

La comunicación de la “verdad subjetiva” en Sören Kierkegaard

No es exagerado afirmar que el pensamiento de Kierkegaard gira en torno al concepto de *verdad subjetiva*. Todas las categorías kierkegaardianas tienen en cuenta esta concepción de la verdad y se aplican desde ella. En especial, la teoría de la *comunicación indirecta* tiene su último fundamento en la comunicación de esta *verdad subjetiva*.

1. *La verdad subjetiva*

En último termino, Kierkegaard rechaza la *comunicación directa* porque lo que se trata de comunicar no es la verdad objetiva, sino una verdad subjetiva, una convicción interior que no tiene otra justificación que la propia subjetividad. Lo que se quiere comunicar es la relación personal con Dios que, lógicamente, no puede ser objetivable. “Aquél que se encuentra en tal relación está siempre en devenir, o sea, en dirección a la interioridad, él no puede nunca comunicarse directamente, porque aquí el movimiento es directamente opuesto”.¹

La verdad de la que habla Kierkegaard no es la verdad objetiva, sino la verdad de *apropiación* de los contenidos del cristianismo. Una verdad que no es indiferente al sujeto, sino al contrario, ya que, propiamente, “la subjetividad es la verdad”.² Por eso, Kierkegaard no puede ser calificado ni de realista ni de idealista. Él rechaza ambas posturas gnoseológicas, porque no tratan el tema que a él le interesa: la verdad del cristianismo. “Tanto se defina –afirma– la verdad de un modo más empírico (sería el realismo) como la conformidad del pensamiento con el ser, como de un modo más idealista como el acuerdo del ser con el pensamiento(...) Si con ‘ser’, en las dos definiciones indicadas se entiende el ser empírico, entonces, la verdad se transforma en un *desideratur* y todo está puesto en el devenir, porque el objeto empírico no está completado y el espíritu cognoscente existente está también en devenir, y así la verdad es un aproximar (...) Pero si el ser se entiende de este modo (como la réplica abstracta

1. *Postscriptum*, en Sören Kierkegaard. *Opere*. A cura di C. Fabro, Sansoni Editore, Firenze (1988). pág. 297, nota.

2. *Ibid.*, p. 368

o como el modelo abstracto de lo que es el ser concreto como ser empírico), la fórmula se convierte en una tautología, es decir, el pensamiento y el ser significan la misma e idéntica cosa, y que la conformidad de la que se habla es solamente la identidad abstracta consigo misma".³

Estas concepciones suponen que la verdad es algo inamovible, abstracto, que puede ser captada objetivamente por el pensamiento. Pero, para el pensador danés, no es así, el ser de la verdad, al llegar a ser empíricamente concreto, entra dentro del devenir, por ello, está fuera de toda fijeza. La verdad como adecuación, piensa Kierkegaard, es sólo, para Dios, "pero no es así para un espíritu existente, porque este mismo existente está en devenir".⁴ Ésta es la razón de fondo de su crítica al "sistema". Éste supone una adecuación perfecta del pensamiento con la realidad, pero esta adecuación es exclusiva de Dios. Consecuentemente, el espíritu de sistema supone una deificación del hombre y es, en definitiva, una forma de ateísmo.

No por esto se ha de pensar que Kierkegaard niega la verdad objetiva. Sino solamente que este aspecto de ella es para él, porque lo es para el pensador subjetivo existente, indiferente. Una verdad con la que no me pueda comprometer, que no cambie mi vida, mi forma de pensar, mi ser, que no tenga en cuenta el sujeto concreto que la posee, es verdad, no cabe duda, pero no tiene ningún valor respecto a mi salvación eterna. "Para la reflexión objetiva la verdad llega a ser algo objetivo, un objeto, y se trata de verlo separado del sujeto; para la reflexión subjetiva, en cambio, la verdad llega a ser apropiación, interioridad, subjetividad y se trata exactamente de profundizar existiendo en la subjetividad".⁵ Por ello, "la vida de la reflexión objetiva transforma al sujeto en algo accidental, y por tanto, reduce la existencia a algo indiferente, evanescente".⁶

