíritu, viene como incógnito, porque si no fuera así no podría darle la opción a los individuos de desengañarse a sí mismo o desencerrarse a sí mismos por una elección que surge de la pasión de querer creer o no en el instante, en que efectivamente es hombre y Dios, en que se ha ocupado eternamente de su existencia por venir en la historia, si cree o no en su amor.

En otras palabras, la existencia es una prueba⁶⁵³ de amor, es una prueba de fe, y la elección de ella es una pasión que requiere toda la entrega del individuo y la contradicción y renuncia al mundo como perspectiva de comprensión. La fe es la elección apasionada de la interioridad que se revela ante la presencia del instante y se hace patente para Él y para mí, quién soy. Esta es la posibilidad del escándalo, la situación en la que con temor y temblor, en angustia, me encuentro suspendido ante la pregunta que se formula por su propia existencia y que apunta

⁶⁵⁰ Esto que hace Anti-Climacus es solo en cuanto categorías de pensamiento, no se pregunta sobre la cuestión ética de si le está o no justificado hacerlo. *Cfr. Idem, SV XII 132 [KW XX 142].*

⁶⁵¹ *Cfr. Idem, SV XII 132 [KW XX 142].*

⁶⁵² *Ibidem.*

⁶⁵³ *Cfr. Søren Kierkegaard, Temor y temblor. SV III 102, 166-168 [KW VI 52, 121-123] (43, 103-105).*

y llama a mi propia elección sin mediación, máscaras o esquivos, y sin ayuda de nadie, completamente desnudado en la elección.

Al venir Dios al mundo como Cristo en su forma de incógnito y de siervo, ofrece su amor a todos cuanto vengan, pero de entrada este ofrecimiento directo que contrasta con su inmediata forma de existir, lo hace signo de contradicción, lo hace ser una pregunta, que activa la reflexión del individuo hacía dentro de sí y fuera de sí en contradicción con el mundo, en la soledad de la decisión si cree o no en su amor. Por ello la posibilidad del escándalo es la posibilidad de la fe, al mismo tiempo, la situación de contemporaneidad es la posibilidad de la fe y por ello la contemporaneidad es la fe, la elección del amor y la revelación de mi propia constitución como un ser amado.

La diferencia de las relaciones entre los seres humanos, y la de Dios y el individuo personalmente, esto es, entre la contemporaneidad con otro individuo y con Dios, es que entre individuos nadie tiene el derecho de hacerse el objeto de la fe, solo Dios puede ser objeto de fe, porque solo Dios la da. Entre seres humanos sería un engaño que utilizando la doble reflexión y la reduplicación, se hiciera creer al individuo que esa persona es su objeto de fe, porque en realidad no puede dársela⁶⁵⁴. La comunicación indirecta entre seres humanos es una relación mayéutica y la duplicidad debe ser provisional, pero con Dios él siempre exige ser el objeto de la fe, es decir, toda comunicación de Dios es indirecta, Cristo es comunicación indirecta, de otra forma se convierte en un ídolo.

Concluyendo, la contemporaneidad es comunicación indirecta porque no es la comunicación de un conocimiento como dice Anti-Climacus: “toda comunicación de la historia es una comunicación del conocimiento; consecuentemente uno no puede saber nada acerca de Cristo por la historia.”⁶⁵⁵ Esto quiere decir que pensar y relacionarse con Cristo implica un atreverse a existir, a devenir como singular, y esto implica ponerse en relación con él en su situación histórica, no en tanto que datos históricos, sino en su contradicción de ser histórico y eterno.

La situación de contemporaneidad como posibilidad del escándalo es precisamente la posibilidad de la constitución de la temporalidad singular del individuo en el mundo como ser y tiempo. Todo entendimiento llega a un alto en

⁶⁵⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 133 [KW XX 143].

⁶⁵⁵ *Idem*, SV XII 24 [KW XX 25]

ese momento y se enfatiza que es un acto voluntario, si no lo es no hay posibilidad del escándalo⁶⁵⁶.

Lo que se muestra con la situación de contemporaneidad es que ninguna manifestación o forma de orden establecido o sagacidad o astucia o sujeto racional puede determinar de antemano la verdad de Cristo -el instante- por eso la acción de la libertad como fe, no es en relación a su esencia, sino en una radical apertura a recibir su verdad, que es su devenir.

Este comunicar, por ello, es interioridad, porque no se trata de si las cosas se manifiestan de tal o cual forma, sino de cómo se realiza el salto cualitativo, por ejemplo, el amor no es ninguna de sus obras pero está en todas ellas, la fe no se reduce a ninguna de sus formas pero está en todas ellas, es la posibilidad del escándalo la que nos pone en situación de examinar cómo realizamos el acto y si lo hacemos de verdad en el acto de fe o lo hacemos por alguna mediación.

Por eso la fe y la esperanza, solo tienen relación en la relación del amor con el tiempo, fuera del tiempo no hay sentido, solo el amor. Pero no es una esperanza o certeza determinada por un sujeto o un magisterio o un sistema o un orden establecido, sino que solo se comunica de persona a persona, la existencia como interioridad es: ¿cómo realizo el acto que me cualifica en la temporalidad? En otras palabras, como es lo que soy en el movimiento del amor, no en función de una determinación sensible o racional o manifiesta, sino que tiene sentido para el singular en su unicidad. Es decir, se pasa de vivir como sujeto a ser personal y singular.

La situación de contemporaneidad como posibilidad del escándalo es precisamente el momento de la conciencia del instante y de ser espíritu que nos pone frente a frente con el requerimiento y exigencia de la decisión por amor frente a frente con Dios. Y es la negación de toda comunicación directa y por tanto la posibilidad de la indirecta, porque la comunicación directa es equivalente al conocimiento o percepción inmediata del carácter cualitativo de Cristo, que es Dios o de un individuo que es espíritu. No negar la comunicación directa, sería como pretender que podemos ver inclusive no solo a Dios directamente en Cristo, sino la gracia de los hombres, como la ridícula manifestación estética de un aura luminosa en la televisión.

⁶⁵⁶ Cfr. *Idem*, SV XII 91 [KW XX 95].

Por otro lado, la posibilidad del escándalo nos hace conscientes en que grado llama la atención, conmociona y apasiona su paradójica realidad, al grado de desnudarnos de toda conmiseración meramente humana y ponernos en absoluta soledad incomunicable frente a la decisión de mi propia libertad y por ende la posibilidad de renacer como singular, pues ser singular y único, es debido a la presencia del espíritu en cada persona y que es el amor de Dios por cada uno en su peculiar forma de existir.⁶⁵⁷

En este sentido las categorías del escándalo que hacen que la situación de la contemporaneidad sea posibilidad del escándalo tienen que ver con poner al individuo ante Cristo como signo de contradicción y en comunicación indirecta, es decir, en la posibilidad misma de elegir creer o no y en la situación de un esfuerzo espiritual de constituirse en relación con absoluta apertura de singularidad.

La razón no puede comprender directamente el sufrimiento de su interioridad por ser un incógnito y no puede reconocerlo directamente, ni aunque se comunicara directamente, para ello debe creer que lo es para que sus palabras tengan sentido para mí, es decir ser contemporáneo.

En este sentido, la situación de contemporaneidad como posibilidad del escándalo, es el momento preciso en que nos hacemos conscientes de la contradicción inherente entre ser espíritu y la inmediatez de su manifestación, o más bien dicho, que ser espíritu es algo que no es de este mundo, su lugar no está en el mundo. De tal forma que se oculta en ella, esta vida interior, porque la interioridad es la tensión del espíritu en su encarnación en el mundo y el tiempo, así como en Cristo es la tensión de su sufrimiento. Se oculta y se proyecta en el mundo de las posibilidades que me ponen en situación de elegirme en la elección de ellas mismas.

Así, elegir las posibilidades es reduplicar la comunicación, es devenir en la existencia, como hemos expuesto, porque en ese momento ya no solo digo sobre mí, o pienso sobre lo que pudiera ser, sino que se realiza y me entiendo en lo que elijo. Por eso vivir como interioridad es elegirse en lo elegido, entenderse en lo entendido, de tal forma que la propia existencia es la presencia de la interioridad del espíritu.

⁶⁵⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 257-258 [KW XVI 269-270] (325-326).

El espíritu no puede comunicarse directamente, por que si lo hace pierde su carácter de fuera de este mundo y se hace ridículo o un sentimentalismo al grado melodramático. Luego entonces, la vida del espíritu, de la interioridad, no puede reconocerse directamente, sino solo indirectamente, es decir, en la elección de creer que lo es o no. Por ello las relaciones de amor y las relaciones mayéuticas de intimidad, existenciales, llevan a la persona no fuera del mundo, sino dentro de sí a reconocerse como espíritus y por tanto fuera de este mundo, por lo cual solo llegan ser si creen que es posible desde la pasión de su propia interioridad, lo cual es una vida de sufrimiento porque se puede poner en entre dicho toda la generalidad y las mediaciones del mundo por las cuales creemos ser justificados ante ellos, y este sufrimiento es el nacimiento de la singularidad. La comunicación indirecta en la reduplicación por ello se da no en lo que se dice sino en cómo se dice, es decir, en cómo se reduplica la misma.

Ahora bien, con todo lo que hemos venido exponiendo, la versión socrática sería la forma de la comunicación indirecta provisional para ser sí mismo, pero entre el hombre y Cristo, entre el hombre y Dios, debe ser una relación en estricto sentido de contemporaneidad, es decir como fe. Porque Cristo al ser Dios es la verdad que con su paradójica forma por buscar el amor del discípulo quiere hacerlo consciente de que está lejos de él y por tanto de sí mismo, y al mismo tiempo, invitarlo a estar cerca de él y ser sí mismo.

Pero esta relación debe ser desde la autenticidad absoluta del corazón y la presencia de la interioridad del individuo, es decir, en el devenir de su existencia, por lo que no solo lo hace ir al interior, sino ponerlo en situación de contemporaneidad, de posibilidad del escándalo, es decir, de elegir con pasión desde sí si cree o no que es Dios, si cree o no que es amado, y solo en la elección, en la acción de elegirse en lo elegido por la existencia misma de Cristo, elegirse como cristiano, puede recobrase a sí mismo al ser en Dios como un tú.

Finalmente, esto quiere decir que no hay contemporaneidad, fe, sin situación de contemporaneidad, y ésta no existe sino se tiene la posibilidad del escándalo, es decir si no se cursa el camino del sufrimiento de la interioridad hacía uno mismo donde uno es llamado en la propia desnudez a hacer patente sin mediaciones y de forma personal, si se ama o no; si no se ama, nos quedamos en el cierre de nuestra conciencia del yo, que termina absorbida por el sistema de mediaciones del mundo, y si elegimos creer que somos amados, somos amados

en nuestra singularidad y renacemos como individuos singulares⁶⁵⁸, fuera de este cierre, en la apertura de la interpelación del acto de amar, en el tú que redime el cierre de la conciencia. Es el esfuerzo de devenir del movimiento existencial.

4. La contemporaneidad como el devenir un tú en el acto del amor al prójimo.

¿Qué significa este esfuerzo de devenir del movimiento existencial de la fe? Significa poder, personalmente, sin mediaciones, frente a Dios creer en él, y este acto de creer es un acto de amor, por el cual se revela el individuo ante Dios, y se revela ante sí mismo lo que de verdad es el individuo: o un amante o un desesperado, si de verdad se hace contemporáneo o no. Por eso nos dice Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo*:

“¿y qué es lo que todo esto significa?” Significa que cada individuo en serena interioridad frente a Dios se humilla a sí mismo ante lo que significa en estricto sentido ser cristiano, es confesar honestamente frente a Dios donde él es así que aún pueda dignamente aceptar la gracia que es ofrecida a cada persona imperfecta –esto es, a cada uno. Y luego nada más; luego como para el resto, déjalo hacer su trabajo y regocíjate en ello, ama a su esposa y regocíjate en ella, alegremente cría a sus hijos, ama a sus seres queridos, regocíjate en la vida (...) en el lenguaje del amor, que es Cristo quien lo mantiene firme a él.⁶⁵⁹

La situación de contemporaneidad, como posibilidad del escándalo y conciencia de la no contemporaneidad inmediata, situación de fe o escándalo, como pasión, como resolución ante la duda del conocimiento histórico, es finalmente, creer en el amor de Dios por toda la eternidad en su devenir histórico. Y esto significa ser un tú, el amor no busca lo suyo y el amor es enfático en tú debes amar.

4.1 La situación de contemporaneidad como la tarea de amar al prójimo.

Si hemos dicho que la contemporaneidad es entonces una exigencia de ser, de existir, de renacer, de pensar, de comprender el instante, que es Dios como

⁶⁵⁸ Desde otra perspectiva en *La enfermedad mortal*, es la decisión entre estar o no desesperado. Por eso nos dice el seudónimo Anti-Climacus: “la eternidad te preguntará- como a cada uno de todos esos millones y millones de hombres- solamente por una cosa: si has vivido o no has vivido desesperado, y si desesperado, no supiste que lo eras, la eternidad (...) te conoce como eres conocido y te mantendrá bien sujeto, por tu mismo yo.” Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*. SV XI 141 [KW XIX 27-28] (55-56).

⁶⁵⁹ Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 64 [KW XX 67].

decisión eterna de amar en el tiempo, que es el movimiento del amor. Y si como hemos dicho, esa comprensión debe volverse acción de decisión, de fe, esa comprensión es un juicio, pero ese juicio es el juicio de uno mismo.

La acción exigida no es juzgar a otros, ser un vengador del bien, o explotar las fuentes del amor, sino ser amor, amar, porque el amor habita en nosotros, no para ser reconocido, sino para que la acción revele como fruto el amor que habita en nosotros. Pues, el fruto del amor es ser amante, pero solo puedo serlo en relación al instante, en contemporaneidad con el instante y esto significa que la tarea es fruto del don como dice en *Las obras del amor*: “Al igual que el lago tranquilo tiene su asentamiento profundo en el fontanal oculto que ningún ojo alcanzó a ver, así el amor de un ser humano se asienta todavía más profundamente en el amor de Dios. Si no hubiese manantial alguno en el fondo, si Dios no fuese amor, entonces tampoco existiría el pequeño lago ni el amor de un ser humano.”⁶⁶⁰

Y este amor se asienta en la intimidad de cada individuo de forma singular, por lo que conocerse a sí mismo, es conocer el amor de Dios en el que nos asentamos; elegirse a sí mismo, es elegir el don del amor de Dios que vive en nosotros, por el instante, en otras palabras, que esa síntesis que somos, la somos no como un yo autofundante, sino como un tú que se sabe fundado por una relación personal de amor que va más allá de las categorizaciones y se abraza en su devoción y se revela en su acción. Por eso nos dice en *Las obras del amor* que estas palabras

han sido dichas exhortativamente a cada uno en particular, a ti, mi querido oyente, y a mí (...) lo que significa: tú, que lees estas palabras del Evangelio, tú eres el árbol (...) el Evangelio no le habla a un ser humano acerca de otro ser humano, ni a ti, mi querido oyente, de mí, ni a mí de ti. No, cuando el Evangelio habla, habla a cada persona en particular; no habla acerca de nosotros, seres humanos, de ti y de mí, sino que nos habla a nosotros, seres humanos, a ti y a mí.⁶⁶¹

Este mandamiento del amor como lo expone Kierkegaard en *Las obras del amor*⁶⁶² es el fondo de lo que puede escandalizar, porque exige que se ponga en

⁶⁶⁰ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 13-14 [KW XVI 9-10] (26).

⁶⁶¹ *Idem*, SV IX 14 [KW XVI 18] (31-32).

⁶⁶² Hay que hacer notar que la forma de exposición es muy distinta a Anti-Climacus o a Johannes Climacus, aquí se presentan argumentos que deben meditarse en la interioridad de cada individuo y no argumentos, que pretenden desestabilizar o decir lo que algo es como tal. Por ello el texto

práctica por cada uno en particular y prueba a cada uno en particular, y exige suprimir toda diferencia o preferencia en el amor a otro por cada uno en particular.

Lo escandaloso no es que se dejen las preferencias, sino que en las preferencias se mantenga siempre el amor al prójimo como el amor a cada ser humano en su singularidad, en sí mismo, es decir como un hombre en vías de serlo, como un ser amado por Dios en sí mismo. Como dice Kierkegaard:

esto probablemente te chocará; ahora ya sabes muy bien que con lo cristiano aparecen siempre las señales del escándalo. Sin embargo, ¡Créelo! (...) no dejes de creerlo porque el mandamiento casi te llegue a escandalizar (...) ama a tu amada fiel y tiernamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo santificador del pacto de vuestra alianza con Dios; ama a tu amigo sincera y devotamente, pero deja que el amor al prójimo sea lo que aprendáis el uno del otro en la confianza con Dios de la amistad; Fíjate, la muerte suprime toda diversidad, pero la predilección se relaciona siempre con la diferencia, y sin embargo, el camino hacia la vida y hacia lo eterno pasa por la muerte y por la supresión de las diversidades; por eso solamente el amor al prójimo conduce de verdad a la vida.⁶⁶³

La idea central de ser contemporáneo con Cristo es asemejarse a Dios en todo momento, por lo que todo acto de amor será un amor auténtico en la medida en que este realizado en contemporaneidad, las relaciones auténticas entre los hombres no son de un yo a otro yo, lo cual sería el estadio estético, en el cual todo otro individuo es en función de las propias categorías de mi autorreflexión o mi autofundación racional.

Las relaciones auténticas no son tampoco solo el yo-tú, en el cual nos descubrimos en relación de alteridad con otro al cual todo nuestro yo se define en el descubrimiento de lo que el otro es en sí mismo, que sería el estadio ético.

