

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DEL "POSTSCRIPTUM" DE SOEREN KIERKEGAARD

Por F. JAURATA MARION

La pregunta por el yo, por el sujeto constituye el centro de la filosofía kierkegaardiana; ésta no es el resultado de la filosofía moderna, que desde Descartes había proclamado la autonomía del yo, y que al final ya apenas "tenía el coraje de decir 'yo', de comenzar por el propio yo"¹, sino que más bien es el término de la experiencia existencial de Kierkegaard, experiencia que fue siempre para él el principal y casi único interés².

La reflexión sobre el contenido de la experiencia existencial llevó a Kierkegaard a elaborar lo que él mismo definió como "la estructura fundamental de la existencia", a la que se aproxima fenomenológicamente mediante su teoría de los estadios de la existencia. Dicha estructura se presentaba como la forma original del existir humano, caracterizado éste por la auto-relación, por la relación consigo mismo, determinado este comportamiento por la misma constitución ontológica del existente, que Kierkegaard define como "síntesis de alma y cuerpo, temporalidad y eternidad, finitud e infinitud..."³. La existencia era entendida como el devenir subjetivo del yo, en cuanto la relación consigo mismo tenía lugar dentro de un proceso dialéctico, en el que la posibilidad real de la existencia era interiorizada y apropiada por el sujeto, cuya subjetividad se hallaba existencialmente abierta a distintos niveles de posibilidad. Las distintas formas de comprensión existencial —estética, ética y religiosa— no son tanto modalidades o compor-

¹ *Papirer X A 531*, citamos según la edición preparada por P. A. Heiberg, P. A. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, 1909-1948, 20 vols.

² *Unwissenschaftliche Nachschrift*, Düsseldorf-Köln, 1957, I, pág. 30. Para las obras de Kierkegaard seguiremos la edición *Gesammelte Werke*, Düsseldorf-Köln, 1950-1969, preparada por E. Hirsch y colaboradores y publicada por la casa Eugen Diederichs en 27 vols.

³ *Begriff Angst*, Düsseldorf-Köln, 1952, pp. 92 ss.; *Krankheit zum Tode*, Düsseldorf-Köln, 1954, pp. 8 ss.

tamientos objetivos, como dimensiones subjetivas del existente, al abrirle a grados de posibilidades distintos, que a su vez condicionarán el devenir subjetivo del yo⁴.

El término resolutorio de este devenir subjetivo lo constituía el momento religioso. Este era el lugar de la posibilidad de relación entre el finito y el infinito, del hombre con Dios, del existente en el tiempo con la vida en la eternidad. Dicha relación no tenía lugar sencillamente al interior de la pura esencia, que la dialéctica podría más tarde convertir en un momento posterior del proceso histórico, sino que hay que entenderla en el único sentido posible para un *existente*; como relación del Individuo, realidad única, como un “hecho singular”, la realidad histórica de Dios, en cuanto se manifiesta en el tiempo y se comunica al hombre. Se trata de la relación que el hombre, no como transeúnte en el devenir de la historia humana universal, sino según el núcleo espiritual indestructible que cada uno posee, tiene con Dios⁵.

El devenir subjetivo alcanzaba su plenitud sólo en la actualización de esta posibilidad radical del existente. Contra el proceso abstractivo del sujeto, mejor de la conciencia, frente a la realidad total, Kierkegaard exige la apropiación de la verdad que salva —la verdad histórica de Dios en el tiempo—, en la especificación conclusiva del yo interior como espíritu existente. Dicha apropiación determina no sólo el proceso dialéctico del devenir subjetivo, sino también la subjetividad, la realidad interior del yo. Es por esto que la pregunta por la subjetividad implica la cuestión sobre la apropiación de la verdad y la relación que existe entre sujeto y realidad, relación que es condición de posibilidad de la misma apropiación. Es por esto que centrar ahora la reflexión sobre el tema de la subjetividad en toda su amplitud, es llegar al núcleo

⁴ Cfr. W. Ruttenbeck, *Soeren Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, Berlin y Frankfurt, 1929, pp. 124 ss.; E. Hirsch, *Kierkegaards-Studien*, Gütersloh, 1930-1933, p. 732; J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, 1938, pp. 48-57.