Para la verdad de la que está hablando el pensador danés el sujeto es fundamental y el contenido de la verdad se identifica con la forma de la apropiación. La apropiación de la verdad se identifica con la verdad misma. Para el pensamiento objetivo esta apropiación es indiferente. Con estas premisas, Kierkegaard define así la verdad "existencial": "He aquí una semejante definición de la verdad: *La verdad es la incertidumbre objetiva mantenida en la apropiación de la más apasionada interioridad*, y ésta es la verdad más alta que puede haber para un existente (...) En relación, por ejemplo, a una proposición matemática la objetividad está dada, mas por eso su verdad es todavía una verdad indiferente".⁷

Esta definición de la verdad no es otra que la de la fe. "Pero la determinación dada ahora de la verdad es una descripción de la fe. Sin riesgo no hay fe. La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incerteza objetiva: Si puedo entender a Dios objetivamente, entonces yo no creo; pero porque no lo puedo, por eso debo creer".⁸

Lo característico, entonces, de la verdad subjetiva y de la fe es la *incerteza*.

3. Ibid., pp. 360-361

4. Ibid., p. 361

5. Ibid., p. 362

6. Ibid., .

7. Ibid., p. 368

8. Ibid. En pág. 601 afirma: "La fe es la incerteza objetiva con el rechazo del absurdo, mantenida en la pasión de la interioridad, que es precisamente la situación de la interioridad potenciada al máximo".

El pensador subjetivo, existente, el creyente no puede encontrar ninguna seguridad en la objetividad. La fe que abraza no tiene otra justificación que la "apropiación de la más apasionada interioridad". Parece que Kierkegaard quiere suplir la falta de justificación externa u objetiva por una maximización de la subjetividad llevándola al límite de la pasión. Es decir, la única justificación de que lo que creo es verdad radica en la pasión subjetiva con que se cree. El cristianismo ofrece al singular una salvación eterna. Pues bien, "la subjetividad como posibilidad de apropiación, es la posibilidad de aceptar este bien". Ante la carencia de una seguridad externo-objetiva, "el cristianismo quiere precisamente potenciar la pasión llevándola al máximo; pero la pasión es exactamente la subjetividad, y ésta —en la esfera de la objetividad— no existe del todo".⁹

La comunicación de la verdad subjetiva plantea lo que domino "el problema"¹⁰ fundamental de la filosofía kierkegaardiana: ¿de dónde procede la seguridad que tienen los pseudónimos de Kierkegaard para comunicar la verdad del cristianismo? ¿Cómo puede demostrar nuestro autor que toda su tarea literaria se la ha encargado el mismo Dios? ¿Cómo puede saber que la imagen ideal del cristiano que él presenta es la verdadera? El pensador danés responde con claridad que no pueden haber pruebas que justifiquen el proyecto cristiano, sino que éste se lleva a cabo en virtud del absurdo. El autor que expone el verdadero cristianismo, concluye Kierkegaard, sólo es capaz de saber que es el verdadero si al dirigirse a Dios siente temor y temblor ante su presencia.

De esta forma, se explica la "soledad" del comunicador. Está "sólo ante Dios". Sólo Él lo puede justificar delante de los hombres. A Kierkegaard le falta una instancia intermedia que le confiera la seguridad de estar en la verdad. Ante la falta de un Magisterio,¹¹ Kierkegaard sólo puede confiar en su intimidad con Dios. Esta convicción, por profunda que sea, puede otorgarle la valentía suficiente para comunicar la verdad, pero no demuestra que la posea. El pensador danés vive en la más absoluta "soledad": no tiene ni escuela ni "iglesia". Podría haber adoptado la "Iglesia establecida", pero entonces no sería el pensador que es. Si la "verdad de apropiación" no tiene un correlato objetivo, corre el peligro de caer en un puro subjetivismo, que es lo que se le ha criticado a Kierkegaard tantas veces y no sin razón; porque no puede ser que la verdad consista "sólo" en la apasionada apropiación, hace falta, además, que el "mensaje", en este caso la Revelación, sea verídico en sí, objetivo. Kierkegaard se niega a entrar en el "orden establecido", sin embargo, no puede salir del luteranismo.