La relación auténtica es el tú a tú, en el cual al amar a otro, sea por la preferencia que sea, lo amo al mismo tiempo y fundamentalmente como prójimo, es decir, creyendo que él y yo, somos o estamos en una relación personal con Dios de amor, por lo que amarlo como prójimo es amarlo como ese tú que es amado por Dios, no solo en lo que puedo entregarle o en lo que puede

empieza con la reflexión sobre el significado de tú debes amar, con énfasis en el tú. Nos restringiremos a exponer esta parte de *Las obras del amor* dentro de los límites y objetivos del presente trabajo, que es mostrar cómo la contemporaneidad y la situación de contemporaneidad significa constituirse en sí mismo como un tú frente a Dios en un acto de amor que es el acto existencial, dinámico, de la fe en la posibilidad del escándalo. Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 7-9 [KW XVI 3-4] (17-18).

⁶⁶³ *Idem*, SV IX 64 [KW XVI 62] (88).

convenirme, sino en lo que su trascendencia marca un límite a mi comprensión y lo amo en la fe que he elegido, en la que todo ser humano es amado por Dios, y en ese sentido lo trato en relación de apertura a todo lo amable que le sea posible. Pero esto no puede ser si uno mismo no ha hecho o no se ha puesto en la situación de contemporaneidad, en la posibilidad del escándalo, en donde se exige que ese amor, por el amor que se da, sea la entrega total de lo que me sostiene en el mundo para ser sostenido por el amor de Dios.

La tarea de este mandamiento de amor, que es el contenido de la fe, el contenido de esa elección de la fe, como el tú debes amar a tu prójimo como a ti mismo, el énfasis está en que si yo mismo no he devenido ese tú, es decir, no he renunciado por mi elección en la posibilidad del escándalo y en la pasión de la fe, a elegir la fe de que Dios me ha dado, reconociendo que no soy la verdad, y solo la verdad está en su haber devenido como un acto absoluto de amor y salvación. Es decir, en haber renunciado al yo entendido como autorrelación fundante por razón o por historia o por libertad, y dejarme fundar por el amor de Dios, la tarea no puede llevarse a cabo. La tarea se lleva a cabo cuando primeramente frente a frente con Dios se cree en su amor, y por eso puedo amar al otro en contemporaneidad con Cristo, es decir, como alguien en la misma tarea que yo, y colaborando en comunicación indirecta con el amor de Dios a otros. Por ello nos dice Kierkegaard:

lo mismo que la buena nueva del cristianismo está contenida en la doctrina del parentesco del ser humano con Dios, así su tarea es la semejanza del ser humano con Dios. Más Dios es amor, y por ello solamente podemos asemejarnos a Dios en el amar, así como también solamente, dicen las palabras de un apóstol, podremos ser 'colaboradores de Dios en el amor'.⁶⁶⁴

Ahora bien, lo que quiero mostrar en este último apartado es cómo esta tarea del amor es estrictamente personal e incommunicable, por lo que solo en esta tarea el individuo se realiza como singular y se relaciona a otros en su singularidad, la singularidad no es lo que puedo preferir de modo particular, si no el que es tan amado absolutamente por Dios como yo, su peculiaridad es ser espíritu. Por lo mismo esta tarea es un arte, como hemos indicado que se reduplica y se interioriza, no se reduce a una de sus múltiples expresiones o formas de ser en

⁶⁶⁴ *Idem*, SV IX 64-65 [KW XVI 62-63] (88-89).

tiempo y espacio, lo que se define es que el individuo en conciencia y elección sin mediación crea en el amor, y esto lo hace un tú. Por lo mismo lo pone siempre ante una apertura radical a las posibilidades por más que la realidad que le haya tocado vivir o hacer o heredar le haga absurdo toda posibilidad, esta es la lucha de la fe, como dice Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, la lucha por la posibilidad ahí donde parece que el mundo o el individuo por su decisión le han cerrado las puertas, y ahí donde aquel que se ha quedado en las posibilidades, se le exige dar el salto de creer, de decidirlo.

Y por eso es contemporaneidad en el tiempo actual, porque el amor al prójimo como no depende de ninguna mediación del mundo, de alguna preferencia específica sujeta a los cambios de opinión o percepciones o reflexiones del mundo, como no está sometido al cambio porque el prójimo siempre es aquel que frente a mí se presente por mí amor como un ser singular que es amado personalmente por Dios por toda la eternidad. Por eso el amigo puede cambiar, pero no cambia el que sea un prójimo, y para que siga siendo prójimo eso depende de que yo, que lo amo, lo siga amando como tal, es decir la tarea es la de creer en el amor, se es amante, pero no en función de algo, sino en relación con Dios que nos ama para toda la eternidad sin preferencia alguna; y en el mismo sentido se cree en cada otro como un prójimo y se le ama como Dios nos ha amado, es una tarea que por lo mismo al exterior de la percepción y del mundo puede parecer un escándalo, pues no se identifica con las categorías de lo general, sino en la relación personal de cada uno con Dios. Como dice Kierkegaard:

ya que el amado puede comportarse de tal modo contigo que lo hayas perdido, y tú puedes perder a un amigo, pero nunca puedes perder al prójimo, te haga lo que te haga. (...) pues no es el prójimo quien te retiene, sino que es tu amor el que retiene al prójimo (...) la muerte puede despojarte de un amigo, porque amando al amigo propiamente mantienes una unión con el amigo; pero amando al prójimo mantienes una unión con Dios, y así la muerte es incapaz de despojarte del prójimo.⁶⁶⁵

Por ello la tarea del amor no reside en qué se ama, sino cómo se ama, si este amor es de la calidad de la tarea exigida por la fe, luego entonces será el

⁶⁶⁵ *Idem*, SV IX 66-67 [KW XVI 65] (91).

momento en que el instante como absoluto tendrá presencia para el individuo y éste renacerá como singular pues como dice Kierkegaard en *Las obras del amor*:

¿qué es aquello que une lo temporal con la eternidad, qué otra cosa sino el amor, que cabalmente por eso existe antes que todo y permanecerá cuando todo haya pasado? Mas precisamente por que el amor es de esta manera el lazo de la eternidad, y cabalmente porque la temporalidad y la eternidad son heterogéneas, por eso a la sagacidad terrena de la temporalidad puede parecerle el amor una carga, y por lo mismo, en la temporalidad, puede parecerle al sensual un enorme alivio el arrojar de sí ese lazo de eternidad.⁶⁶⁶

El amor es el contenido de la tarea, es lo que vence al escándalo, es lo que le da sentido a cada forma de ser y de amar en el mundo, a cada preferencia; es la presencia de la eternidad en cada tiempo que se sucede, la pérdida de todo para serlo todo como singular debido al amor que me quiso devenir, ese salto cualitativo en el que dentro del tiempo la eternidad deviene y le da al tiempo toda su plenitud en el silencio y la paciencia de la espera.

Este amor al prójimo por ello es una forma de ser que depende y se conoce por el mismo amor. Es decir, si el que ama no es amor, si su acción no se reduplica, digamos, en su forma de ser, luego entonces no es amor al prójimo, no es el amor que se exige. El amor al prójimo no se determina por su objeto de amor y por ello no le es indiferente a ningún objeto de amor. Para decirlo de otro modo, si lo que amo es algo extraordinario, algo bello, algo placentero, no es el amor el que se hace patente, sino se hace patente lo extraordinario, lo bello y lo placentero, así como la ausencia de ello en mí. Por eso la pasión amorosa, para Kierkegaard está determinada siempre como un anhelo de posesión del objeto que no se posee.

Pero solo el amor al prójimo se determina por el amor mismo, porque precisamente

el prójimo no tiene ninguna de esas perfecciones que el amado, el amigo, el admirado o el cultivado, el poco frecuente y el extraordinario, tienen en tan alto grado (...) porque el prójimo es cada ser humano, incondicionalmente cada ser humano, entonces toda diversidad queda eliminada del objeto⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ *Idem*, SV IX 10-11 [KW XVI 6] (22-23).

⁶⁶⁷ *Idem*, SV IX 67-68 [KW XVI 66] (92-93).

De tal forma que el amor no se trata entonces de la posesión de la perfección que tiene el otro, como para Dios no se trata de amar en función de algún favorito porque a Dios le convenga, sino en función de ser amor por bien del amor, esto es, amar a cada ser humano hacia fuera, amándolo en particular, pero no particularmente⁶⁶⁸, es decir, en la posibilidad que tiene cada uno de ser sí mismo en su encuentro con el amor de Dios.

Entonces, si creo en Cristo, es porque creo que Dios me ama a mí particularmente, y esto implica, como hemos expuesto, que en posibilidad de escándalo he de creerlo. Creyéndolo estoy en disposición de dejar a un lado las categorías de lo mundano que me especifican ciertas preferencias y diferencias y me permiten que se revele la verdad en mi relación interior. Si creo en ello, soy un tú frente a Cristo, pero al mismo tiempo estoy creyendo que todo individuo lo es, o que todo individuo está llamado a serlo; por ello amar al prójimo como una determinación del amor y no del mundo, es cuando todo ser humano aparece ante mí como desnudo de mediaciones en su propia soledad frente a Dios, y por lo mismo amarlo, significa serle la ocasión de estar en situación de contemporaneidad. Sino, de otra forma, como dice Kierkegaard, Dios tendría preferencias en su amor, y en ese sentido no sería Dios, quien ama a todos en particular pero no por su particularidad. Y por ello, nos dice Anti-Climacus, que la alegría de Dios en el creyente, es como la alegría de un ser humano cuando se sabe comprendido.⁶⁶⁹

Este amor al prójimo es, como dice Kierkegaard, una determinación espiritual⁶⁷⁰ en el sentido de que exteriormente e inmediatamente no se puede ver a otro como prójimo, porque siempre se le ve en relación a un tiempo, espacio o circunstancia determinada o bajo alguna categoría que marca una diferencia o diversidad por la cual no puedo quererlo como prójimo. Esto es lo escandaloso y este es el sufrimiento de este amor que es la tarea de la contemporaneidad, donde el amor de Cristo es presente como lo que es, donde somos amados incondicionalmente y en la tarea de amar incondicionalmente. Por ello se repite de nuevo el acto de amor, donde cada ser humano es un prójimo, lo cual implica poder desnudarse y renunciar a toda determinación del mundo, y a su vez implica

⁶⁶⁸ Cfr. *Idem*, SV IX 68 [KW XVI 67] (93).

⁶⁶⁹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*. SV XII 76 [KW XX 78].

⁶⁷⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. SV IX 71-72 [KW XVI 70] (98).

quedarse en soledad sin ningún sostén específico o forma de evadir la responsabilidad ante el mandamiento de tú debes amar de tal forma, que solo se podrá realizar este amor, según Kierkegaard

cuando tu mente no se perturbe ni se distraiga contemplando el objeto de tu amor y la diversidad del objeto, entonces serás todo oídos para las palabras del mandamiento, como si única y exclusivamente te hablaran a ti, diciéndote que 'tú' has de amar al prójimo.⁶⁷¹

Es decir, en la posibilidad del escándalo, porque en ella no hay posibilidad de mediaciones o de preferencias o diversidades o de esquivar mi propia existencia y llamada a poner en práctica el amor con el que soy amado. Por eso solo se responde al amor al prójimo cuando sabemos que ese mandamiento se refiere a cada uno en particular y a una tarea en singular, que no soy yo quien la define o la fundamenta, pero si quien la realiza, y que su realización me hace semejante en segunda persona, como alguien que es interlocutor en un diálogo, con el amor de Dios. La unidad se da porque elijo en función de que se me habla, de que se me dice tú has de amar, y elijo amar como ese tú al que se le ha hablado y no siendo indiferente a la invitación, en ese momento es la pasión de la fe como elección y en esa elección es posible la presencia de otros como prójimos, es decir, como seres humanos incondicionalmente.

Por lo mismo este amor no puede ser inmediato, no se puede comunicar inmediatamente, porque dependería de las preferencias específicas y dependería de los méritos del objeto. La contemporaneidad con este amor no se da directamente porque no es en sí un objeto o algún tipo de objeto al que hay que amar, sino que es una forma de ser, en estricto sentido, como la forma de ser del amor de Dios a cada individuo, para ser en él y con él. Por eso su comunicación también será indirecta, por medio de la elección en la posibilidad del escándalo.

Lo cual nos lleva a decir que vivir este tipo de amor nos hace singulares, no solo porque se nos habla personalmente, sino porque nos pone en una situación en el mundo, como le pasa a Abraham, en el que parece no encajar o mediar con nada y se vuelve objeto de escándalo o de absurdo. Porque finalmente, para Kierkegaard la enseñanza del cristianismo, el significado de ser la unión de lo eterno y lo temporal, es que éste ha enseñado el parentesco que hay entre ser

⁶⁷¹ *Idem*, SV IX 69 [KW XVI 68] (95).

humano y ser humano porque cada individuo tiene idéntico⁶⁷² parentesco e igualdad con Dios en Cristo pero sin suprimir la diversidad de la vida terrena. De tal forma que la prueba sustancial es amar al prójimo como tal aquí en el mundo, lo eterno en lo temporal.

Mantener esa síntesis que se hace posible con la síntesis del mismo Dios en hombre particular en su encarnación en la forma de siervo e invitante. El ser cristiano, hacerse amante, contemporáneo con Cristo, amar al prójimo como ese tú, si bien significa algo espiritual en contradicción con la inmediatez, no se refiere a amar al hombre en su abstracción, sino en su particularidad específica amarlos en la síntesis de su eterna equidad y su temporal especificidad. Como dice Kierkegaard: “por el hecho de ser cristiano, no ha sido cesado de la diversidad; sino que vence la tentación de la diversidad cuando se hace cristiano.”⁶⁷³

Esto enfatiza de nuevo, que la elección de la contemporaneidad o en contemporaneidad que es el amor al prójimo se refiere a que el individuo actúe no según los designios de lo mundano, lo temporal o lo diverso, sino en función de su singularidad de ser amado por Dios al igual que a todo otro ser humano, desde el cual lo ve como absolutamente semejante. Las confusiones vienen cuando se quiere identificar este amor al prójimo, según Kierkegaard, con alguna de las diversidades mundanas, como por ejemplo la inferioridad o desventaja económica y luego entender el amor al prójimo solo como algo determinado en función de las necesidades de esa situación o circunstancia. O al contrario, identificar el amor al prójimo con la capacidad de hacer algo por el otro debido a la situación de privilegio o poder en el mundo, como si solo pudieran ser capaces de amar al prójimo o de ser cristianos los favorecidos en el mundo. En otras palabras, el amor al prójimo no hace partido con ninguna diversidad mundana y no es su intención cambiar las diversidades del mundo desde el mundo pues “la diversidad es como una enorme red en la que la temporalidad se conserva; las mallas de esta red son a su vez diferentes; un ser humano aparece más prendido y atado a la existencia que el otro.”⁶⁷⁴

⁶⁷² Cfr. *Idem*, SV IX 70-72 [KW XVI 69-70] (96-97).

⁶⁷³ *Idem*, SV IX 71 [KW XVI 70] (97).

⁶⁷⁴ *Idem*, SV IX 72 [KW XVI 71] (98).

Para Kierkegaard el ocuparse de estas diversidades no es responsabilidad del cristianismo⁶⁷⁵, sino de la mundanidad, por lo que la ocupación de hacer más equitativas las condiciones de la temporalidad es algo de la mundanidad y no del cristianismo. Porque reside en la convicción de que la igualdad está en función de alguna condición del mundo, temporal y específica, y precisamente lo que enseña el cristianismo es que esa igualdad no reside en ninguna condición, sino en Dios mismo y en el hecho mismo de devenir en Cristo, por lo tanto “enseña que cada uno ha de elevarse por encima de la diversidad terrena.”⁶⁷⁶

Lo cual al mismo tiempo nos dice que todo ser humano independientemente de sus condiciones está llamado a amar y ser amado, la capacidad de amar al prójimo no reside en las capacidades naturales o que adquirimos en la cultura, reside en estar en la posibilidad del escándalo ante la invitación de Cristo y elegirlo desde ahí por la fe como persona y personalmente, por encima de toda diversidad.

No se trata de que el poderoso baje de su encumbramiento, ni de que el inferior haya de elevarse, sino de que el poderoso debe elevarse por encima de la diferencia del encumbramiento y el mendigo de elevarse por encima de la diferencia de la inferioridad. Por eso el amor al prójimo está sometido siempre a este doble peligro: por un lado, que aquellos que se aferren a una diversidad específica exigirán de los que pertenecen a la misma diversidad a unirse con él y llamará traición todo intento de comunidad con otros, y por otro lado, al estar estos en otras diversidades temporales, malentenderán el hecho de que alguien quiera estar con ellos.⁶⁷⁷ Así,

quien quiera amar al prójimo, quien en consecuencia no se preocupe de lograr suprimir esta o aquella diversidad, ni de lograr mundanamente suprimir todas, sino de penetrar piadosamente su diversidad con la idea salvífica de la equidad cristiana (...) será fácilmente como una oveja entre lobos impetuosos.⁶⁷⁸

Esto nos expresa cómo la elección de sí mismo, como ese tú, no tiene que ver esencialmente con llevar a cabo ciertas obras en especial, o acciones en la mundanidad, haciendo ver cómo se suprimen las diversidades o haciendo notar

⁶⁷⁵ Cfr. *Idem*, SV IX 73 [KW XVI 72] (99).

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ Cfr. *Idem*, SV IX 73-74 [KW XVI 72-73] (100).

⁶⁷⁸ *Idem*, SV IX 74 [KW XVI 73] (100).

su altruismo. Sino que es una tarea estrictamente personal, en la interioridad, en comunidad, en silencio con los demás, dentro de la diversidad mundana y temporal, pero sin tomar partido en esa diversidad.