⁵ “E non è più, come si verà abbondantemente, il semplice rapporto (socratico) del finito all'Infinito, dell'eterno per partecipazione all'eterno per essenza, ma quello dell'uomo storico ch'è l'uomo peccatore preoccupato della propria salvezza eterna: dell'uomo traviato dal pensiero moderno, di fronte al Cristianesimo”, C. Fabro, *Introduzione a S. Kierkegaard, Briciole di Filosofia...*, Bologna, 1962, 1^o vol., p. 4.

de todo el problema kierkegaardiano, en cuanto en él concluyen y se manifiestan como nueva luz los restantes problemas ya de la primera época, ya de las obras escritas a partir del '48. La anterior *estructura fundamental de la existencia*, ya analizada, y la dialéctica de la libertad y de la fe, como formas últimas y resolutorias de la existencia, hallan su explicación en la comprensión de la subjetividad.

Kierkegaard ha estudiado dicha problemática explícitamente en la *Unw. Nachschrift*, que junto a las *Philosophische Brosamen* constituyen el centro del pensamiento kierkegaardiano, el único que ha llegado a herir de muerte el principio de inmanencia. Nosotros nos limitaremos al estudio de estas dos obras, haciendo un paralelo con la restante producción del autor. El esquema básico coincide igualmente con el de la obra principal: desde la presentación del problema, pasando por el punto de vista de Lessing, hasta la tesis definitiva que presenta la dimensión real de la subjetividad. El estudio último de la dialéctica de dicha subjetividad concluirá el presente trabajo.

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA “UNWISSENSCHAFTLICHE NACHSCHRIFT”

1. Nota sobre los escritos de Johannes Climacus

Kierkegaard ha visto en la producción de Johannes Climacus un verdadero giro (“Vendepunktet”) de pensamiento en el complejo de su actividad literaria, situándose entre la producción estética, que la había precedido, y las obras de la consumación, del período religioso. El sentido de este cambio nos lo da un texto del *Diario*:

“Toda comunicación de la verdad se ha transformado hoy en una abstracción. El público es hoy exigencia, los periódicos se llaman redacción y los profesores especulación; el pastor es mediación. Nadie tiene el coraje de decir: ‘Yo’. Pero ya que la primera condición de la comunicación de la verdad es absolutamente la personalidad, dado que la verdad no puede vivir a partir del ventrílocuo, hay que volver a afirmar la personalidad.

“En esta situación comenzar inmediatamente con el propio yo, cuando el mundo se hallaba tan viciado por no sentir jamás un yo, era algo imposible. Mi tarea fue entonces crear personalidades de autores diversos y de lanzarlos en medio de la realidad de la vida, para habituar a los hombres a hablar en primera persona.

“Mi trabajo es pues el de un precursor, hasta el momento en que venga aquél que diga en el sentido más riguroso del término: yo.

“*Cambiar la ruta* de aquella abstracción inhumana para poder alcanzar la personalidad: tal ha sido mi tarea”⁶.

La tarea que Johannes Climacus acepta como propia es la de presentar “el problema” —“el problema de Lessing”, como después veremos—, al mismo tiempo que se oponía al “sistema” de la inmanencia y la especulación hegeliana. En una época en la que se había olvidado qué significaba existir⁷, había que empeñarse en una vía de búsqueda de la nueva categoría que hiciera posible recuperar la personalidad y el sentido de la existencia. La forma de llegar a la verdad no era aceptar el sistema o quedarse en el marco de la especulación, sino abandonar el sistema y luchar comprometidamente por devenir cristiano, expresión máxima de realidad personal y momento definitivo del devenir subjetivo.

No deja de tener un significado especial el hecho de que el título del primer proyecto de la *Unw. Nachschrift* sea el de “*Logische Probleme*”⁸; lo que Johannes Climacus tiene ante todo presente es el equívoco de la mistificación del hombre por parte del pensamiento moderno, por haber volatilizado la existencia en la esencia, el individuo en el universal, la seriedad de la decisión en la mediación e incluso por haber absorbido dialécticamente la cualidad en la cantidad⁹. El problema del devenir cristiano, que

⁶ *Papirer* X¹ A 531.