2. *El secreto*

Kierkegaard distingue entre el *qué* y el *cómo* del cristianismo. El *qué* representa su contenido doctrinal, como un conjunto de verdades objetivas; el *cómo*, en cambio, se refiere a la apropiación de esa verdad. Pues bien, "ser cristiano

9. Ibid. Esta carencia que tiene el pensador danés de una seguridad objetiva es lo que conforma lo que más adelante llamaremos "el problema de Kierkegaard".

10. Este es el problema que se plantea en *El libro sobre Adler (Papirer, VII B 235)*. Curiosamente Adler era un teólogo hegeliano que, víctima de una crisis interior, sorprendió a la opinión pública de su tiempo por haber afirmado que tuvo una revelación directa de Jesucristo.

11. Kierkegaard duda, como protestante, de la doctrina católica de la infalibilidad del Papa. Este es un tema que le preocupa desde muy joven (Cfr. *Diario, I A 26* del 10 de octubre de 1834).

–afirma Kierkegaard– no se determina mediante el *qué* del cristianismo, sino mediante el *cómo* del cristiano”.¹² Por esta razón la comunicación de la verdad del cristianismo, como incerteza objetiva, ha de ser *indirecta*, transmitida como se transmite un secreto. “La comunicación ordinaria –afirma nuestro autor–, el pensamiento objetivo, no tiene secretos. Solamente el pensamiento subjetivo de la doble reflexión tiene secretos; es decir, todo su contenido esencial contiene secretos, pues no se deja comunicar directamente. Este es el significado del secreto”.¹³ La verdad subjetiva, en cuanto apropiación de la interioridad, es inexpresable directamente y, por tanto, deviene un secreto. De esta forma, la teoría de la *comunicación indirecta* es una consecuencia necesaria de una tal concepción de la verdad. “Lo esencial en el conocimiento –continúa nuestro pensador– es precisamente la apropiación, hace así que ella devenga un secreto para alguien que no tiene en sí mismo la doble reflexión del mismo modo; pero el hecho de que eso sea la forma esencial de la verdad hace así que ésta pueda ser dicha de otro modo”.¹⁴

Kierkegaard distingue entre “secreto casual” y “secreto esencial”. Lógicamente, a él no le interesa, por ejemplo, la reserva debida ante un secreto de estado (secreto casual), que puede llegar a ser de dominio público; sino a una concepción de la vida, a una verdad que solamente encuentra su justificación en la más profunda interioridad (secreto esencial). El primero, aunque debe mantenerse en secreto, puede, si se quebranta la confidencia, comunicarse directamente, porque es comprensible directamente. Respecto al segundo, no cabe en modo alguno una comunicación directa. La verdad del primero no entraña el secreto. Sin embargo, en el segundo caso, el secreto es intrínseco a la verdad que se posee. Kierkegaard lo define así: “Toda la esfera subjetiva, que mediante su interioridad dialéctica se sustrae a toda forma de expresión directa, es un secreto esencial”.¹⁵ El ejemplo que pone el pensador danés de un secreto en este último sentido es la convicción íntima de Sócrates de que “su verdad” sólo podía ser comunicada a su “daimon”. “Una semejante concepción de la vida –afirma– es esencialmente un secreto o un secreto esencial, porque ella no se deja comunicar directamente: lo máximo que él (Sócrates) podía hacer era ayudar a los otros de modo negativo, con sus arte mayerútica, a hacer lo mismo”.¹⁶

Por esta razón, la verdad existencial-subjetiva, que deviene esencialmente un secreto, necesita el arte ambiguo de la *comunicación indirecta*. “Supongamos que alguien quisiera comunicar la siguiente convicción: la verdad es interioridad. (...) Supongamos que uno quisiera comunicar que la verdad no es verdad, sino que es la vía lo que es verdad; o sea, que la verdad está solamente en el devenir, en el proceso de la apropiación, que ella, por tanto, no es un resultado. (...) Supongamos que uno quisiera comunicar la convicción de que la relación del hombre con Dios es un secreto...”¹⁷ En estas tres suposiciones

12. Ibid. Cfr. *Diario*, X3 A 593 y C. Fabro, “Foi et raison dans l’oeuvre de Kierkegaard”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXXVIII, París, 1948, pág. 174.