Ese tú en el que nos configuramos no se trata de alguna especialidad extraordinaria en el mundo por la cual se nos distinga, la singularidad, la unicidad no tiene que ver con esto, sino con saberse amado por Dios sin ninguna condición al igual que todo otro ser humano. Por eso nos dice Kierkegaard: “lo inhumano y lo anticristiano no radican en la manera de hacerlo, sino en la pretensión de negar para uno mismo el parentesco con todos los seres humanos, incondicionalmente con cada ser humano.”⁶⁷⁹

Esto significa que tan inhumano y cristiano es dejar de amar al prójimo por pretexto de la miseria, como por la distinción, el confort o el privilegio. Lo mismo que aquél que quiere ser como todo el mundo en la indiferencia del prójimo como tal. Porque el saberse y saber del prójimo tiene que ver con reconocerse como esa persona singular a la que se le habla y se le exige la tarea de amar. Lo mismo si se cree que la pertenencia dentro de la cristiandad a ciertos grupos que dicen tener la recta doctrina, que si se pertenece a una secta, cualquiera de ellas mancilla el amor al prójimo y aniquila a la persona.

Esto también nos muestra como en Kierkegaard el individuo singular no es ningún ser extraordinario en sus habilidades o capacidades, y tampoco es un individualista y solipsista, sino que es siempre un tú que se relaciona con la comunidad de los otros en el amor. Por eso la igualdad entre seres humanos no se da por las pretendidas poses de vestirse, comportarse o vivir en los mismos lugares que otros seres humanos, sino en amarlos como susceptibles de amor y realización de un bien, sin pretender falsamente igualarse en las condiciones.

El amor al prójimo finalmente es una batalla contra uno mismo, no contra el mundo o contra otros, sino contra la propia tentación de permanecer en la propia diversidad o en la soberbia seguridad de estar en la verdad, por ello la venida de Cristo en su forma escandaliza, porque saca de todo sostén a los individuos y no les permite escudarse en su diversidad mundana.

Quedarse en la comprensión de la tarea del amor o del prójimo desde alguna forma de la diversidad mundana, sea lo que Kierkegaard llama la corrupción

⁶⁷⁹ *Idem*, SV IX 75 [KW XVI 74] (101).

aristocrática o la corrupción de la inferioridad, son dos formas de comprenderlo a distancia, es decir, sin reduplicarlo, interiorizarlo y llevarlo a cabo. Este saber a distancia, es un comprender no contemporáneo, precisamente porque no es presente al individuo de tal forma que tenga que llevarlo a la acción; en cambio el saber de cerca es la comprensión por la elección en la acción que exige la reduplicación del amor y el salto cualitativo en la posibilidad del escándalo.

Saber a distancia es saber sin Dios, saber de cerca es saber y comprenderse en Dios, uno sin fe el otro con fe, en uno impersonal en el otro implicado como un tú al que se le exige una respuesta de amor, al que se le habla y se le indica con el amor

una cosa es dejar combatir idea contra idea, una cosa es esgrimir y vencer en una disputa verbal, y otra cosa muy distinta es vencer en la propia mente cuando se esgrime en la realidad de la vida; pues por mucho que una de las ideas se acerque combativa a más no poder a la otra, por más que en una disputa verbal uno de los oponentes se acerque al otro, sin embargo toda esta lucha tiene lugar a distancia y como en el aire. (...) a qué distancia se encuentra lo que él comprende de lo que él hace, cuál es la distancia entre su comprender y su obrar (...) lo que establece diferencias es que lo comprendamos a distancia, sin ponerlo en práctica, o de cerca, de modo que lo pongamos en práctica.⁶⁸⁰

La pregunta fundamental que está implícita en el mandamiento del amor, ¿qué haces tú al comprender que debes amar a tú prójimo? Es la pregunta sobre el comprender de cerca. Este comprender de cerca es precisamente la contemporaneidad que requiere de reduplicación y la revelación de la verdad en el acto de la elección de amar o no al prójimo, en donde se hace patente si se ama o no a Dios, y por lo tanto si se ama uno a sí mismo o no, si se es o no se es, si es a distancia o se es de cerca, la existencia es un comprender de cerca y no a distancia.

El prójimo es con quien nos topamos todo el tiempo de forma incondicional y de forma presente, luego entonces, una comprensión a distancia del prójimo, protegido en la diversidad del mundo, es un atentado contra la propia humanidad, un distanciarse de lo que somos, existencialmente hablando, y al mismo tiempo de Dios, por lo tanto es inhumano y anticristiano.

⁶⁸⁰ *Idem*, SV IX 78-79 [KW XVI 78] (105-106).

A distancia el prójimo es una sombra que por la vía de la imaginación pasa por todo el pensamiento humano (...) A distancia cualquiera conoce al prójimo, y sin embargo es imposible ver al prójimo a distancia; si tú no lo ves tan cerca que, incondicionalmente y delante de Dios, lo veas en cada ser humano, entonces no lo ves en absoluto.⁶⁸¹

La tarea de amar al prójimo es la tarea de la síntesis entre eternidad y temporalidad, entendida como prójimo y diversidad, quedarse solo en el prójimo es ver a un ser humano en abstracto y a distancia, verlo desde la diversidad es quedarse en las determinaciones y la distancia de la temporalidad. La síntesis reside en que por creer en el amor de Dios, que es la eternidad en el tiempo por Cristo, podemos ver de cerca en su propia diversidad a cada uno como prójimo. Por lo tanto, por encima de nuestra propia diversidad y sin querer cambiar la diversidad de otros, amar al prójimo significa poder existir por igual para cada ser humano incondicionalmente, todo ser humano es un prójimo en el momento de su presencia y en esa cercanía es presente Cristo. Por ello nos dice Kierkegaard:

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 asignado. Es soberbia y presunción querer existir única y manifiestamente para otros seres humanos según la preeminencia de la propia diversidad terrena; pero la invención sagaz de no querer en absoluto existir para otros, con el fin de gozar secretamente en unión con sus iguales las ventajas de la diversidad propia, es soberbia cobarde.⁶⁸²

En esta síntesis hay verdadera singularidad porque no se existe en función de algún partido o de alguna preferencia específica dada en la inmediatez, sino que se existe por igual para todo ser humano y con todo ser humano, una relación de espíritu a espíritu. No significa que una persona no quiera hacer algo por mejorar sus condiciones en el mundo, lo que significa es que el amor al prójimo y existir como prójimo para otros no depende y no se reduce al trabajo por la igualdad de las diversidades o por medio de ellas, sino que en su diversidad y sin querer la de otro o cambiársela, lo ama por igual como a cualquier otro ser humano.

La presencia del prójimo significa que se le ama como prójimo, por lo que es la presencia del amor de Dios por Cristo, y en ese sentido hay contemporaneidad, pero como tal la contemporaneidad no se mide ni se sabe por los hechos

⁶⁸¹ *Idem*, SV IX 80 [KW XVI 79-80] (107).

⁶⁸² *Idem*, SV IX 83 [KW XVI 83-84] (111-112).

exteriores o por ciertos actos, sino solo por el testimonio personal del fruto del amor que es necesitar amar a todo ser humano por igual.

Kierkegaard hace así una analogía con el teatro para explicar de mejor manera lo que ha venido exponiendo. La diversidad, que es la marca de la temporalidad en la que cada hombre va creciendo⁶⁸³, es como los trajes de los actores o los papeles que éstos deben representar en el espectáculo. Cada rol o cada traje que lleva un actor lo determina dentro del tiempo de duración de la obra que es momentáneo y específico para un tiempo y espacio, lo mismo que la diversidad en cada ser humano. Es decir, la diversidad tiene valor solo para ese contexto relativo, como el papel o el traje solo lo tienen para ese espectáculo determinado. Esto es como cuando una persona que debe comportarse como el director de una empresa, llegando a la empresa, su profesión, sus roles lo hacen diverso y específico de otros seres humanos, incluso lo pueden hacer destacar como extraordinario. Pero, de la misma forma que un actor fuera de su rol en la obra o del traje, solo es un actor, el profesionista o director de empresa al salir de su trabajo o cuando éste se termine, es solo un ser humano. Ni uno es esencialmente ninguno de sus papeles o trajes, como el otro no es esencialmente ni su profesión ni su puesto, al fin y al cabo son solo seres humanos.⁶⁸⁴

Por lo mismo, de la misma forma que un actor ya no sabría quién es él si su papel o el traje que llevará se le atara tanto que le impidiera ver su semejanza con los otros como actores, ganándolo para el espectáculo pero perdiéndose a sí mismo para siempre. Así mismo, el profesionista o el director que su puesto o rol se le pegarán tanto que le impidieran ver su semejanza con otros como seres humanos, lo perderíamos para la humanidad ganándolo para la empresa o la profesión. En ambos casos su realidad esencial es reducida a lo que los hace diversos.

Del mismo modo un ser humano que se atara tanto a la determinación de la marca temporal que es su diversidad, se privaría de sí mismo y de su relación de semejanza con los seres humanos y finalmente con Dios. Como dice Kierkegaard, ser cristiano no significa quitar las diversidades, sino dejarlas

⁶⁸³ Cfr. *Idem*, SV IX 87, 88 [KW XVI 88, 89] (116,117). La diversidad como hemos venido indicando está asociada para Kierkegaard precisamente con lo diverso, lo vario, lo diferente, lo específico de cada tiempo y espacio.

⁶⁸⁴ Cfr. *Idem*, SV IX 86 [KW XVI 87] (115).

sueñas⁶⁸⁵ de tal forma que se vislumbre la semejanza, la marca de lo eterno o la eternidad en cada ser humano que es ser un prójimo. “la diversidad es lo perturbador de la temporalidad, lo que marca a cada ser humano de manera diferente; pero el prójimo es la marca de la eternidad en cada ser humano.”⁶⁸⁶

La tarea de amar al prójimo, este llegar a ser un tú, renunciando al yo, o más bien dicho, el verdadero yo, el yo propio y auténtico⁶⁸⁷, no el trascendental, es este tú que elegimos como la eterna igualdad entre los hombres por el amor de Dios, es la tarea de nuevo del movimiento existencial de renunciar a todas las exigencias de la vida, del poder, de la gloria, de la percepción, de la sensualidad, del honor, de la amistad y de la pasión amorosa inclusive, “para comprender la enorme exigencia que Dios y la eternidad tienen sobre uno mismo. Todo el que quiera aceptar esta comprensión está amando al prójimo.”⁶⁸⁸

La situación de contemporaneidad, tiene entonces que ver directamente con este momento en el que desde la diversidad y la temporalidad nos damos cuenta de la exigencia y eso escandaliza, o nos pone en contradicción o en situación de renuncia a las exigencias del tiempo, de lo temporal y lo momentáneo, para ponernos frente a frente con la posibilidad de elegir o no amar al otro como prójimo, y en esa exigencia es la presencia cercana de Dios por Cristo, con el mandato del amor, tú has de amar a tú prójimo, y con la pregunta y si lo has comprendido, tú que estás haciendo.

Toda comprensión en contemporaneidad por ello exige una puesta en práctica, que significa comprender de cerca el amor al prójimo en el mismo acto de amarlo como tal y así amarnos a nosotros mismos, y amar a Dios como fondo de este amor. Este momento es el de ser un tú, como dice Kierkegaard:

⁶⁸⁵ Cfr. *Idem*, SV IX 87 [KW XVI 88] (116).

⁶⁸⁶ *Idem*, SV IX 88 [KW XVI 89] (117).

⁶⁸⁷ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, SV IV 347-348 [KW VIII 78-79] (146-147). Como nos dice en “El equilibrio entre lo estético y lo ético” este yo propio es un “sí mismo” concreto, que propiamente constituye lo que es el individuo singular y no debe confundírsele con una categoría abstracta: “El individuo tiene su teleología en sí mismo, tiene teleología interna, es él mismo su teleología; su ‘sí mismo’ es entonces el fin al que aspira. Pero ese sí mismo suyo no es una abstracción, es absolutamente concreto. Al moverse hacia sí mismo, no puede relacionarse de manera negativa con su entorno, pues entonces su sí mismo sería y llegaría a ser una abstracción; es preciso que su sí mismo se abra en pos de su concreción total, pero esa concreción involucra también aquellos factores orientados a intervenir de modo efectivo en el mundo. Así, pues, el suyo es un movimiento a partir de sí mismo hacia sí mismo a través del mundo.” Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. SV II 246 [KW IV 274] (244-245).

⁶⁸⁸ Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, SV IX 88-89 [KW XVI 90] (118).

la señal de la infancia está en el decir: para mí, a mí, a mí; la señal de la juventud está en el decir: yo y yo y yo; la señal de la madurez y de la consagración de lo eterno consiste en que se quiera comprender que este yo no significa nada mientras no se convierta en el tú a quien la eternidad habla sin cesar diciéndole: tú has de, tú has de, tú has de. La juventud pretende ser el único yo en el mundo entero; la madurez consiste en comprender este tú acerca de uno mismo, aunque no haya sido dicho a ningún otro ser humano. Tú has de, tú has de amar al prójimo. Oh, mi querido oyente, no es de ti de quien yo hablo, es a mí al que la eternidad dice: tú has de.⁶⁸⁹

En este elocuente texto Kierkegaard nos expresa, paralelamente, que su escritura pretende comunicarnos lo que significa amar al prójimo, lo que él hace, con el texto y la lectura es un acto de amor al prójimo, el mismo acto de leer y de escribir es lo que le exige el amor al prójimo a cada lector por igual y existir por cada uno como ser humano. En esta comunicación indirecta donde el “tú has” tiene que ver con elegir lo que se nos exige como seres amados en la igualdad eterna de los hombres que nos hace prójimos, el amor de Dios.

Esta exigencia de ser un tú, es una exigencia del instante en el instante, es decir, que en el momento en que el amor se presenta como decía Anti-Climacus en el tiempo presente, en ese tiempo que indica a cada uno y le habla a cada uno, es presente por exigir la acción en ese instante mismo, de tal forma que no haya tiempo ni reflexión ni mediación que lo justifique o lo evada o lo deje en el suspenso de la posibilidad; por ello es la contemporaneidad, el instante del amor al prójimo, el tú que se entrega de forma completa por amor al amor de otro como prójimo y la situación de contemporaneidad donde soy consciente de este “tú has” de, como dice Kierkegaard:

la vida de un ser humano comienza con la alucinación de creer que delante de él y a distancia se encuentra un tiempo muy largo y todo un mundo, y así comienza con esa quimera temeraria de que cuenta con mucho tiempo para tantas exigencias como tiene; (...) mas cuando el ser humano, en el cambio infinito, descubre lo eterno tan estrechamente cercano (como que es él mismo y cualquier otro ser humano inmediato) que no hay ni siquiera ni una sola escapatoria, ni una sola disculpa, ni un instante de distancia que lo separe de lo que *él ha de hacer* en ese preciso instante, en ese segundo y en ese sagrado instante, entonces se está haciendo un cristiano.⁶⁹⁰

El amor al prójimo es la contemporaneidad, la comprensión cercana y no a distancia. Pero este amor al prójimo no se da en sí mismo, sino por la fe. La fe es

⁶⁸⁹ *Idem*, SV IX 89 [KW XVI 90] (118).

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

la elección del amor como entrega sacrificada y que es al mismo tiempo condición de comprensión dada por el mismo amor, Dios encarnado, y acto de libertad por el que en ese momento se sabe que no ha sido amor, sino solo posesión, y cuyo objeto no ha sido el amor sino solo su propia configuración. Por eso esta elección de la fe por amor y en el amor y siendo amor, es toda elevación y renuncia a la actualidad de las determinaciones de la temporalidad como diversidad, y a las determinaciones relativas del mundo como tuyo y mío, y entregarse al amor del prójimo sin buscar lo suyo, eliminando las diferencias entre lo tuyo y lo mío, y buscando siempre el amor de la peculiaridad del otro.

4.2 La contemporaneidad con el instante como la transformación del yo en tú por el amor al prójimo.

Es la contemporaneidad con el instante donde somos semejantes a Dios como lo que es, amor, la exigencia de la fe es el amor, por ello la transformación que se exige del individuo, para que nazca como singular es la que lo hace amar el amor, es decir a Dios. Esta transformación es lo que Kierkegaard explica de muchas formas en *Las obras del amor*. Para el objetivo del presente trabajo que es mostrar la constitución del singular como tú en el amor al prójimo, como esa transformación de la contemporaneidad, nos centraremos solo en el texto sobre “El amor no busca lo suyo”, así lo dice Kierkegaard:

el amor es un cambio, el más extraño de todos, si bien el más deseable, y precisamente solemos decir, en un sentido excelente, que alguien que es presa del amor se transforma, o que es transformado; el amor es una revolución, la más profunda de todas, si bien ¡la más bienaventurada!⁶⁹¹

Esta transformación del amor, es el amor que ama al otro como prójimo, pero este amor es en sí mismo un ofrecerse de forma completa a amar la peculiaridad del otro y haciendo ver como si esto fuera propiedad del otro. Es decir, en este amor yo mismo llego a ser de verdad el que soy, como el amado por Dios a través de la tarea de ayudar a otro a que se ame a sí mismo, como amado por Dios, de tal forma que en el amor de uno y de otro, no hay ningún objeto de amor, sino el amor mismo que lo es todo y que es Dios en su amor como Cristo:

⁶⁹¹ *Idem*, SV IX 253-254 [KW XVI 265] (321).