13. Ibid., p. 300

14. Ibid.

15. Ibid., p. 300

16. Ibid.

17. Ibid., p. 299

está resumido el contenido del "secreto kierkegaardiano" que, lógicamente, no puede comunicar de manera directa: la verdad es interioridad, no es un resultado, sino un proceso en el que el hombre se relaciona con Dios en el más íntimo de los secretos.

3. La doble reflexión

El secreto sólo puede ser comunicado de forma indirecta, ya que lo que se transmite es la interioridad, la subjetividad, la *verdad existencial*, no es una *verdad objetiva*. El pensamiento objetivo es indiferente a la subjetividad: a las categorías de interioridad y apropiación subjetivas no les afecta en absoluto. Por eso, la comunicación en ese plano es *directa*. El autor de *Postscriptum* aclara que no significa que por ser *directa* sea sencilla, trivial; sino que "no tiene la astucia y el arte de la doble reflexión, no tiene aquella solicitud en la comunicación, humana y llena de temor de Dios, propia del pensamiento subjetivo".¹⁸ El que comunica directamente sólo está atento a sí mismo, mejor dicho, al contenido de la comunicación, no a la forma ni, por tanto, al receptor. El pensamiento objetivo olvida "aquel malicioso pequeño misterio socrático: que el nudo de la cuestión consiste precisamente en la situación del sujeto".¹⁹

La *comunicación indirecta*, en cambio, está interesada en la apropiación de la verdad de aquel que la recibe, vela por la forma, porque "la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo".²⁰ Si no se consigue tal transformación, no se ha comunicado la verdad.

Por eso, la *comunicación indirecta*, entraña lo que Kierkegaard llama la *doble reflexión*. El pensador subjetivo que se ha apropiado de la verdad, necesita y debe comunicarla, pero no puede hacerlo directamente, porque, entonces, la traicionaría. El pensador subjetivo que se encuentra en la verdad y *debe* comunicarla (pues ese es el primer efecto de vivir en la verdad), se plantea, en primer lugar, la cuestión del *cómo*, del modo de comunicarla. Tiene que atender, antes que nada, al destinatario y al mensaje. He aquí la *doble reflexión*. En un primer momento, el pensador subjetivo se pone en el lugar del destinatario y realiza la reflexión de pensar como él, de hablarle en su propio lenguaje, que consiste en hacerlo de manera que el otro pueda recibir el mensaje, teniendo en cuenta su propia reflexión y velando por la "forma de la comunicación" (si vive en categorías estéticas, le hablará estéticamente). Y en un segundo momento, la reflexión de la comunicación de la verdad, atendiendo al *qué* (qué le puedo decir estéticamente para desesperarlo, para que abandone las categorías estéticas y llegue a una decisión ética). "Cuando el pensamiento —afirma Kierkegaard— ha conseguido encontrar su expresión verbal, que se obtiene mediante la primera reflexión, entonces viene la segunda reflexión, que consigue la relación propia de la comunicación al comunicante y repite la relación propia del comunicante a la idea".²¹ La doble reflexión se encuentra ya en la idea misma de comunicación. Ésta asume que la subjetividad existe en la interioridad de la soledad (...) se quiere comunicar, y, por eso, quiere, a la vez, mantener el

18. *Ibid.*, p. 298

19. *Ibid.*, p. 279

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 298.

propio pensamiento en la interioridad de su existencia subjetiva y, todavía, comunicarse. Esta contradicción no puede (excepto para los irreflexivos, para los cuales todo es posible) encontrar su expresión en una forma directa".²²

En la relación con Dios ocurre lo mismo que un enamorado que necesita comunicarse, pero que no lo puede hacer de manera directa, porque la interioridad de su amor es para él lo más importante. El individuo singular, en su relación con Dios, está siempre en un devenir interior, de interiorización, por ello no puede comunicar directamente su relación con Dios a otros. En el caso de hacerlo, se realizaría el movimiento "directamente opuesto", porque el que se encuentra en tal relación con Dios, está en la dirección de la interioridad.