¿acaso no era Cristo amor? Pues, sin duda, vino al mundo para convertirse en el modelo, para atraer a los hombres hacia sí, de suerte que se asemejaran a él, llegando de verdad a ser los suyos (...) que pudieran ser semejantes a él en lo que le es propio, en la entrega sacrificada.(...) ya que el único objeto verdadero para el amor de un ser humano es el amor, es decir, Dios, que por eso mismo no constituye en sentido profundo ningún objeto, ya que él es el amor mismo.⁶⁹²

De tal forma que nos hace libres de toda determinación del mundo, por lo que queda abolida toda forma de entender el amor como algo mío o como algo tuyo, esta es la primera transformación del amor que en su entrega se eliminan las determinaciones posesivas, pues “el amor es cabalmente entrega; y buscando amor ella es a su vez amor y el amor supremo.”⁶⁹³

El prójimo es la expresión de que el otro individuo es tan eternamente igual ante Dios que yo, es decir que ha sido tan amado por Dios como yo, y esta es su peculiaridad y singularidad; por ello el amor es amar a otro como prójimo, es amarlo según su peculiaridad, esta es la segunda transformación del amor. Y finalmente, el amor debe hacer que el otro se ame como amado por Dios sin dependencia de quien lo ha amado, sino en libertad y singularidad con Dios mismo. De tal forma, que la contemporaneidad como amor al prójimo, que es un amor sacrificado y de entrega lleva acabo tres transformaciones, por las cuales el individuo mismo es él verdaderamente: primero, la eliminación de las determinaciones posesivas del amor, segundo el amor al otro en su peculiaridad y tercero, el amor al otro de tal forma que el otro ame en independencia y libertad. Estas tres transformaciones es lo que significa que el amor no busca lo suyo, ni como algo posesivo, ni como su propia peculiaridad, ni como su propio bien, y sin embargo por ello logra los tres, el amor mismo. Siendo que “el yo ya no es lo primero para sí mismo, sino el tú.”⁶⁹⁴

Veamos en detalle estas tres transformaciones de las que nos habla Kierkegaard, en las que ser un tú tiene como diferencia de ser un yo, en que éste es auto fundado en su propia relación, el tú es una apertura de la autorrelación para relacionarse en función de lo que lo interpela, como segunda persona derivada del diálogo, ser un tú implica esa radical apertura en la que quien me interpela, con el amor, con el “tú has de”, con la encarnación, abre la comprensión

⁶⁹² *Idem*, SV IX 252, 253 [KW XVI 264,265] (319-320).

⁶⁹³ *Idem*, SV IX 252 [KW XVI 264] (319).

⁶⁹⁴ *Idem*, SV IX 255 [KW XVI 267] (322).

de mí mismo en el amor a otro no en función del yo, sino en función de ese diálogo, de tal forma que el otro se vea como un tú y la relación de prójimo a prójimo sea de tú a tú, llegar a esto es la primera transformación del amor, que es la eliminación de las determinaciones posesivas del mío y el tuyo.

Las distinciones entre mío y tuyo surgen de las diferencias entre lo propio de ser un yo y un tú, por lo cual se oponen en razón de su propiedad. La revolución del amor para Kierkegaard tendrá que ver con remover y aniquilar estos posesivos, sin eliminar el yo y el tú.⁶⁹⁵ Al ser relaciones de oposición quiere decir que solo existen mientras el otro exista, de esta forma la única forma de aniquilar esta oposición es eliminar la oposición misma, lo propio mismo, de tal forma que la relación entre yo y tú no sea una de oposición sino de mutua igualdad.

4.2.1 La eliminación de las determinaciones posesivas del amor mutuo en la amistad y la pasión amorosa.

Kierkegaard analiza primero la amistad y la pasión amorosa, como esas formas donde parece que lo mío y lo tuyo se eliminan por el amor mutuo, sin embargo son para él formas imperfectas de esta eliminación, por lo que no son aun la revolución profunda del amor al prójimo que se exige, pues en ellas reside un propio común en el intercambio mutuo entre lo mío y lo tuyo, de tal forma que la comunidad formada es: “el amor de sí ennoblecido y ampliado.”⁶⁹⁶

Lo que sucede en la amistad y la pasión amorosa es que efectivamente: “el enamorado se siente fuera de sí, fuera de lo propio y como arrebatado en la vivificadora confusión en que para él y el amado, para él y el amigo, ya no exista ninguna diferencia entre mío y tuyo.”⁶⁹⁷ Pero en esta mutua conversión aún existe un mío y un tuyo, no el mío relativo al amor de sí inmediato, sino relativo ahora al mío y tuyo que es común. Es decir, en la comunidad aún existe algo que se considera como propio por los dos amantes o los miembros de la amistad, que es como un amor de sí pero ampliado en cuanto partícipes de la comunidad, por lo que en el fondo no se ha eliminado la oposición, solo se ha intercambiado de un

⁶⁹⁵ Cfr. *Idem*, SV IX 254-255 [KW XVI 265-266] (321).

⁶⁹⁶ *Idem*, SV IX 254 [KW XVI 267] (322).

⁶⁹⁷ *Idem*, SV IX 254 [KW XVI 266] (321).

propio relativo al individuo a uno relativo a lo común, pero este común no es aún la aniquilación de todo mío o tuyo.⁶⁹⁸

En este intercambio de mío a tuyo y de tuyo a mío, se vuelve de nuevo que lo tuyo se hace un mío y lo mío se hace un tuyo, es decir, se mantiene la oposición fundamental, no hay por tanto una entrega total de amor por el amor mismo, no hay una verdadera salida de sí completa del individuo, sino un mantenerse en su propiedad sea la original, sea la común o la intercambiada.

Para Kierkegaard la aniquilación de esta oposición sería eliminar la propia dialéctica, eliminando la propiedad, “solamente subsisten el uno en y con el otro; por esta razón, elimina completamente una de las distinciones y también la otra se extinguirá por completo.”⁶⁹⁹ Esto puede ocurrir de dos formas: eliminar todo tuyo para que todo sea mío o eliminar todo mío para que todo sea tuyo; el primero nos da al criminal y el segundo nos da el amor auténtico, sin embargo por la misma dialéctica el criminal se queda sin ningún mío y el amor auténtico se queda con todo es suyo.

El criminal se define precisamente porque no ve ninguna diferencia entre su mío y lo tuyo, es decir, quiere que todo lo tuyo sea suyo, su mío se convierte en un tuyo robado y en este sentido elimina el tuyo por completo, pero por lo mismo todo su mío que es robado no es suyo en realidad y así el criminal no tiene ningún suyo, ningún mío, esta es su maldición que su mío se extinga precisamente por querer serlo todo.⁷⁰⁰ Al contrario, el amor que se entrega completamente al otro, en el cual no hay nada suyo, nada que diga mío, sino que todo suyo es tuyo, se extingue la oposición y entonces en realidad todo es suyo, todo es mío. Pues cuando todo mío se ha hecho tuyo incondicionalmente entonces

⁶⁹⁸ Hay que aclarar aquí que no por esto se le resta belleza y valor a la amistad y la pasión amorosa como bien dice Kierkegaard: “no puede negarse que la pasión amorosa sea la dicha más bella de la vida y la amistad el mayor bien temporal.” *Idem*, SV IX 255 [KW XVI 267] (322). Sino que la exigencia de amar al prójimo como amor entregado y sacrificado, abnegado de sí, implica una transformación desde el fundamento de donde se ama. En principio se ama desde lo propio y para ser lo propio, pero en este sentido es estar sin el amor de Dios y por tanto sin amor en su totalidad. Por ello esta revolución lo que exige es que se elimine la apropiación misma, porque en realidad lo propio de cada uno es ser amado por Dios en su acto de existir, por ello el amor al prójimo es al mismo tiempo un aniquilar el egoísmo específico, la fundamentación del propio yo, por fundamentarse en el amor de su existir, una verdadera existencia, ser desde el otro y no desde sí, y en este sentido ser verdaderamente uno mismo. Y por lo mismo es un amor que realiza la síntesis de eternidad y temporalidad en el instante.

⁶⁹⁹ *Idem*, SV IX 255 [KW XVI 267] (323).

⁷⁰⁰ *Cfr. Ibidem*.

acontece lo prodigioso, que constituye la bendición del cielo sobre el amor de la abnegación, de que en el sentido enigmático de la bienaventuranza todo se convierta en suyo, suyo, de aquel que no tenía absolutamente ningún mío, aquel que en la abnegación convirtió todo lo suyo en tuyo. Porque Dios es todo y el amor de la abnegación, precisamente no teniendo ningún mío, ganó a Dios y lo ganó todo.⁷⁰¹

Esto quiere decir que la conservación de las diferencias entre mío y tuyo, como lo es en la pasión amorosa y la amistad, es una conservación de lo anímico, es decir del estado en el que en la temporalidad y la diversidad me encuentro en el mundo, y en cambio el otro es el amor espiritual, que tiene el coraje de amar fuera de toda diversidad o estado anímico, y en ese sentido hay prójimo, en relación con el cual no hay ningún mío. Al mismo tiempo lo soy todo porque soy amor verdadero, no el amor a un objeto o a una propiedad en sí, sino que me asemejo en el amor de Cristo y por lo tanto a lo que ha llamado a cada individuo a ser semejantes en el amor.

La negación de lo tuyo y lo mío como posesión, eliminando la propiedad, como amor al prójimo, esto es como un ofrecerse en el amor sacrificado, es eliminar la determinación de mi yo relativo al mundo o a la diversidad o algún interés; lo cual me pone en situación de escándalo, en el que el amor es por amor mismo y en ese mismo se recibe a Dios, como nos dice Kierkegaard:

ninguna ingratitud, ninguna falta de estima, ningún sacrificio no apreciado, ninguna burla en agradecimiento, nada, ni lo presente ni lo futuro, serán capaces, más pronto o más tarde, de hacerle comprender que posee algún "mío", o de poner de manifiesto que él, solo por un instante, había olvidado la diferencia de mío y tuyo; ya que él ha olvidado eternamente esta diferencia y se ha entendido eternamente en el amar sacrificándose, se ha entendido en el ofrecerse.⁷⁰²

Por tanto, ser un tú es comprenderse en este ofrecerse, en las determinaciones de lo mío no hay comprensión de sí, porque no hay relación con el amor y su fuente, la comprensión de sí se da por vías de perder completamente el mundo y realizar el salto cualitativo de la fe, en el cual tenemos una nueva condición de comprensión que es Cristo mismo.

Entonces amar al prójimo, ser un tú, significa no buscar lo suyo en el sentido de no buscar imponer o mantenerse en el estado que la diversidad temporal o

⁷⁰¹ *Idem*, SV IX 256 [KW XVI 268] (323).

⁷⁰² *Idem*, SV IX 257 [KW XVI 269] (325).

anímica nos ha asignado, sino salir de ella ante la interpelación de Dios que llama de forma personal y particular a verse y conocerse y comprenderse persona a persona, y ser de esta forma un individuo singular, pues

el acento recae en este 'ante Dios', ya que él constituye el origen y la fuente de toda peculiaridad. Por eso, quien se haya arriesgado en esta hazaña posee peculiaridad, ha llegado a tener conocimiento de lo que Dios ya le había dado; y cree, exactamente en el mismo sentido, en la peculiaridad de cada cual.⁷⁰³

4.2.2 El amor al prójimo en su propia peculiaridad y singularidad.

La segunda forma en que se da esta transformación es en que el amar al prójimo implica amar al otro en su propia peculiaridad y no desde sí mismo, pero para hacerlo debo creer primero en mi propia peculiaridad o singularidad que está constituida por ser criatura de Dios por amor pues "la peculiaridad no es mía, sino un don de Dios, por el cual me da el ser, y que Dios da por supuesto a todos, y lo da para que lo sean."⁷⁰⁴ Es decir, amar al otro en su propia peculiaridad es amarlo como "don" de Dios, así como amarse a sí mismo es amarse como "dado" de Dios, amarse a sí mismo y amar al otro como prójimo, es amarlos no en lo que tenemos de nuestro por el tiempo específico que nos tocó vivir, sino por lo común de que hemos existido por el mismo amor de forma personal, amar al otro de forma personal es amarlo no en relación y relativo a mis propias determinaciones, sino en función del mismo amor que Dios le tiene.

El amor no auténtico es tanto el imperioso y despótico, como el mezquino, quienes como seres fingidos, creen poder amar al otro solo en la medida en que cada uno se configure a su propia modalidad, recortado a su patrón, de tal forma que el imperioso no ama al otro en su peculiaridad, sino en lo que ha figurado para sí.⁷⁰⁵

El mezquino sea por envidia o sea por cobardía, es una invención de la propia criatura que no puede soportar este ante Dios, aferrándose a una figura que ha inventado de sí mismo, sin reconocer su propia peculiaridad o la de otros, que es amado por Dios y por ello se le exige que lo sea⁷⁰⁶. El mezquino es como el narcisista o el que desde la envidia de su inferioridad no puede comprender nada

⁷⁰³ *Idem*, SV IX 259 [KW XVI 271] (327).

⁷⁰⁴ *Idem*, SV IX 259 [KW XVI 271] (327-328).

⁷⁰⁵ *Cfr. Idem*, SV IX 258 [KW XVI 270] (326).

⁷⁰⁶ *Cfr. Idem*, SV IX 260 [KW XVI 272] (328).

como él mismo lo ha inventado, por lo que la peculiaridad de otro siempre será una refutación de sí mismo y por ello una amenaza, sintiendo una inquietante angustia para eliminarla. Tan es así, que cree que Dios se pone de su lado contra las peculiaridades de los otros, lo cual significa que no se ve a sí mismo ante Dios, sino que ve a Dios ante sí, cayendo en la contradicción absoluta de que si pedirle a Dios que elimine a los otros y al mismo tiempo que perdone todos mis pecados.⁷⁰⁷

Entonces la singularidad o peculiaridad de cada ser humano no es alguna cualidad extraordinaria o alguna relación específica en el tiempo con el mundo. La peculiaridad no es un estilo o un talento específico, la peculiaridad es que cada uno es o existe por el mismo amor absoluto de forma personal y particular. Por tanto, amar al prójimo no es amarlo en sus cualidades particulares, sino en el fondo de su singularidad que es ser por amor tan absoluto como lo soy yo mismo. Creer en Cristo es al mismo tiempo creer en el prójimo y amar a Cristo es al mismo tiempo amar al otro individuo como prójimo, es decir en su propia singularidad, en su ser ante Dios.

De tal forma que este amor no es una relación de yo-yo, donde el otro es todo la configuración de mí mismo, no es una relación yo-tú, donde siempre habrá la diferencia de oposición de lo mío y lo tuyo, sino es una relación tú a tú, en donde cada uno es ante Dios y ama al otro como un ser ante Dios, en la propia singularidad de que cada uno es amado personalmente, y esto es el prójimo, pero para ello se requiere elegir y sacrificar precisamente todo lo que detiene este amor del otro en su peculiaridad.

Lo que en su grado más alto lleva a Kierkegaard a plantear de nuevo cómo, ni en la pasión amorosa, ni en la amistad, se da este sacrificio e incluso que este amor a veces exige la renuncia a la amistad y la pasión amorosa, no en cuanto tales, sino en cuanto se conservan no en la peculiaridad del otro como ante Dios y amado por él, sino en cuanto se conservan en el yo y tú mutuos o en el intercambio, este amor puede implicar renunciar al intercambio o al yo ampliado:

la pasión amorosa y la amistad tienen un límite: pueden renunciar a todo por la peculiaridad del otro, excepto a sí mismos, pasión amorosa y amistad, por la peculiaridad del otro. ¡Supón ahora que la peculiaridad del otro exigiera precisamente este sacrificio! Supón que el amante viera, rebotando de gozo,

⁷⁰⁷ Cfr. *Idem*, SV IX 260 [KW XVI 273] (329).

que era amado; pero que además viera que esto resultaba pernicioso en extremo para la peculiaridad del amado, que iba a deformarlo, por mucho que él lo deseara. (...) en cambio, el amor auténtico, el amor sacrificado, que ama a cada ser humano según la peculiaridad de este, está dispuesto a hacer cualquier sacrificio, pues no busca lo suyo.⁷⁰⁸

No es que no haya pasión amorosa o amistad, sino que éstas en sí mismas no pueden llevar a cabo este sacrificio puesto que implicaría la renuncia de un propio específico y comunitario, el salto se da por cada individuo en particular más allá de su pasión o de su amistad, en la desnudez completa del espíritu frente a Dios y este frente a Dios es la contemporaneidad, en la cual me comprendo en el darme al otro en relación a que este es un ser amado por Dios, de tal forma que el amor de Dios es presente en mí y en el otro, y nuestra relación es de un tú a tú, es decir, de cada uno frente a su peculiaridad y singularidad, ser amados por Dios, en el don de Dios, en la recepción de nuestra libertad, y en relación a que el otro pueda ser ante Dios en su propia peculiaridad, el ser un singular.

En otras palabras, de lo que debemos apropiarnos es del amor que se ha dado a cada uno en particular y que se vuelve a dar en la situación de contemporaneidad, pero para apropiarlo cada uno debe elegirlo desde su interioridad y para su interioridad, debe serlo en sí mismo por eso no puede depender de ninguna mediación.

4.2.3 El amor al prójimo como un tú en independencia y libertad: la contemporaneidad con Cristo.

En este sentido, llegamos a la tercera forma en que el amor es una transformación: la contemporaneidad misma con Cristo. Si bien el amar al prójimo no busca lo suyo, en el sentido de eliminar la oposición tuyo y mío, y con ello dejar abierto la posibilidad de amarse en función de su singularidad personal ante el amor de Dios, en la entrega completa que no se confunde con un objeto o una obra en particular, esta transformación exige que el amor sea de tal forma que lo que se done al otro sea el amor mismo, es decir, que el otro se sepa un tú ante Dios, ante su amor y por ello se lo apropie personalmente. No se trata de que dependa de aquel que lo ama, esto es lo que significa que el amor hace posible que cada uno esté en el amor por sí mismo y por ello el amor no busca lo suyo.

⁷⁰⁸ *Idem*, SV IX 260, 261 [KW XVI 273,274] (329-330).

La contemporaneidad es comprenderse de cerca, y esta comprensión es en la acción del amor al prójimo, que es comprenderse en el ofrecerse de forma completa, esta es la libertad y la absoluta relación con la verdad de Dios que me ama, es decir comprenderse como el tú al que le ha sido hablado y como el tú que se realiza al ofrecerse.

En el instante Kierkegaard habla que lo decisivo es hacerlo o vivir en contemporaneidad, con lo expuesto hasta el momento, esto significa que es vivir en la exigencia del amor al prójimo. En la posibilidad del escándalo de elegirse a sí mismo, sin mediación alguna, sino solo ante la invitación y la presencia de Cristo como entregado a su amor.

Esto de elegirse a sí mismo como recibirse a sí mismo, es ese movimiento existencial por el que la diversidad y la temporalidad se ven penetradas por la eternidad del prójimo que exige dar todo de sí en un amor que se ofrece al amor del otro como amado por Dios, y por ello en eterna igualdad, y en ese sentido, amarse y ser uno mismo de verdad, recibirse o recibir el amor de Dios.

Esto es ser un tú, en tiempo presente, de la acción y de la exigencia, y de no quedarse en la extensión temporal del suspenso de la posibilidad. Lo cual no significa que la tarea sea pertenecer a un grupo específico que se dice guardián de la verdad, o signifique que debo buscar al prójimo ahí donde la diversidad lo ha hecho más inferior o superior, sino en cada individuo incluso en uno mismo, porque al que se le habla es a uno mismo en personal.

Esto quiere decir que el máximo beneficio es “ayudar amorosamente a uno para que sea él mismo libre, independiente, éste por cuenta propia.”⁷⁰⁹ El amor al prójimo para que este sea un amante frente a Dios no puede hacerse de forma directa, sino indirectamente. Ya que hacerlo de forma directa significaría que el otro es quien es en dependencia de quien lo ha amado, y en este sentido sería engañarle. Y aquí es donde los tres apartados que venimos exponiendo se unen, pues del mismo modo al venir Cristo que amaba de forma incondicional por amor y en el amor a cada ser humano, la intención es que cada uno amara y fuera amante verdadero en Dios por sí mismo o en él mismo, pero no podía hacerlo de forma directa, tenía que ser de modo que la elección del individuo se diera de verdad desde él mismo y por él mismo aunque Cristo fuera él mismo el amor. De

⁷⁰⁹ *Idem*, SV IX 261 [KW XVI 274] (330).

tal forma “que el máximo beneficio consistente en ayudar a otro a mantenerse él solo, no puede hacerse de manera directa.”⁷¹⁰

Esta es la misma relación que se ha expuesto por Johannes Climacus de Sócrates y la relación entre un individuo y otro, si el amor al prójimo fuera de tal forma que el otro debiera toda su independencia a mi amor, entonces no se mantiene por él solo, sino que se mantiene gracias a mí, y en este sentido no es independiente, no es sí mismo, y no amaría a Cristo o a Dios sino a mí mismo, lo cual sería un engaño en el amor y no devendría ser humano cristiano. En este sentido, lo que Kierkegaard nos presenta es que si de verdad se ama al prójimo, es decir en su peculiaridad, y se pretende darle el mayor beneficio, que ame desde sí mismo y por sí mismo, la ayuda del amante debe ocultársele, la abnegación y el amor sacrificado consiste precisamente en amar al otro ocultándole la ayuda de mi amor, de tal forma que él otro lo sea por sí mismo

lo ha hecho libre, independiente; lo ha convertido en él mismo; le ha permitido estar por cuenta propia; y cabalmente al ocultarle su ayuda, le ha ayudado a mantenerse él solo.(...) la ayuda del otro permanece oculta, oculta para él, no en cuanto el ayudado, sino a los ojos del independiente (pues si supiera que había sido ayudado, ya no sería, en el sentido más hondo, el independiente que se ayuda y se ha ayudado a sí mismo): está oculta tras los puntos suspensivos.⁷¹¹

Por lo tanto, el trabajo de amar al prójimo, la tarea que se me exige por el amor de Dios en mi peculiaridad, que soy amado, en la posibilidad del escándalo es un trabajo de comunicación indirecta del amor. La tarea es amar a otro de tal forma que el otro se haga amante por sí mismo en relación con el amor que es Dios, no en relación conmigo como si yo fuera el amor, lo cual sería la idolatría y no se amaría en verdad la peculiaridad del otro, la mentira del amor y la contemporaneidad sería pregonar de manera directa la verdad.⁷¹²

Esta comunicación indirecta es el trabajo de ayudar a otro a existir, es decir, a realizar el movimiento de la existencia y ponerse como un tú frente a Dios, en la situación de contemporaneidad.⁷¹³

⁷¹⁰ *Idem*, SV IX 261 [KW XVI 274] (331).

⁷¹¹ *Idem*, SV IX 262 [KW XVI 275] (331-332).

⁷¹² *Cfr. Idem*, SV IX 265-266 [KW XVI 279] (336).

⁷¹³ *Cfr. Idem*, SV IX 266 [KW XVI 279] (336). “en cierto sentido, su vida se ha derrochado completamente en la existencia, en la existencia de otro.”

Esta comunicación indirecta que es el amor al prójimo es semejante y distinta a la tarea socrática. Semejante en cuanto que uno y otro coinciden en que la forma de ayudar a otro ser humano a favor de su propio bien, que es apropiarse por sí mismo de la verdad y mantenerse por sí mismo en su propia libertad tiene que ser ocultándose detrás de unos “puntos suspensivos”⁷¹⁴, lo cual implica una serie de malentendidos y de escarnios por los que en el mundo no pueden comprenderlo, pues es una comprensión de la interioridad.⁷¹⁵

La diferencia está en que detrás de estos puntos suspensivos bien pueden ser dos actitudes diferentes: la ironía socrática con su beneplácita autoconciencia, o la vida oculta del amor, el paso mismo a la relación con Dios, donde el amante como individuo se aniquila a sí mismo, para dar paso a la relación de un individuo con Dios personalmente.

Precisamente, para Sócrates, como la verdad está en cada individuo, cuando éste logra poder apropiarse de sí mismo, a través del arte de engañar a otro, para que ingrese en la verdad, se reserva para sí mismo “el secreto de esa sonrisa indescriptible (...) la sonrisa es la autoconciencia de la ingeniosidad”.⁷¹⁶ Pero para el auténtico amoroso, estos puntos suspensivos en los cuales se oculta, que ha sido él quien amando al otro lo ha ayudado a mantenerse por sí mismo, significan algo completamente distinto:

porque en estos puntos se oculta el insomnio de la angustia, la vigilia nocturna del trabajo y un esfuerzo casi desesperado; en estos puntos hay oculto un temor y temblor que –cosa justamente lo hace tanto más pavoroso– jamás ha encontrado ninguna expresión. El amoroso ha comprendido que en verdad el máximo beneficio, el único que un ser humano puede hacer a otro, es el de ayudarlo para que se mantenga él solo, para que sea él mismo y viva por cuenta propia; más también ha comprendido el peligro y el sufrimiento que entraña ese trabajo y, sobre todo, su pavorosa responsabilidad. Por eso, dando gracias a Dios, afirma: Este ser humano ya se mantiene él solo... gracias a mi ayuda. Pero en esto último no hay satisfacción alguna; pues el

⁷¹⁴ El significado para Kierkegaard de utilizar los puntos suspensivos en el texto como en la frase: “mantenerse él solo...con la ayuda de otro”, es remarcar, por un lado, lo expuesto sobre la relación socrática entre los hombres referido por Johannes Climacus, y por otro lado quiere decir que el amor hace que el otro se relacione con la fuente del amor, que no depende de quién esté detrás de los puntos suspensivos. De tal forma que el amado no dependa para amar, como un objeto configurado por un sujeto, de la persona que lo ama o de una forma de ser del amor, o de una obra en particular. En otras palabras, ese estar detrás de los puntos suspensivos es que cada uno sea verdaderamente sí mismo frente a Dios en el acto de amor por ocasión del amante, así como Sócrates es ocasión para otros de conocerse a sí mismos. *Cfr. Idem, SV IX 262 [KW XVI 275] (332).*

⁷¹⁵ *Cfr. Idem, SV IX 263-264 [KW XVI 276-277] (333).*

⁷¹⁶ *Idem, SV IX 264 [KW XVI 277] (334).*

amoroso ha comprendido que, esencialmente, todo ser humano se mantiene él solo gracias a la ayuda de Dios, y que el anonadamiento propio no es justamente otra cosa que el no impedir la relación con Dios del otro ser humano, de manera que toda la ayuda del amoroso desaparezca infinitamente en la relación con Dios. (...) lo que significa no obstante para él su propia bienaventuranza.⁷¹⁷

Analizándolo con más detalle esto significa que como la verdad es el amor -la verdad es Dios como Cristo encarnado- es decir, como completamente amor entregado y sacrificado, y como la peculiaridad de cada uno para ser humano es tener el don de ser por amor, el que ama al prójimo se oculta detrás de estos puntos suspensivos, no tiene ningún beneplácito en la autoconciencia de ser muy ingenioso para lograr que el otro se mantenga a sí mismo, sino que se abre a todo el espacio para que él, como amante, desaparezca y aparezca la relación del otro de estar frente a Dios en su propia peculiaridad, y debido a su propio amor, pero en esto está presente la posibilidad del escándalo, y por lo tanto la posibilidad de la decisión de la fe o de escandalizarse.

La tarea de amar al prójimo es una tarea de comunicación indirecta de poner al otro en la situación de contemporaneidad, y esto es ponerlo en la posibilidad del escándalo, que se oculta detrás de esos puntos suspensivos, posibilidad de amar o no, de creer o no, en el amor mismo que me ha creado y renacer como un singular.

Así el mismo amante, en esta abnegación de sí que consiste en ser colaborador del amor de Dios, se constituye completamente en sí mismo como un yo ante Dios. Por eso lo importante no es el objeto o la acción externa que pueda considerarse como amor, lo importante es que el individuo en su intimidad sepa que ama entregándose al otro detrás de esos puntos suspensivos sin esperar ninguna recompensa, ni reconocimiento específicos, sino de ser de verdad un amante en la abnegación, y en ese sentido ser completamente sí mismo, esto es lo que significa de forma profunda que ser uno mismo es ser un tú, o un yo delante de Dios, que como interpelado tú has de amar, se convierte en el amor de Dios mismo y en ese sentido, se da una libertad verdadera, como recibir lo que Dios a dado de mí y no en autoconstruirme desde una invención mezquina que no reconoce nada de sí y que la mismo tiempo se podría erigir en fundamento de otros en la desesperación.

⁷¹⁷ *Idem*, SV IX 264-265 [KW XVI 277-278] (334-335).

Por eso el trabajo del amoroso es no buscar lo suyo, en el sentido posesivo de la diversidad del mundo temporal, de tal manera que parece que el don es propiedad de quien lo recibe por eso

su actuación no puede hacerse visible. Ya que su actuación consiste en ayudar a otro o a otros seres humanos a estar por cuenta propia, cosa que en cierto sentido, ya tenían de antemano. Pero cuando efectivamente alguien está por cuenta propia gracias a la ayuda de otro, es por completo imposible ver que ha sido la ayuda del otro; pues si yo veo la ayuda del otro, entonces constato sin duda ninguna que el ayudado no está por cuenta propia.⁷¹⁸

Lo cual es una decisión de cada individuo, es una tarea por el don del amor y que por el don de otros me pongo en situación de contemporaneidad.

Concluyendo, el amar al prójimo, como esa transformación de amor al ser contemporáneo con Cristo, de ser un tú en tiempo presente quiere decir dejar de ser posesivo, porque lo propio es el amor de Dios, no lo que es propio desde mi mismo como fundamento; el amor al otro desde este comprender es el comprenderlo en un amor sacrificado y ofrecido a la peculiaridad del otro, a su propio don y tarea, y finalmente este amor al prójimo es indirecto porque debe ser de tal forma que el otro no dependa del amante para ser un tú, para transformarse; así como en la situación de contemporaneidad en *Migajas filosóficas* o en *Ejercitación del cristianismo* no puede depender de la visión de Cristo o no puede depender del apóstol, sino que debe depender de que sea un acto desde sí mismo para descansar en paz con fe y amor en el amor de Cristo, una entrega verdadera.

Lo que podemos ver en los tres textos en común es que la contemporaneidad como la relación de amor de verdad en el instante con Cristo es siempre presente o tiene esa posibilidad porque nunca se identifica con el mundo, con lo diverso o con lo mundano y lo temporal, si hubiera esa identificación no habría ninguna transformación o posibilidad de estar en tiempo presente con su amor de forma real cuando esto ha sucedido miles de años atrás.

Por esto mismo la presencia y la comunicación de este hecho, que es el amor entregado y sacrificado por amor a cada individuo en particular como persona, debe ser en el tiempo de la actualidad de cada individuo, y este tiempo solo lo es en la medida en que esa verdad, esa presencia me llama a mí, y este llamarme a

⁷¹⁸ *Idem*, SV IX 266 [KW XVI 279] (336).

mí significa que me interpela en la exigencia de una tarea, de un “tú has de ser” o de hacer. Y esta interpelación es la tarea del amor al prójimo.

Pero esta tarea se da en una situación en la cual se da la posibilidad del escándalo, esta posibilidad es la que hace patente si la decisión de amar o no, de creer en el amor o no, es y proviene del individuo mismo, es decir, se da por libertad y no por alguna influencia o condición del mundo, es una situación que me obliga a examinar a mí mismo y cursar el movimiento existencial de la aniquilación de las actualidades por una posibilidad absoluta.

Pero este acto es un acto de fe, tanto como una gracia que se recibe por quien es la verdad como un acto de libertad de creer en ello, es un acto de amor en el sentido de amar el don de que somos amados para siempre, y por ello la tarea es la de amar al otro en su propio mundo como prójimo, es decir, en absoluta igualdad con Dios, cuyo fin es solo ayudarlo a que entre en relación de contemporaneidad con clamor de Dios aniquilando mi propia colaboración, pero por lo mismo, siendo totalmente colaborador del amor, siendo amor mismo.

Esto es lo escandaloso, que para el amar al prójimo y ser sí mismo, solo lo somos como ese que Dios o el amor interpela como un tú, un tú debes amar, y por ello para Kierkegaard el escribir la páginas de *Las obras del amor*, reflexionarlas, significa llevar a cabo el acto del amor, que no puede ser reconocido, sino solo puede ser efectivo en la medida en que el otro, el lector en particular, por su propia libertad en situación de contemporaneidad se haga contemporáneo por amor.

Esto es comunicación indirecta, porque se caracteriza por respetar la libertad del otro, a llamarlo y permitirle ser como tal es singularmente. Es una comunicación que promueve que la relación entre uno y otro siempre sea de libertad en relación a lo que realmente somos: una relación personal con el amor. Por eso la exigencia de amar al prójimo, que es la tarea que nos hace contemporáneos con Dios y con otros como prójimos, es como dice Kierkegaard,

cuando tú vas en compañía de Dios, entonces basta que veas a un solo desgraciado para que no puedas escapar a lo que el cristianismo quiere que comprendas: la igualdad humana. (...) Sí, es una marcha seria ésa de ir con Dios (y solo en tal compañía se descubre a “el prójimo”, pues Dios es la determinación intermedia) para llegar a conocer la vida y a uno mismo.⁷¹⁹

⁷¹⁹ *Idem*, SV IX 78 [KW XVI 77] (105).

Este amor, esta tarea, esta contemporaneidad es espiritual, y esto es lo que significa ser consciente de ser espíritu o que el espíritu realice la síntesis de ser humano. Esta síntesis es la contradicción con la inmediatez por un lado, y la realización en la inmediatez por el amor de Dios y de Cristo que es entrega completa al amor. Por lo tanto llegar a ser por el amor es el mandato, no solo realizar actos que sena formalmente de amor.

El amor al prójimo es este movimiento existencial del salto cualitativo en el instante, no como un momento en el tiempo, sino como la repetición del amor en el tiempo. En la que Dios como amor es presente para cada uno como tú, como interpelado, como interlocutor; perdiendo el mundo, el confort, los prejuicios, las condiciones, y ganarlo todo porque se gana la comprensión de Dios en ese ofrecerse, en esa acción del amor. Este movimiento solo puede ser por fe, creyéndolo en absoluta libertad, ahí dónde se da la espera, el silencio y la virtud de la paciencia, que soporta todo el sufrimiento de la interioridad que colisiona con toda la exterioridad del mundo, la mundanidad.

CONCLUSIONES

El fenómeno religioso, aquél donde las relaciones entre verdad y tiempo, entre una verdad fundante y permanente en el tiempo, y una experiencia fáctica del tiempo, que amenaza la constitución de la misma, se presentan como un problema constitutivo a la comprensión de un sentido total en el devenir mismo de la existencia humana. Un problema de orden filosófico y de la antropología filosófica, en la medida en que ésta pretende fundarse como una ciencia universal y ciencia primera del orden de las cosas, y al mismo tiempo sus preguntas son fundamentales para la comprensión del sentido de la experiencia como ser humano. El fenómeno religioso se le resiste, se le escapa, y al mismo tiempo no puede dejar de pensarlo. Como diría Kierkegaard, la paradoja esencial al fenómeno religioso es la propia pasión de la razón.

Este problema tiene varias aristas y en la tradición filosófica, desde Sócrates hasta Hegel, ha tenido diversos acercamientos, pero nunca como en el pensamiento de Hegel y gran parte del siglo XIX, este problema tuvo tal preponderancia y apasionó tanto al curso de la propia razón que el mismo sistema filosófico hegeliano, del devenir del espíritu absoluto en las razones históricas, se planteó como una *Aufheben* completo y dinámico del fenómeno religioso. Parecía ser que con el pensamiento hegeliano por fin se podía tener una relación conceptual y absoluta entre los elementos, del fenómeno religioso, que escapaban a la actividad configuradora del mundo como objeto del sujeto trascendental kantiano: verdad, el tiempo y la existencia humana que se pregunta por el sentido.

El problema se hizo más agudo cuando el sistema hegeliano se planteó la cuestión del cristianismo, pues la figura de Cristo es desde la fe cristiana la encarnación en un individuo singular en un tiempo de la historicidad humana por el amor de Dios a sus creaturas, aparentemente un problema que se escapa a toda mediación conceptual. Pero Hegel y la escuela hegeliana plantearon la misma fe cristiana y la figura de Cristo como expresiones míticas o metafóricas de la conciencia universal en su proceso de autocomprensión, por lo cual la historicidad inherente a la fe cristiana y a la existencia de Cristo quedaban fuera de toda validez conceptual y por ende del fenómeno religioso.