Por esta razón, la *comunicación directa* implicaría en este supuesto un triple engaño. Un engaño hacia Dios, ya que lo engaña probablemente para obtener la adoración de otro hombre. Un engaño hacia sí mismo, por haber dejado de ser él mismo. Y un engaño hacia los otros hombres, que probablemente no llegan a tener con Dios más que una relación relativa. En definitiva, un engaño que lo pone en contradicción con todo su pensamiento.²³

4. La "reduplicación"

Con la *comunicación de la verdad subjetiva* está relacionado el concepto de *reduplicación*. En el estudio titulado *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*,²⁴ es quizás donde más abundantemente habla Kierkegaard de la *reduplicación*, porque considera que es un concepto clave para entender su posición como escritor: "Tengo una cuestión pendiente en el espíritu –confiesa–, tengo toda mi atención centrada en una cuestión que voy a avanzar: el reconocimiento de la verdad ética y ético-religiosa se caracteriza por la *reduplicación existencial de la cosa reconocida*".²⁵

Lo primero que podemos decir de este nuevo concepto kierkegaardiano, a parte de su importancia, es que tiene que ver con la comunicación ético-religiosa y, por contra, nada con la ciencia y con la forma de enseñanza científica. El propio Kierkegaard afirma: "Pero en el sentido más estricto yo no soy un –docente–, pues no hay cosa más satírica que un docente de la comunicación ético-religiosa, pues ésta es una materia que no se debe enseñar: es irreductible a la ciencia y debe relacionarse con la existencia".²⁶

La "reduplicación" consiste, pues, en realizar existencialmente lo que se comunica. Toda comunicación ético religiosa debe, para ser tal, reduplicarse: calar tan hondo en el espíritu, tanto del emisor como del receptor, que les lleve a obrar ética y religiosamente. Al fin y al cabo, se trata de obrar.²⁷ Reduplicar significa realizar existencialmente el "contenido" de la comunicación. La redu-

22. *Ibid.*, p. 297, nota.

23. *Cfr. Ibid.*

24. *Papirer*, VIII 2 B 86-89

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. Recuérdese aquel texto del *Diario*: "Lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber 'qué debo hacer' (*Act.*, 9, 6) y no lo que debo conocer, sino en la medida que el conocimiento ha de preceder siempre a la acción. Se trata de comprender mi destino, de ver lo que en el fondo Dios quiere que yo haga, de encontrar una verdad que sea una verdad –para mí–, de hallar –la idea por la cual yo quiero vivir y morir–" (I A 75).

plicación consiste en poner por obra aquello que se cree, se sabe y se es. En la comunicación directa, afirma Kierkegaard, "no llevo a cabo ninguna reduplicación, no ejecuto esto que digo, no soy lo que digo, no doy a lo verdadero su forma verdadera, es decir, existencialmente. Yo tan sólo hablo de *ello*. En la medida en que lo practico estoy reduplicándolo existencialmente".²⁸ La verdad ético-religiosa no es tal si no puede ser reduplicada. Una verdad *in abstracto* no "interesa" al individuo singular existente. Por ello, puede afirmar Kierkegaard que "Hegel no entendió nada de ética".²⁹

La "reduplicación", como el momento esencial de la dialéctica "cualitativa"³⁰ (ser lo que se cree, se predica o se escribe), es la forma del contenido del Cristianismo.³¹ La "reduplicación" tiene que ver más con el *cómo* que con el *qué* y, por eso, se relaciona con la *comunicación indirecta*. Kierkegaard lo deja claro en su *Diario*: "Mi tesis no es que lo que se predica en la Cristiandad no sea Cristianismo, sino que la *predicación* no es Cristianismo. Por un -cómo-, por una reduplicación es por lo que yo combato: pero, entiéndase, sin ella el Cristianismo no es Cristianismo".³² Porque -continúa- "si el Cristianismo (justamente porque no es una doctrina) no se reduplica en quien lo expone, es que no expone el Cristianismo; porque el Cristianismo es una comunicación de existencia y solamente puede ser expuesto con el existir. Existir en él es expresarlo existiendo: esto es reduplicar".³³ Este concepto de *reduplicación* tiene mucho que ver con el de "cotidianidad" e "imitación que desarrollará Kierkegaard en *Ejercitación del Cristianismo*.