Es este problema de la experiencia de la historicidad específica del fenómeno religioso que a Kierkegaard no le parece resuelto de ninguna manera por la filosofía de la religión del siglo XIX, ni por la tradición filosófica hasta su tiempo. Pues para Kierkegaard estas tesis tenían un alcance para la comprensión de la totalidad de la existencia humana muy profundas, ya que la consecuencia esencial era la de perder toda posibilidad de una realización antropológica de forma personal en ella. En otras palabras, para Kierkegaard con la filosofía de la religión de Hegel y la escuela hegeliana no solo se pierde la historicidad inherente a la fe cristiana y a la realidad de Cristo mismo, sino también se pierde la historicidad propia de la existencia de cada ser humano en la experiencia irreductible de su existencia y con ello la posibilidad de toda comprensión de sentido. La fe se convierte en una forma ingenua de conocimiento, la experiencia religiosa en un sistema de pensamiento, Cristo en un mito y de esta forma la existencia humana como la experiencia misma de preguntarse por el sentido y los estados de ánimo, así como las elecciones que implica, desvanecidas por mediaciones sociales e históricas, el mundo carece de un rostro personal.

Kierkegaard ha reflexionado con el tema de la contemporaneidad sobre este problema de filosofía de la religión. Pues con la contemporaneidad el fundamento de la fe y su esencia se hacen claros como una experiencia de la interioridad de cada individuo como singular ante las preguntas por el sentido, en donde se da la apertura inapelable de su individualidad, a la totalidad de la realidad como ésta le comprende y le interpela en el tiempo. En otras palabras, la contemporaneidad no es objetivable, pero no por ello no es comprensible, puesto que se pueden pensar las condiciones de la misma, pero su realización es responsabilidad de cada individuo, que se enfrenta ante la radical singularidad de estas preguntas. Situación que se intensifica cuando se es interpelado por Dios mismo hecho un individuo singular como un acto de amor, esta es la paradoja inherente al devenir de la existencia humana que constituye, para Kierkegaard, la esencia del fenómeno religioso y en concreto del cristianismo.

Para Kierkegaard no hay fenómeno religioso, sino es una interpelación al individuo sobre el sentido completo y total de su existencia de forma paradójica, en estas relaciones entre verdad y tiempo, y en particular para Kierkegaard es en el cristianismo, con Cristo y el acto de la fe cristiana donde esta forma de la pregunta adquiere la paradoja máxima. En el fenómeno religioso del cristianismo

es esencial la experiencia de la paradoja, que es la pregunta por el sentido ante Dios que ha salido ha nuestro encuentro como un individuo singular. La respuesta no se resuelve por la mediación de los argumentos o de las fórmulas de la ley, sino por el estatuto existencial y de llamada personal al amor de sí mismo en el vínculo de esa relación, que de forma inmediata aparece como desconocido, como angustia, como suspensión, como la exigencia absoluta del amor al prójimo.

La contemporaneidad es así el problema más importante en el pensamiento de Kierkegaard porque es el instante en el cual el individuo singular adquiere efectivamente su singularidad. Es decir, por un lado es un movimiento al cual el individuo es llamado como singular, como arrancado de su propia inmediatez, como si se convirtiera en fantasma y en un extraño para su propia circunstancia, como si se vaciara por completo de lo que aparentemente lo hace ser y lo mantiene atado a un estado confortable en su modo de vivir. Este movimiento no es natural, si no que es decidido por una pasión original que exige una tarea y una respuesta; es un movimiento de pasión donde ésta no es debido a las afecciones de las circunstancias, sino a una voluntad que actúa en el tiempo propio del individuo. Y por otro lado, es donde se dan las decisiones del individuo en respuesta a esta pasión, con pasión a la vez, aproximándose a través de los estadios de la vida a esta pasión, pero es en estos momentos de angustia donde se rompe la simultaneidad con la creación.

Esta simultaneidad a la que Kierkegaard se refiere con el término latino en *Migajas filosóficas*, es que la creación del mundo por Dios no lleva un principio o final como diría Hegel si no que todo es al mismo tiempo, y al mismo tiempo significa relaciones de posibilidades y actualidades, actuales en sí mismas que hacen posible sostener la existencia.

La contemporaneidad es la acción vital de llegar a ser sí mismo y esto constituye la esencia del fenómeno religioso. Es el devenir existencial del individuo singular hacía su singularidad particular, la cual es determinada por una actividad espiritual de relacionarse consigo mismo, y al mismo tiempo de establecer una relación de pertenencia a un fundamento en un "otro" absoluto. Este devenir está dentro de un devenir originario, donde a diferencia con Hegel el individuo debe realizarlo en lo particular por medio de su libertad en la existencia, que es pasional y activa, no pasiva y especulativa.

Pero esta singularidad particular no se encuentra desarraigada de fundamento, ya que pertenece a una relación originaria con el acto mismo de existir, que como fundamental y originario, determina el fundamento de todo lo que acontece. Kierkegaard se refiere al acto de la creación -que en el "Interludio" de *Migajas filosóficas* Johannes Climacus llama la primera venida a la existencia- el cual es un acto del espíritu, de la eternidad, como un acto por libertad y no por necesidad. Esto significa que su acontecer, que aparece ante nuestros ojos y que es todo lo dado e inmediato -inclusive la naturaleza- no acaba ahí donde aparece. Si acabara ahí donde aparece sería solo un movimiento del desarrollo de la esencia, en el reino de lo necesario, pero lo que acontece o lo que sucede es en el reino del ser. Es decir, de algo que no es determinado por las condiciones lógicas inmanentes que mi razón pueda descubrir en este primer venir a la existencia, sino que se mueve como las posibilidades que se realizan en este acontecer y que llaman a cada individuo a devenir un ser singular, a tener una posición como espíritu ante el acto libre fundamental que lo llama particularmente. También este venir a la existencia originario es la encarnación de Cristo como condición necesaria para la contemporaneidad, es más, establece la condición misma de la contemporaneidad, como maestro y salvador, que es la condición misma de transformación del pecado original por la fe, el amor y la esperanza de la promesa futura, es como una segunda creación.

Para Kierkegaard el caso concreto y paradigmático es el del cristianismo, o mejor dicho el de llegar a ser cristiano. En este sentido lo más importante es la persona de Cristo. Porque Cristo es un evento absoluto en la historia por lo que no es el resultado de la historia la que explica su sentido o nos pone en relación con su sentido, con su realidad como persona, sino la fe. Siendo la fe un acto de elección personal y don de Dios que solo es presente si el individuo se pone en situación de contemporaneidad.

La contemporaneidad como tal es el sentido mismo de Cristo. Ahora su sentido es Él mismo, es decir que es Dios y hombre que con su encarnación ha revelado el amor absoluto. Por ello la situación de contemporaneidad no quiere decir que Cristo se haga presente solo por la imaginación o la especulación, es presente porque la misma naturaleza de su venida lo hace eternamente presente. Pero al mismo tiempo el que sea eternamente presente no lo hace directamente

comunicable, porque ha venido en situación de humillación, ha devenido individuo.

En otras palabras la situación de contemporaneidad enfatiza el carácter de la comprensión y la elección de Cristo en su forma de existir donde sus palabras tienen sentido. Y a la vez, la situación de contemporaneidad por lo mismo pone al individuo frente a frente con Cristo sin condiciones o especulaciones que le hagan evitar la elección personal.

La situación de contemporaneidad para ser contemporáneo implica siempre que el individuo se ponga como individuo, personalmente frente al sentido, de tal forma que la elección sea una elección personal de manera absoluta y no condicionada. Y esto es lo que significa que la situación de contemporaneidad sea la posibilidad del escándalo, quien se escandaliza es nuestro propio confort racional.

La situación de contemporaneidad es poner al individuo siempre en la actualidad de lo que ocurre para que elija en el medio de la existencia y no en el medio de lo que se configura especulativamente por los sistemas. La situación de contemporaneidad es entonces el movimiento por el cual el individuo singular llega ser sí mismo en el tiempo y con el tiempo. Y en sentido cristiano finalmente, es el movimiento por el cual se llega a ser cristiano en el tiempo con Cristo.

Esto quiere decir que ser un yo es serlo siempre en relación “con” el acto de y la persona del fundamento o del que me interpela. La contemporaneidad como ser sí mismo en el tiempo es siempre ser un tú. El yo que se relaciona consigo mismo y al mismo tiempo con aquel que pone toda la relación. Para Kierkegaard toda forma de contemporaneidad es una forma de ser un tú, por lo tanto serlo de forma plena es ser un tú con Cristo. Y esto es el sentido del amor.

Por ello en Kierkegaard no cabe hablar del sujeto antropológicamente, sino del singular o si acaso de la conversión del sujeto en singular, la diferencia es que en el primero no hay posibilidad de situación de contemporaneidad, porque él se rige como fundamento de la validez del fenómeno y en el segundo, él se recibe como persona íntegra y concreta en su propia finitud y devenir existencial, en el instante en que eternidad y tiempo se configuran en su temporalidad como plenitud de los tiempos. Pero esta plenitud se expresa como espera, como sufrimiento, como conciencia de la caída y las caídas de la libertad, como el silencio de la espera de la fe.

Este movimiento existencial es un salto, un salto al vacío en tanto que se dirige a encontrarse con ese sí mismo que no conocemos de antemano y que creemos que lo poseemos. Sino que más bien lo elegimos por fe. La fe que es exigida por su carácter paradójico y su devenir.

Solo saliendo de lo que ya me acomoda en el mundo y me determina, puedo liberarme de las obsesiones, de la desesperación y de la duda. En ese desconocido que somos se encuentra, y por ello angustia, el rostro del amor de Dios y por ello me quedo suspendido en estado de decisión y de elección, en posibilidad de escándalo porque nada sostiene mi libertad más que la decisión absoluta de elegirse ante el instante como un hecho absoluto de transformarse y ser la verdad solo en relación al instante.

De otra forma no habría redención ante los hechos de la historia, pues gracias a que hay instante, en este sentido, la existencia no se agota en el conocimiento histórico, sino que nos llama a entablar la relación de nuevo con esos hechos, y más con el originarse de esos hechos, y en ese originarse nos ponemos en situación de recorrer de nuevo el sufrimiento de la paradoja y ponernos en situación de decisión y de salir de nuestra propia razón que se ha encerrado en las determinaciones de la conciencia histórica.

El renacimiento, la redención, tienen que ver con la tarea de cursar el sufrimiento o la pasión de la paradoja, pero eso nos lleva a estar en la pasión del escándalo o de la fe, y comprender que estamos viniendo a la existencia y no dependemos de un establecimiento fijo de ideas en el mundo. La idea de que el pasado se mueve aparece tanto en el "Interludio" de Climacus como en *El concepto de la angustia*, en el sentido de que en la conciencia del pecado, provocada por la interpelación de la persona de Cristo, permite desconocernos a nosotros mismos como pecadores y estar abiertos para recibir el sentido por la gracia del amor Dios, por lo que se vuelve una tarea de saber recibirlo. Este tiempo pasado se mueve al ser comprendido en su ser devenido por una serie de posibilidades, por lo que puede generar nuevas posibilidades.

El tiempo es una dinámica que no tiene un sentido vulgar como medida del tiempo en función del uso y las funciones sociales; no tiene el tiempo sentido en cuanto real o medida del movimiento como el periodo natural necesario para cada organismo; tampoco es el tiempo como distensión del alma, como en San Agustín. En Kierkegaard el tiempo contiene en sí una dialéctica compleja que

hace referencia a la convergencia de dos libertades dialógicamente relacionadas entre Dios y cada hombre. Esta dinámica del tiempo corresponde a la fe, no a una máquina, no a la naturaleza, no al alma, sino propiamente a la fe como órgano del devenir.

La fe es el movimiento apasionado y libre que mueve el tiempo, pues hace presente al pasado como un posible presente. Cuando el pasado se hizo pasado fue porque en algún momento fue presente, pero lo que lo hizo presente es el haber venido a la existencia por alguna causa libre. El tiempo presente, como el devenir y el tiempo de la existencia, así como el tiempo que me indica e implica personalmente es el presente de la actualidad. Entonces la fe lo que hace es que el carácter propiamente de pasado cambie a presente a través del futuro. El pasado como tal guarda un “así” que nadie puede cambiar, pero este „así” cuando fue presente, antes de ser pasado, era incierto, era una posibilidad. Entonces la fe hace presente como incierto lo cierto del pasado y hace presente como cierto lo incierto del pasado, lo actualiza y lo transforma en su relación personal.

Pero este tiempo enfatiza que todo devenir y comprensión del devenir, de la existencia, el papel de la razón es ser la que me pone en situación, pero la decisión es el acto de fe y amor, es un acto de aislamiento que compete solo al individuo que actúa, es su salto cualitativo. Luego entonces, si la contemporaneidad es la fe en estricto sentido, la contemporaneidad es el devenir de cada individuo singular.

La contemporaneidad es religarse con el instante, es al mismo tiempo el instante de la eternidad en tiempo, y el instante de la síntesis antropológica.

La contemporaneidad como comprensión es comunicación. Porque es el movimiento del amor en el tiempo, ante el instante del amor que se nos da por la encarnación de Dios en hombre individuo. La comprensión de este acontecer nos sacude completamente de las determinaciones que nosotros mismos nos hemos impuesto, permitiéndonos la apertura de llegar a ser nosotros mismos en la relación de participación con nuestra relación fundante, de un yo a un tú. Es realización y participación con la verdad, que una vez dada renueva la inmediatez en la que vivíamos, pero en sí misma no es inmediata y por ello no puede estar ni mediada ni reducida al conocimiento histórico del acontecimiento y en este sentido del instante de Cristo. Esta apertura que se da es una apertura a la colaboración con el amor en el mundo, a vivir con la fe como pasión y acto de

libertad, por ello la contemporaneidad es tarea, es ponerse en situación de contemporaneidad.

En Kierkegaard la relación verdaderamente contemporánea, existencial y por tanto constituyente del sí mismo de cada individuo en su singularidad es la relación de tú a tú. La relación de yo a yo, es cerrar la elección en el acomodo del mundo en el cual creo fundamentarme a mí mismo en la certeza de mi propia autoconciencia o mi propia razón. La relación de yo a tú, es una entrega total de mi yo a las determinaciones del otro en lo que tiene de general con el mundo. Pero el tú a tú, es una relación en la cual cada uno se descubre a sí mismo y se elige a sí mismo, lo que se transforma en amor al otro, para que éste llegue a realizar la misma hazaña de elegirse a sí mismo en ese amor que se le ha dado. Por ello ese tú a tú es relacionarse con otros en situaciones de contemporaneidad, viviendo en interioridad cada uno de forma personal e incomunicable la elección absoluta de ser sí mismos ante el instante que esta relación despierta como situación y tarea para la conciencia y el individuo.

Este tú a tú es el que tiene verdaderamente tiempo, el yo a yo no tiene tiempo y el yo a tú es un tiempo determinado abstractamente. Porque en el tú a tú se da esa síntesis presente entre futuro y pasado, donde los dos me hablan a mí y a mí decisión. En cambio en el yo a yo no hay tiempo, porque en el fondo no hay más posibilidades, no hay apertura, no hay novedad radical es un simple pasar. Y en el yo a tú, todo tiempo está definido o en su relación al pasado o en su relación al futuro pero no en la síntesis entre los dos. Y el ser tú como síntesis de eternidad y temporalidad significa que los tres tiempos son presentes en el ahora de cada individuo que elige.

La contemporaneidad es ese momento de la presencia que llama a la participación, elección, pasión y comunicación; pero requiere un trabajo de ponerse en situación "de", por ejemplo en el estadio estético ser contemporáneo es la seducción, en la ética lo es el compromiso en lo finito, y en el estadio religioso el salto cualitativo. En éste la relación con Cristo es siempre desde su pasión, porque su majestad nadie la conoce, por eso es abierta. Esto nos pone en situación de hacer real la promesa, por lo que la contemporaneidad es ser contemporáneo con la pasión y sufrimiento de amor de Cristo pero su acción profunda es Cristo mismo porque nadie puede imitarlo del todo.

La contemporaneidad como ser un tú es comprenderse a sí mismo en el otro, o por medio de la imagen del otro que dice algo de su ser, para ser sí mismo, esta es la misma relación del tiempo y a la vez la de la redención, es un movimiento existencial de comprensión y de auto-comprensión, y esta se da por las situaciones creadas de la pasión necesaria para comprender desde la actualidad de lo que acontece. Esto implica necesariamente ver más allá de lo inmediato en función de su devenir y no de su aparición.

La contemporaneidad es la idea de que el individuo para ser singular realmente lo es primero por tener esa constitución de síntesis, no sale de la simultaneidad original solo por el pecado, sino porque así está constituido por Dios, como persona.

Por otro lado es la idea de que ser sí mismo es la relación con ese fundamento, quien pone la condición con su encarnación en un momento histórico, como un acto de eterno amor y eterna gratuidad, pero como es en el tiempo, en la historia, parece como pasión y promesa al mismo tiempo, como imagen que juzga y otorga, por lo que solo relacionándonos al pasado haciéndose contemporáneos con su acontecer en el momento mismo de acontecer como uno mismo parece la posibilidad de la revelación y de la promesa cumplida al futuro.

Así el futuro transforma o transfigura el pasado del individuo, pero es un trabajo de actualización de posibilidades, y de ser cada vez más posible. Sostenido por la pasión de la fe y del amor en la esperanza. Esto significa comprenderse a sí mismo.

Pero en Kierkegaard la contemporaneidad es más que esto, porque la contemporaneidad es la relación semejante que crea la novedad entre dos o más individuos como singulares, con tiempos singulares. De hecho ser creador es estar abierto a la voz de Dios, a la posibilidad de toda posibilidad.

La contemporaneidad es cuando la relación se da en el nivel de la posibilidad, donde la relación abre cosas nuevas, y permite la convergencia de diferentes tiempos en un presente específico, y este presente abre nuevas posibilidades a nuestra existencia en el tiempo como individuos singulares y no solo como categoría ontológica. Las relaciones hacen que siempre sea la relación con otro y esto abra el futuro, y la esperanza de uno y otro, lo que cambia las relaciones, por eso se debe elegir con pasión. Y con Cristo esto se hace totalmente diferente a toda relación conocida o prejuzgada.

Esto trae varias preguntas a colación: ¿Qué aconteció para que no estemos en el mismo tiempo? ¿Tenemos la capacidad para hacer algo para recuperar lo perdido? Los momentos perdidos son aquellos que anhelamos y en los que no tuvimos tiempo. ¿Cómo es posible el uno y el otro? ¿Es posible pensar acerca de ello? ¿Es posible que el pensamiento nos ayude en el camino de lo contemporáneo? Parece que solo es posible en la comunicación y en la participación, lo cual a su vez motiva a la comunicación: Cioran dice que es el insomnio, Kierkegaard el drama.

Definitivamente llegamos a un punto donde al pensar le parece que Cristo es una necesidad debido a la paradoja, pero sí es así, ¿dónde quedaría la libertad? ¿El camino que Dios ya ha elegido para sí mismo es el camino que no está dado en cada área de la existencia? ¿Acaso en el hombre no hay la simultaneidad de lo posible y lo actual que tiene la naturaleza? Es esta salida de la naturaleza, de lo simultáneo, de lo inmediato, que es la simultaneidad estética, donde aparece lo contemporáneo, probablemente por el pecado original, es decir por la llamada a ser libertad.

El ser contemporáneo en situación de contemporaneidad tiene sentido cuando se ha llevado a cabo una separación de lo simultáneo, de nuestra condición natural, por lo que la acción de la apertura se hace personal, singular, interior, espiritual. Estoy con- y no solo frente a sí. Esta diferencia de lo simultáneo con lo contemporáneo, se da por la diferencia de que en el segundo se invoca a la voluntad y la libertad. Así la contemporaneidad es imposible en el curso mismo de los acontecimientos naturales, requiere del escándalo y la paradoja, la distancia necesaria para hacerse consciente y presente de nuestra condición espiritual de radical apertura.

¿Es artificial o es real esta salida de lo simultáneo? Y ¿es lo contemporáneo mejor que lo simultáneo? Esto tiene que ver con la re-integración, la repetición, con la representación, y ahí con la apertura del tiempo, de lo posible y de la esperanza, es re-creación, lo que sea probablemente la gracia que se nos ha dado, la salida de lo simultáneo.

Este venir originario acontece como un evento lleno de sentido, pero su sentido final es lo que se llega a ser en el tiempo, por lo mismo nadie puede saber el final de los tiempos. Entonces es un acontecimiento que como eternidad es todo, pero en su venida viene como particular y abre y pone la condición de toda otra

posibilidad, pero como posibilidad; por lo que la única manera de llegar a ser la promesa es regresando a ese pasado y relacionarse con él, no en función de lo establecido mensurablemente, sino en función de las posibilidades que abre. De tal manera que es a partir de lo posible del futuro, provocado por la relación con el original, como evento, como acontecido, como imagen, que se llega a ser sí mismo. Por eso nos dice Kierkegaard que el sentido no es lo que acontece, sino que acontezca y lo acontecido, y eso debe ser creído, eso no aparece inmediatamente, eso es el misterio de lo existente que se actualiza por la fe o la creencia.

Es la idea de que al venir lo eterno en tiempo, el espíritu en un momento histórico abre las posibilidades del futuro y pone el ejemplo, la imagen referencial, pero esa imagen siempre hace referencia a tareas para el futuro o para las promesas, estas posibilidades este futuro abierto regresa entonces como pasado, y transforma la conciencia del pasado, mueve el pasado, redime al pasado, y este preciso momento de que esto acontezca es al contemporaneidad. Es el movimiento del tiempo mismo, y es el instante.

La contemporaneidad por eso es la plenitud del tiempo, el momento del cumplimiento de la promesa en el tiempo, lo que significa que entra lo posible como una nada, (se ve aquí la relación entre lo posible y lo actual, que no es algo acabado, sino que significa vivir como siendo posibilidades, viviendo como tarea) Esto nos lleva a la idea de que la contemporaneidad es una categoría del espíritu humano, que no es algo natural, es la constitución de la persona como tal, es el llegar a ser realmente sí mismo como cristiano.

A lo que esto nos remite es a la idea de la renovación, de lo originario, como en Abraham o Adán, la repetición, pero en la contemporaneidad lo que se hace es ver la idea de la estructura temporal en relación con la historia, de tal manera que el contemporáneo no es el sincrónico, o el simultáneo, es el que vive la experiencia del espíritu de manera actual. De tal forma que en cada una de las obras de Kierkegaard, incluso en la comunicación indirecta se puede ver este movimiento entre un original y un segundo original, por medio de un interludio, de ahí la segunda ética, la segunda inmediatez, la religión cristiana o el segundo contemporáneo, es decir, el ser humano siempre es así una relación derivada, un segundo venir a la existencia dentro de ese primer venir a la existencia.

Esto significa que es una situación, que es un *mood*, un humor, un estado afectivo y existencial también. De ahí que la contemporaneidad en Kierkegaard tenga varias dimensiones y además que en sus obras se haga un trabajo de contemporaneidad de la vida cristiana, entonces el individuo es auténtico si es contemporáneo, pero lo es si al mismo tiempo hay una síntesis de lo temporal y lo eterno en el individuo actual, y esto es el amor.

Crear la situación de contemporaneidad es crear el ámbito de posibilidades necesarios para que la libertad, o el individuo como singular, se vea dispuesto afectivamente y en conciencia ha recibir la gracia, en otros términos el sentido del fundamento o del original, la existencia auténtica y que sea comprensivamente. Pero estas es la situación del amor de la fe del escándalo de la paradoja, y por lo mismo es la predicación, la oración y el perdón. Del interludio de lo posible a la actualidad en donde media ninguna condición solo la angustia como estado de ánimo y la nada de lo posible. Pero también es la esperanza el sufrimiento, donde se espera como espíritu.

En el fondo lo que esto quiere decir es que el presente es el amor que nos hace contemporáneos con Cristo y con su llamada en la medida en que nuestro pasado es transformado por su condición de redención realizada en la historia. Lo que a la vez debiera ser la función de los textos y de la comunicación cristiana, que es poner en situación al individuo de llegar a ser espíritu. En este sentido este movimiento es la repetición y la pasión, porque solo es la pasión la que nos hace venir a la existencia dentro de este venir a la existencia. Y por la contemporaneidad con la pasión de Cristo significa vivirla porque se viven sus determinaciones como actualmente presentes y no en el sentido literal de manifestación. La comprensión entonces se da con y a través de la pasión. Cada texto en su situación particular produce una pasión en especial.

La idea central de la contemporaneidad es que es el momento de una acción existencial de la libertad del individuo singular movida por el amor que le hace posible llegar a ser sí mismo realmente en el tiempo, o más bien que lo llena de tiempo, no lo deja en el nivel de la simple posibilidad, no lo deja suspendido, digamos que resuelve el problema de la conciencia infeliz, del más desgraciado, que es la desesperación.

El tiempo se mueve por la eternidad en el acontecimiento específico de la tarea de llegar a ser un individuo singular que es interpelado por el mismo Dios en el

propio medio de la existencia. Esto es en virtud del absurdo del singular enfrentado a lo general, ante la paradoja del instante, la idealización, y la angustia, el individuo se pone frente a la condición humana y toma la decisión de su relación, que es poner en contacto, o estar en la situación de poner en contacto, el futuro posible, abierto por el mismo acto original con las relaciones pasadas hasta ese momento y darle una nueva comprensión al propio pasado. El pasado no es así un objeto configurado por la conciencia, es un acontecimiento, es una verdad subjetiva, es una experiencia de intensidad en la interioridad. No es un objeto mensurable por las determinaciones de nuestras condiciones a priori del entendimiento y no es un simple despliegue de unas potencias, es una radical novedad que se recibe por el juego con sus posibilidades, una vinculación por libertad con el sentido de lo acontecido.

Y esto se vive actualmente, eso mismo quiere hacer Kierkegaard con sus lectores. Hace siempre también referencia a una unidad de diversos elementos para configurar o hacer acontecer un sentido. Lo importante es ver como la contemporaneidad en otros rubros es siempre en relación con la contemporaneidad del espíritu mismo, es decir, si no hay espíritu no hay contemporaneidad.

En Kierkegaard una de las maneras de comprender más importantes es comprenderse a sí mismo en la verdad, y esto es la verdad subjetiva. Esto es la verdad que tiene que ver con la configuración de la singularidad del individuo concreto en la existencia. Y esta verdad, es hacerse contemporáneo con esa verdad que es originaria. Eso significa una verdad que habita tan original como el original pero con una novedad radical a la inmediatez del individuo superando incluso su conciencia y su pensamiento de ello. Esto es un trabajo del espíritu, que significa en el fondo llevar a cabo la relación que se relaciona consigo mismo y así con otro. Y esto es el que tiene tiempo, el desesperado, que no tiene tiempo, en el más desgraciado, es precisamente, aquél que no es contemporáneo.

Por ello en contemporaneidad la comprensión no es general ni abstracta es tremendamente singular, existencial en la tarea y la posibilidad. Y como Kierkegaard hace en estos textos y en otros, como *el concepto de la angustia*, es que solo podemos comprender por el conocimiento las condiciones de la posibilidad y que ello es una paradoja, pero la comprensión en sí de la paradoja solo se da en la encrucijada de la creencia y de la fe, en la contemporaneidad.

Por ejemplo, no podemos comprender porque Adán pecó, podemos comprender las situaciones de posibilidad que lo pusieron en esa antesala, y el pecado se entiende, al pecar nosotros mismos en la misma situación. Por ello es muy importante la situación de contemporaneidad, porque de ello depende la comunicación.

Inclusive, para el mismo Anti-Climacus, Cristo en sí como paradoja absoluta, es comunicación indirecta, es decir, exige la situación de contemporaneidad para poder creer en él, y ser la verdad como interioridad, es decir, devenir cristiano. El contenido de la posibilidad se revela en su anulación en la actualidad de la misma, sobre todo se revela, la conciencia de no estar en la verdad y la verdad que es Cristo, por eso es un acto de amor.

Es un acto de amor que me lleva a conocerme a mí mismo, lo mismo en la relación con otros, para comprenderlos no hay que juzgarlos, sino cursar su situación de posibilidades, su situación de contemporaneidad y en compasión eso nos hará examinarnos a nosotros mismos, y en ese examen viene la decisión de decidir o no, repetir su devenir.

El acto de amar como amor al prójimo es la transformación exigida en la situación de contemporaneidad, porque requiere precisamente la relación con el otro como prójimo; esto es, como un tú fuera de toda condición de amor determinado obsesivamente, de configuración por mi propia subjetividad o de dependencia por mi propia voluntad, permaneciendo siempre oculto entre cada persona y el amor de Dios. Pero al mismo tiempo, siendo amor y en este sentido semejante y contemporáneo en la temporalidad actual del individuo en su tiempo del amor de Dios.

La contemporaneidad es la presencia del amor como pasión en la actualidad por constituir el sentido de sí mismo como ser humanos y como cristiano en la temporalidad. Esto significa que el primer venir a la existencia es por amor, es presencia de lo eterno, la condición para ser singular es el amor universal y particular al individuo singular, de forma absoluta, por lo que exige amor, realizar obras de amor, y después la encarnación como condición para la contemporaneidad es por amor a su vez, y así la contemporaneidad es la pasión del amor en el instante. Es devenir instante uno mismo, como sí mismo.

La filosofía de la religión se comprende no como un sistema de la fe o del fenómeno religioso, sino como la comprensión de las preguntas que se generan

en el devenir mismo a la situación de contemporaneidad. Situación en la cual se comprende no como objeto, sino como la experiencia en la subjetividad y la interioridad de cada persona de elegir existencialmente el sentido que lo interpela en su condición concreta y que se vive en el devenir de su temporalidad. Así, en el pensamiento de Kierkegaard la presencia de Dios renace como la interpelación personal de la singularidad en el tiempo que llama a cada uno a amar a su prójimo, en tiempos en que algunas líneas de la filosofía contemporánea pregonan la muerte de Dios. Porque el fenómeno religioso como el devenir en instante del individuo singular, la temporalidad y la interpelación personal son comprensibles e inobjetivables y por ende irreducibles al sistema de cualquier sujeto cognitivo o lógico secular.

Al final del presente trabajo puedo decir que hay dos horizontes de investigación, uno que podría plantear de forma estética, mediante una metáfora y analogía a una relación de amor –como el mismo Kierkegaard hace constantemente en sus obras- y otra más bien conceptual en relación al contexto contemporáneo sobre el tema de la contemporaneidad.

Hagamos el análisis con una metáfora y analogía con una relación de amor de contemporaneidad final para seguir con el estilo de Kierkegaard: Dos personas, dos individuos singulares, se conocen, se encuentran con horizontes diferentes, lenguajes, culturas, tiempos, circunstancias, como dos ríos que se encuentran no hay contemporaneidad si al tocarse se repelen, hay contemporaneidad cuando la tocarse se poseen se entrecruzan sus aguas, en definitiva no podemos hablar sin estética de lo religioso- hay contemporaneidad cuando al tocarse se poseen, se apasionan hay interioridad se hacen sujetos uno al otro en su verdad, que finalmente es la relación con la fuente misma del amor. En definitiva la contemporaneidad es estar en la presencia de Cristo, es querer, amar, desear, trabajar, con la promesa y la encarnación de Cristo donde su presencia se haga presente efectivamente como acción redentora. Que se haga de nuevo concreto e inmediato sin mediaciones, no lo dado, sino dado de nuevo. Este es el punto, ese darse de nuevo que nos permite la relación a lo inmediato no como una abstracción del intelecto o una imagen reflejada en el río que se lo lleva la corriente, sino como un sumergirse en el río y estar como pez en el agua y hacer de ello nuestro mundo. Hacerse con el medio un convivir con, el acompañar. La vida por ello parece absolutamente fragmentada nos vemos y nos vamos, que lo

vemos y nos vamos, que nos ve y nos llama, que nos toma y nos alcanza, el río nos alcanza, el amor nos alcanza, su fuente es invisible inaprensible, su fuente es omnisciente, su fuente es absoluta impenetrable.

Es como una persona fragmentada que no abre su interioridad para que recupere su tiempo, lo rehaga de otra manera, el resentimiento es el veneno del alma, el perdón es la clave de la contemporaneidad, un perdón apasionado, y éste requiere reconocer el pecado hasta que el pecado nos haga contemporáneos con el mundo, como Cristo que fue contemporáneo con todos desde lo más inferior a lo más alto. Y así nos haga contemporáneos con un nuevo pasado visto desde la promesa del futuro incierto. El juego de distancias, escándalos y ofensas entre una pareja, entre dos seres humanos, solo se concreta cuando logran tener el mismo tiempo, venir a la existencia en el mismo tiempo. Y eso significa darse su tiempo para abrir y cerrar las fracturas, y la fractura original, darse el tiempo de apasionarse, dejar fluir el río de emociones y sentimientos que la vida nos trae, que la vida nos lleva, no desesperes el tiempo, el tiempo no llegará, el tiempo nos asaltarán y como a Job nos recuperará; de ahí el discurso de Kierkegaard sobre la paciencia y la angustia.

Por eso el primer momento de contemporaneidad estética es el lenguaje, el segundo las decisiones y el tercero las humillaciones y la generosidad, en el amor al prójimo. Llenar el tiempo es como llenar los surcos vacíos, las heridas resacas en el fluir de los reflejos del río. El río lleva estos reflejos y los va iluminando tan profundamente como tenga relación con las luces y las sombras, apareciendo con su absoluta presencia, y llevándonos en sus torbellinos, en la turbulencia de sus caídas, los reflejos se combinan, se forman los rompecabezas y la imaginación, la fantasía nos ilumina con su acción creadora. Sin la imaginación la vida sería de concreto, siempre pesada, siempre hermética, solo deteniendo los flujos, pero siempre ese fluir del río del amor de nuestros laberintos, hace que lo que permanezca sea el vibrar y el tacto de sus movimientos, nunca el mismo y siempre nuevo, y en su novedad nos detenemos a pensar ¿Por qué es difícil el encuentro entre dos ríos?, la contemporaneidad, ¿cuánto dura la turbulencia para producir un nuevo rompecabezas? ¿Solo la compasión?

Así el papel central de la contemporaneidad es saber para atreverse a vivir la vida con el tiempo. Tomando la metáfora del fluir de un río, la contemporaneidad es como el río y los espejos, el río fluye sin parar y lleva en sus diversos

momentos reflejos de eternidad, es decir de tiempos, pues todo lo que existe tiene su propio tiempo. Estos están co-relacionados, más allá donde el futuro hace del pasado el presente vivido, porque ¿cómo podemos vivir algo que no somos o en lo que no estamos? O más bien este ser arrojados a la nada o ¿es que ese futuro es algo que se nos presenta como nada? Lo que lo hace algo es la discontinuidad del pecado y lo que nos hace a-contemporáneos es la falta de tacto, definitivamente no es la vista, no es el sonido, es el tacto de Cristo que es presencia lo que nos hace contemporáneos lo que nos llena de vida, una vida llena de tiempo es cuando al hacerse contemporáneo con las posibilidad y los acontecimientos de otro ser humano personal o singular en el amor se crea la intimidad que abre las esperanzas, y la pasión de la fe, futuro y pasado en un instante, instante absoluto que llena completamente el espacio y los sentido, presencia del espíritu como creación sin final y camino que transita una y otra vez.

Desde la perspectiva conceptual en relación al contexto actual sobre el tema de la contemporaneidad se vislumbran algunos problemas en relación a esta antropología del tiempo: 1. las relaciones entre interioridad e instante; 2. cómo se aplica de forma válida la contemporaneidad de Kierkegaard en las obras de Heidegger y Gadamer 3. La pasión del individuo concreto con los diferentes estados de ánimo en relación al instante.

Lo cual se puede ver como una reflexión sobre las relaciones de la contemporaneidad con otras ideas sobre lo que significa “ser al mismo tiempo”, que podrían abrir el ámbito a otras investigaciones.