5. Comunicación e irracionalismo

Es un tópico considerar a Kierkegaard como un pensador irracionalista.³⁴ Su decidida oposición al racionalismo, su defensa a ultranza de una fe fundada en el *absurdo*,³⁵ le valieron desde el principio tal calificación. El primero en considerarlo irracionalista fue su propio hermano Peter Christian, pastor protestante, al que le siguió el teólogo Magnus Eiriksson que, bajo el pseudónimo

28. *Papirer*, VIII 2 B 86-89.

29. *Ibid.* Lógicamente se ha de entender el concepto "ética" como lo entiende Kierkegaard, como la realización existencial de una convicción.

30. A diferencia de la "dialéctica conceptual" de Hegel, que esencialmente ensalza el dominio de la lógica abstracta, la de Kierkegaard es una "dialéctica existencial". La hegeliana es una "dialéctica cuantitativa", la de Kierkegaard, "cualitativa", que sustituye la continuidad lógica por la discontinuidad concreta, la mediación por la alternativa de la elección. Es una dialéctica rota, es decir, sin mediación alguna. En la que cada estadio constituye en sí mismo un mundo consistente y exclusivo, de tal suerte que, para pasar de una posición a otra, el hombre debe efectuar un salto cualitativo, un acto de la libertad que desafía toda explicación racional (Cfr. Nguyễn Van Tuyên, *Foi et existence selon Kierkegaard*, AUBIER-MOUNTAIGNE, París, 1971. p. 22).

31. Cfr. *Diario*, X2 A 529.

32. *Diario*, X3 A 431.

33. *Diario*, IX A 207.

34. Por ejemplo: W. Rutenbeck en *Sören Kierkegaard, der christliche Denk und sein Werk*, 1929. T. Bohlin y P. Henri Bouillard en *La foi d'après Kierkegaard*, BULLETIN DE LITTÉRATURE ECLÉSIASTIQUE, Toulouse, 1947. C. Fabro afirma que tal acusación fue lanzada no solamente por los racionalistas, sino también por cristianos y teólogos de todas las confesiones (Cfr. C. Fabro, *Art. Cit.*, p. 189).

35. En el *Diario* afirma que lo único que se puede hacer con la fe es comprender que no se puede comprender o, mejor, que no *se debe* comprender (Cfr. X2 A 225). Lo cual es más propio del respeto que merece lo *suprarracional*.

de Theophilus Nicolaus, escribió una obra criticando el concepto de fe expuesto en *Temor y temblor*.³⁶

De todas formas, aunque las críticas están fundamentadas en gran cantidad de textos, el “irracionalismo” de Kierkegaard debe ser entendido en sus justos términos. Si lo relacionamos con la dialéctica de la comunicación, tendremos un pensador mucho menos “irracionalista” de lo que muchos intérpretes y textos del propio autor nos hacen ver.

Pero, ¿qué tiene que ver la dialéctica de la comunicación con que el pensamiento del danés pueda ser considerado “irracionalista”? A mi entender, bastante. De entrada, la fe se relaciona siempre con la autoridad de aquel que habla, por tanto, con la comunicación y más aún, con la relación personal que se entabla en la comunicación.³⁷ El problema de la irracionalidad de la fe surge en el momento de la comunicación, la fe no puede ser comunicada directamente, por ello, “parece” absurda. La imposibilidad de una *comunicación directa* de la fe no significa, sin embargo, que sea algo irracional. Se trata de “reduplicar” la verdad de la fe, de vivir la fe que se nos ha transmitido en una *comunicación indirecta* y que, por tanto, constituye “un secreto”, algo que no se puede revelar de manera, podríamos decir, perfectamente “racional” (directa). Los creyentes, que “entienden” el sentido de la *comunicación indirecta*, no ven ningún inconveniente entre su fe y la razón. En cambio, a un no creyente, incapaz por tanto de llevar a cabo la reduplicación, le parecerá absurdo el contenido de la fe, porque, como él pretende, no puede ser en modo alguno comprendida. El problema radica en no comprender la esencia de la *comunicación indirecta* y descalificar su contenido tachándolo de incomprensible e irracional.

En favor de Kierkegaard podríamos aducir que en cualquier experiencia religiosa profunda se presenta la dificultad en el momento de comunicarla. En el trance de expresar esa experiencia en palabras (logos=razón) surge la dificultad, pero en la intimidad del creyente la armonía entre razón y fe crea un estado de profunda paz en el alma.

Teniendo en cuenta la dialéctica de la comunicación se puede minimizar en gran medida las expresiones “irracionalistas” que invaden la obra kierkegaardiana. Esta es en esencia la tesis que mantiene el propio pensador danés en un apunte de los *Papirer* donde esboza una respuesta a Magnus Eiriksson, teólogo contemporáneo de Kierkegaard que, como ya se ha dicho, escribía bajo el nombre de Theophilus Nicolaus.³⁸

En el mencionado apunte de los *Papirer*, Kierkegaard mantiene que el objeto de la fe es el *absurdo* (según *Temor y temblor*), la paradoja (según el *Postscriptum*). Esto es causa de “escándalo” para quien no tiene fe o se relaciona con ella desde el exterior; para el creyente, en cambio, la fe no tiene nada de absurdo ni paradójico, sino que, gracias a ella, él posee el criterio de Dios, para quien “todo es posible”. A la luz de la fe, el creyente entiende que este absurdo, lejos de ser tal, es la única verdad capaz de otorgarle la salvación eterna.³⁹

36. Cfr. C. Fabro, Art. Cit. p. 189.

37. Cfr. Fabro, *Ibid.*, p. 178.

38. Se trata de “La respuesta a Theophilus Nicolaus”, comprendida en *Papirer*, X6 B 68-81. Quedo muy agradecido a la Dra. Julia Watkin de la *International Kierkegaard Newsletter* por haberme facilitado la traducción inglesa de este texto.

39. Cfr. Fabro, Art. Cit. p. 193. Sobre la respuesta a Theophilus Nicolaus véanse las pp. 193-195.

Para nuestro autor lo que le falta tanto a Theophilus Nicolaus como a cualquiera que no entienda la relación de la fe con el *absurdo* es "la tensión de la dialéctica".⁴⁰ Para la especulación pura el *absurdo* es absolutamente incomprendible, para el creyente en cambio, no es absurdo. El *absurdo* representa para Kierkegaard "el criterio negativo de lo que está por encima del conocimiento humano y del saber",⁴¹ pero "cuando el creyente tiene fe, el absurdo no es absurdo, la fe lo transforma (...) Entendido correctamente –afirma Kierkegaard–, no hay nada espantoso en la categoría del absurdo –antes bien es la categoría del coraje y el entusiasmo–".⁴² El *absurdo*, lejos de ser tal, para el creyente, representa "la racionalidad más alta, aunque –aclara Kierkegaard– no en sentido especulativo".⁴³ El *absurdo* es una "señal negativa" que ejerce una "influencia de contención" para la razón, porque, confiesa Kierkegaard, "entiendo muy bien que para la persona que no cree, la fe y el contenido de la fe sean absurdos, y también comprendo que tan pronto como estoy fuera de la fe, soy débil, cuando la duda comienza a agitarse, entonces la fe y contenido comienzan gradualmente a hacerse absurdos. Pero éste puede haber sido el deseo de Dios: de manera que la fe –para un hombre creyente o no– sería la prueba, el examen. La fe fue ligada al absurdo, y el absurdo fue formado y compuesto de tal forma que sólo una fuerza puede permanecer sobre él –la pasión de la fe– su humildad agudizada por la aflicción de la inconsciencia".⁴⁴

DR. CARLOS GOÑI ZUBIETA
Lleida

40. *Diario*, X2 A 592.

41. *Papirer*, X6 B 80.

42. *Papirer*, X6 B 79. Kierkegaard continúa: La fe más débil debe especular, así como el amor más vulnerable, que no tiene el coraje de hacerse ciego por completo, y, por esta misma razón, sigue siendo un amor delicado y flojo o, porque es un amor más débil, no se ciega por completo" (Ibid.).

43. *Papirer*, X6 B 68.

44. Ibid.