Primero, hay que diferenciar la contemporaneidad de la simultaneidad y de la sincronía. La sincronía es la unidad temporal por la mensurabilidad del tiempo. La simultaneidad es la unidad por las potencialidades y la teleología natural. La contemporaneidad se da en el ámbito de la libertad, como una tarea espiritual entre personas, entre la voluntad de relacionarse, y la convergencia de los tiempos aquí es la intimidad y la interioridad. O la relación entre los secretos en términos estéticos, es la comunicación por el silencio.

Probablemente esta es la idea original de Schelling de simultaneidad y de la simultaneidad estética, porque en los románticos la acción de la naturaleza con su fuerza creativa y destructiva a la vez es la presencia misma de Dios en el mundo. La simultaneidad es así inmediata, inmediata al arrojamiento en el mundo, en el

fondo que diversas cosas embonan con sus propios tiempos y construyen o despliegan el tiempo el movimiento y el fluir de la naturaleza.

Efectivamente no es simplemente sincronía, porque la sincronía se da en el nivel del tiempo más mensurable. La simultaneidad se da en el nivel de las operaciones de sentido teleológico de lo natural. Es decir, la vida misma de cada existente tiene su propio tiempo de despliegue, de desarrollo, su ser es su tiempo. Cada cosa determina su propio tiempo y este se muestra objetivamente por las circunstancias dadas inmediatamente, por eso permanecen en ellas diversas posibilidades que se actualizan cuando se relacionan en el tiempo específico de otros existentes, entre ellos va surgiendo al mismo tiempo el mundo, esto que surge se hace simultáneo porque es con y hacia consigo mismo.

La cuestión es que puede haber simultaneidad estética con la creación del artista y la naturaleza si nuestro tiempo teleológico juega y provoca un sentido específico con las posibilidades y las situaciones dadas que dieron origen a la creación, vivimos al mismo tiempo la creación, en esa síntesis. Pero me parece que es una síntesis donde la libertad radical no entra del todo, más bien como que se deja llevar por ella. Efectivamente, como hay historia en la naturaleza si es simultánea, la pregunta que viene es qué es la historia. Qué papel juega el entendimiento, la pasión, la emoción el sentimiento, etc.

La sincronía es estar en el mismo tiempo mensurable por una realidad y una fuente externa, no es interioridad, es solo yuxtaposición. Por ello no es sincronía lo mismo que simultaneidad, ésta tiene que ver con la idea romántica de que la acción de la naturaleza es una fuerza creadora y destructora a la vez, que produce pasiones originarias en nosotros como individuos que se convierten en signos, símbolos y sueños, lo que nos motiva a actuar y crear, a configurar un mundo de sentido como resultado de la comunicación interpretativa de la relación, no mediada por la razón, de estas fuerzas originarias con nuestra condición finita.

Esta acción creadora, como sub-creadora, configura un mundo propio de sentido. Cuando eso se da es simultaneidad, hay relaciones potenciales y de sentido, simbióticas, paradójicas y conflictivas a la vez, que hacen explotar y abrir el despliegue del mundo, el mundo es simultáneo cuando lo sublime y el terror están al mismo tiempo.

Probablemente esto es lo que Gadamer crítica a Kant y a Hegel, para los cuales el arte o es solo para la comprensión de los genios o es algo que debe ser

superado por la filosofía. En cambio, para Gadamer, el arte como experiencia absoluta y ontológica de la vida, tiene un estatuto ontológico y epistemológico a la vez, donde la verdad se presenta. Por eso no es reproducción o abstracción, es re-presentación, hacer presente de nuevo en su propio ejercer, en su actuar, el sentido de aquello que ya no es o que desde la sincronía es de otro tiempo. El arte tiene contenido de verdad, la obra es un en sí y por sí que adquiere sentido en su propio representar. Esto es la simultaneidad, cuando juego, jugador y lo jugado están conectados por las mismas potencialidades y finalidades. Por eso cada obra requiere su propio tiempo de narración y de representación adecuados, para dejar ser a su propio ser. Encontrar, escuchar, y respetar en este orden natural de las cosas es la idea de simultaneidad.

Pero la simultaneidad puede estar a varios niveles, el estético, el ético y el religioso. En el nivel estético se da por medio de la representación con las situaciones inmediatas del mundo. En la ética se da con las determinaciones del deber y las justificaciones establecidas en general. En cambio, en lo religioso y con Cristo, nos dice Kierkegaard, todo cambia porque ésta ya no es solo una simultaneidad, es contemporaneidad o situación de contemporaneidad, que implica la conciencia del pecado, y la humildad de recibir y elegir el amor. Y esta es la relación de la temporalidad.

La hipótesis que surge de estas reflexiones es que las intenciones en Gadamer son hacer una ontología que se cure de los vicios sistemáticos de Hegel, y en Kierkegaard es más que una ontología, es provocar la pasión de ser contemporáneo, la situación de contemporaneidad. Se debe pasar por el escándalo, la paradoja, y de ahí la convergencia de los tres tiempos en el amor al prójimo, en ese drama de transformarse de un yo en un tú.

Para los románticos la simultaneidad se ha perdido por la enajenación que hemos creado con respecto a la naturaleza estética por medio de las categorías del sujeto trascendental. Simultáneo tiene que ver con hacerse semejante, pero más allá, tiene que ver con fundamentarse, elevarse, llegar a ser auténtico. Pero para los románticos esto era imposible y el único camino era el de la acción estética una vez transitado el camino del horror de lo sublime. Lo simultáneo es participarse unos a otros.

Por lo tanto hay tres formas distintas de entender el “ser al mismo tiempo”: la sincronía, la simultaneidad y la contemporaneidad. La sincronía es al nivel del

tiempo mensurable, estar en el mismo tiempo, la recreación de circunstancias, pero no hay más representación, si acaso una reproducción. La simultaneidad, como ese estar en el mismo plano natural de relaciones naturales que se actualizan de un tiempo pasado en el presente futuro. Y la contemporaneidad, que actualiza las relaciones paradójicas entre los contrarios entre personas y voluntades, en las posibilidades, y abrir el tiempo en el momento de las relaciones, sin contemporaneidad no hay futuro o al menos con la situación de contemporaneidad. En Kierkegaard se entiende cómo esta relación específica con Cristo que es Dios encarnado en el pasado, siendo eterno, promete una segunda venida, y se abre el futuro y la relación con el tiempo, la ofensa, la paradoja, pero sobre todo la pasión y el momento de la decisión.

BIBLIOGRAFÍA⁷²⁰

PRIMARIA.

Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. (tr. Rafael Larrañeta). Madrid: Trotta, 5ª. Edición, 2007.

Kierkegaard, Søren. *El Instante* (tr. Andrés Roberto Albertsen, et. al.). Madrid: Trotta, 1ª. Edición, 2006.

Kierkegaard, Søren, “El equilibrio entre lo estético y lo ético”, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. (ed. y tr. Darío González) Madrid: Trotta, 1a. Edición, 2007.

Kierkegaard, Søren, “El Primer Amor. Comedia en un acto de Scribe. Traducida por J.L. Heiberg”, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. (ed. y tr. Begonya Sáez Tajafuerce y Darío González) Madrid: Trotta, 1a. Edición, 2006.

Kierkegaard, Søren, “El más desdichado” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. (ed. y tr. Begonya Sáez Tajafuerce y Darío González) Madrid: Trotta, 1a. Edición, 2006.

Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor*. (tr. Demetrio G. Rivero, revisó y actualizó Victoria Alonso). Salamanca: Sígueme, 1ª. Edición, 2006.

Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*. (tr. Demetrio G. Rivero) Madrid: SARPE, 1a. edición, 1984.

Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. (tr. Demetrio G. Rivero) Madrid: Alianza editorial, 2007.

Kierkegaard, Søren, *Mi punto de vista*. (tr. José Miguel Velloso) Madrid: SARPE, 1ª. edición, 1985.

Kierkegaard, Søren, “Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates”. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. (tr. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce) Madrid: Trotta, 1ª. edición, 2007.

Kierkegaard, Søren, “El lirio en el campo y el pájaro bajo el cielo. Tres discursos devocionales”. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. (tr. Demetrio Gutiérrez Rivero) Madrid: Trotta, 1ª. edición, 2007.

⁷²⁰ La referencia a las obras completas de Kierkegaard se encuentra en la nota al aparato crítico al inicio de este trabajo. En esta bibliografía se encuentran las obras de Kierkegaard que particularmente se usaron así como de las ediciones en español utilizadas.

Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. (tr. Vicente Simón Merchán). Madrid: Ténos, 3ª. edición, 1998.

Kierkegaard, Søren, *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. (tr. Patricia Carina Dip). Buenos Aires: Editorial Gorla, 1ª. edición, 2007.

Kierkegaard, Søren. "The Lily in the Field and the Bird of the Air: Three Devotional Discourses" en *Without Authority*. (ed. y tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1997. KW XVIII.

Kierkegaard, Søren. *The Concept of Irony. With continual Reference to Socrates*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1989. KW II.

Kierkegaard, Søren. *Either/Or. Part I*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong) New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1987. KW III.

Kierkegaard, Søren. *Either/Or. A Fragment of Life. Part II*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1987. KW IV.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Volume I: Text*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1992. KW XII.1.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Volume II: Historical Introduction, Supplement, Notes, and Index*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1992. KW XII.1.

Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. (tr. Reidar Thomte and Abert B. Anderson). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1980. KW VIII.

Kierkegaard, Søren, *Early Polemical Writings*, (tr. y ed. Julia Watkin) New Jersey: Princeton University Press, 1st. EEdition, 1990.

Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1985. KW VII

Kierkegaard, Søren. *The Sickness Unto Death*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st edition, 1980. KW XIX

Kierkegaard, Søren. *The Moment and Late Writings* (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1998. KW XXIII

Kierkegaard, Søren, "For the Dedication to 'That Single Individual'". *The Point of View*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1998. KW XXII

Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1995. KW XVI

Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling. Dialectical Lyric and Repetition*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1983. KW VI.

Kierkegaard, Søren. *Diario*. (tr. y ed. Cornelio Fabro). 12 Vols. Brescia: Morcelliana, 1a. edición, 1948-1983.

Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments*, (tr. David Swenson and revised by Howard Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 1974.

Kierkegaard, Søren, *For Self-Examination. Judge for Yourself!* (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1st. edition, 1990, KW XXI.

Kierkegaard, Søren, *Para un examen de conciencia. ¡Juzga por ti mismo!* (tr. Nassim Bravo Jordán). México: Universidad Iberoamericana, 1^a. Edición, 2008.

Kierkegaard, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (tr. Nassim Bravo Jordán). México: Universidad Iberoamericana, 1^a. Edición, 2009.

SECUNDARIA.

Aristóteles, *Metafísica*, (tr. Valentín García Yebra), Madrid: Gredos, 2a. edición revisada y 2a. reimpresión, 1990.

Aristóteles, *Física*, (tr. Guillermo R. de Echandía), Madrid: Gredos, 1995.

Aristóteles, *De la expresión o interpretación*, (tr. Francisco de P. Samaranch). Madrid: Aguilar, 2^a. Edición, 2^a. Reimpresión, 1977.

Aristóteles, *Analítica Posterior*, (tr. Francisco de P. Samaranch). Madrid: Aguilar, 2^a. Edición, 2^a. Reimpresión, 1977.

Arapura Ghevargese, George, *The First Sphere: A Study in Kierkegaardian Aesthetics*. Londres: Asia Publishing House, 1^a. Edición, 1965.

Cappelørn, Niels Jørgen. "The Movements of Offense toward, away from, and within Faith: 'Blessed is he who is not offended at me'" en *International Kierkegaard Commentary. Practice in Christianity*. Vol. 20. Robert L. Perkins (ed.) Vol. 20. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 2004.

Cappelørn, Niels. J., "The Retrospective Understanding of Kierkegaard's Total Production", en *Søren Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers*,

Daniel W. Conway and K.E. Gover (ed.). Londres, New York: Routledge, 1ª. Edición, 2002.

Causse, Jean-Daniel, *El don de ágape*. (tr. Miguel Montes). Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 1ª. edición, 2004.

Colette, Jacques, *Kierkegaard. The difficulty of being Christian*. (tr. Ralph M. McInerny y Leo Turcotte). Indiana: University of Notre Dame Press, 1st. edition, 1968.

Daise, Benjamín, *Kierkegaard's Socratic Art*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1ª. edición, 1999.

Dobre, Catalina Elena, *Hermeneutica Repetiției La Søren Kierkegaard*, Coordinador de tesis: Prof. Univ. Dr. Petre Dimitrescu, Iași: Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Universidad "AL. I. Cuza" Iași, Rumanía, 2004.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, (tr. Luis Gil Fernández). Barcelona: Paidós Oriental, 1ª. edición, 1998.

Evans, C. Stephen, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1ª. reimpresión, 1989.

Fabro, Cornelio "Indice dei termini" en *Søren Kierkegaard Diario*, Cornelio Fabro (ed. Y tr. Cornelio Fabro) Vol. 12. Brescia: Morcelliana, 1ª. edición, 1983.

Ferreira, M. Jaime, "Faith and the Kierkegaardian leap", en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay and Gordon Marino (eds.), New York: Cambridge University Press, 1ª. edición, 1999

Forte, Bruno, *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*. (tr. Alfonso Ortiz García). Salamanca: Sígueme, 1ª. Edición, 2000

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, (tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Sígueme: Salamanca, 7ª. Edición, 1997

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, (tr. Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme, 2ª. Edición, 1994.

Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, (tr. Antonio Gómez Ramos). Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1ª. Edición, 1991.

Gadamer, Hans-Georg, "Palabra e imagen: 'así de verdadero, así de óntico'", (tr. Constantino Ruiz-Garrido). en *Antología*, Jean Grondin (ed.) Salamanca: Sígueme, 1ª. Edición, 2001.

Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*. (tr. Arturo Parada). Madrid: Cátedra, 1ª. Edición, 1995.

Guerrero, Luis, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C., 1ª. Edición, 2004.

Guerrero, Luis, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México, D.F.: Publicaciones Cruz O., S.A., 1ª. Edición, 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (tr. José Gaos). Madrid: Técnos, 1ª. Edición, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lógica I*, (tr. Antonio Zozaya). Barcelona: Folio, 1ª. Edición, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lógica II y III*, (tr. Antonio Zozaya). Barcelona: Folio, 1ª. Edición, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (tr. Ramón Valls Plana). Madrid: Alianza Editorial, 1ª. Edición, 1997.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. (tr. Jorge Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1ª. Edición, 2002.

Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialista*. (tr. Arsenio Pacios). Madrid: Editorial Gredos, 1ª. Reimpresión de la 4a. edición, 1976.

Kirmmse, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indiana University Press, 1st. edition, 1990.

Lønning, Per “Kierkegaardian Contemporaneity”, International Kierkegaard Conference, St. Olaf College, Northfield, Minnesota, Junio de 2005.

Malik C., Habib. *Receiving Søren Kierkegaard. The early impact and transmission of his thought*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1st edition, 1997.

Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's Thought*, (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong). New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 2a. reimpresión, 1974.

Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's Concept of Existence*. (tr. y ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong.) Milwaukee: Marquette University Press, 1a. edición, 2003.

Müller, Paul, *Kierkegaard's Works of Love. Christian Ethics and the Maieutic Ideal*. (tr. y ed. C. Stephen Evans and Jan Evans). Dinamarca: C.A. Reitzel, 1a. edición, 1992.

Penner, Myron B. “The Normative Resources of Kierkegaard's Subjectivity Principle”. *International Journal of Systematic Theology*. Vol. 1. number 1. March 1999.

- Perkins, Robert L. "Introduction" en V.V.AA. *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Vol. 7. Robert L. Perkins (ed.) Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. edition, 1994.
- Platón, "Parménides" en *Diálogos*. Vol. V. Tr. Ma. Esquer Santa Cruz. Madrid: Gredos, 1ª. edición, 2ª. reimpresión, 1988.
- Platón, "Menón" en *Diálogos*. Vol. II. Tr. F.J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1ª. Edición, 3ª. Reimpresión, 1999.
- Poole, Roger. *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1st. edition, 1993.
- Rohden, Luiz, "Repetition and Contemporaneity: Kierkegaardian Crumbs in Hans-Georg Gadamer", en *Søren Kierkegaard Newsletter*, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library St. Olaf College, número 52, diciembre de 2007, pp.25- 32.
- Taylor, Mark C., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*. New Jersey: Princeton University Press, 1a. edición, 1975.
- Taylor, Mark C., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 1a. edición, 2000.
- Toews, John, *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Westford, Massachussets: 1ª. edición, 1980.
- Torralba, Francesc, *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*. Madrid: Caparrós Editores, 1ª. edición, 1998.
- Tsakiri, Vasiliki *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan, 1st. Edition, 2006.
- Von Baltasar, Urs, *El cristiano y la angustia*. (tr. José María Valverde). Madrid: Ediciones Guadarrama, 1ª. Edición, 1960.
- V.V.AA. Westphal, Merold and Matustík, Martin J. *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1st. edition, 1995.
- Westphal, Merold. "Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference" en *International Kierkegaard Commentary. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Vol. 7. Robert L. Perkins (ed.) Macon, Georgia: Mercer University Press, 1st. Edition, 1994
- UNESCO, *Kierkegard vivo*. (tr. Andrés-Pedro Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial, 2ª. edición, 1970
- V.V.AA. Alastair, Hannay y Marino D., Gordon. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. New York: Cambridge University Press, 1st. edition, 1998.

V.V.AA. García-Baró, Miguel. *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1ª. edición, 2005.

Weinsheimer, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New York: Yale University Press, 1st. edition, 1985.

Obras de referencia:

Molbech, Christian, *Dansk Ordbog Indeholdende det Danske*. Kobenhavn: Gyldendal, 1a. edición, 1859

Danske Sprog-og litteraturselskab, *Det Danske Sprog-og litteraturselskab, 1911-1961: medlemmer og medarbejdere/ udarbejdet af Albert Fabritius*. København: Selskabet, 1a. edición, 1961.