⁷ *Unw. Nachschrift*, cit., I, pp. 234, 242; II, pp. 8 ss.

⁸ *Papirer* VI B 13. Cfr. *Papirer* VI A 146. Probablemente, anota Fabro, el título le había sido sugerido por las *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg, cuya lectura produjo una fuerte influencia en su pensamiento, cfr. *Papirer* VIII A 18.

⁹ Cfr. C. Fabro, cit., pp. 6 ss.

era tanto como decir, el problema del devenir subjetivo, se hallaba necesitado de un primer análisis de las contradicciones del sistema; de ahí el propósito que Kierkegaard al perspectivar su reflexión como la suma de “problemas lógicos”, entendidos éstos, dentro del esquema de crítica al sistema.

Basta observar el conjunto de los “problemas lógicos” enunciados en el esquema primitivo de la *Unw. Nachschrift*, para ver cómo se hallan ya presentes en él las categorías fundamentales de la reflexión kierkegaardiana, y de lo que él llamará más tarde su “pensamiento total” (*Total-Tanke*). Aun cuando la composición posterior de la obra no haya seguido exactamente el esquema al que aludimos, sí que nos interesa indicar dichas categorías, en orden a una mejor comprensión del problema central¹⁰.

1. Qué es una categoría y qué sentido tiene el decir que el ser es una categoría.
2. Sobre el significado histórico de la categoría¹¹.
3. Cómo es posible que mediante un proceso cuantitativo continuado resulte una nueva cualidad¹².
4. Acerca del “salto”¹³.
5. Sobre la diferencia que existe entre el cambio dialéctico y el patético¹⁴.

¹⁰ K. Schaeffer, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*, München, 1968, pp. 14-29: “Die ‘Nachschrift’ als unwissenschaftliches abschliessendes Wort zu den ‘logischen Problemen’ 1842-1845”.

¹¹ *Papirer* IV C 62-86, con alusión a las categorías fundamentales del pensamiento de Kierkegaard: los modos de ser (IV C 62), el concepto de categoría (63-65), el Ser y sus categorías (66-70), la realidad (71), la idealidad (72), la evidencia (83-85), lo incondicionado en el hombre (76-78), el problema del movimiento (79-81), lo paradójico del ser cristiano (82-86).

¹² K. Schaeffer, cit., pp. 16-17.

¹³ *Papirer* IV C 87-96. Como categoría del paso de determinaciones cuantitativas al interior de una idéntica cualidad o “als Kategorie des Bereichs von Bestimmungen, die durch ‘Sein’ bestimmt sind und daher nicht durch ein logisches Denken, das heisst ein reines Denken im Sinne der Logik Hegels, begriffen werden können”, K. Schaeffer, cit., p. 229, nota 4.

¹⁴ Idem, p. 231: “Dialektischer Uebergang bedeutet: ein durch begriffliches klares Weiterdenken eines Problems oder einer Einsicht erzielter Fortschritt in der Erkenntnis eines Sachverhalts oder Sachzusammenhangs”. “Im pathetischen Uebergang kommt der Handelnde kraft seines inter-esse zu sich selbst” (Idem, p. 18).

6. Conclusión, entimema, resolución: una trilogía ¹⁵.
7. El saber histórico es una aproximación ¹⁶.
8. Qué es la existencia ¹⁷.

Son éstos los temas que constituyen la problemática central de las dos obras de Johannes Climacus. Su intención existencial se sitúa ya frente a la lógica de la pura razón kantiana ¹⁸ ya contra la lógica absoluta de Hegel. ¿Quiere Climacus contra Kant y Hegel formular una tercera lógica, que parte del hecho del devenir cristiano, como de la verdad fundamental? Pero no es tanto el problema de escribir o no una nueva lógica, cuanto el hecho de una reflexión crítica fundamental que lleva a Kierkegaard hacia un nuevo punto de partida ¹⁹.

La oposición de Kierkegaard al sistema no debe ser vista sólo en la explicitación de los textos más importantes de su obra, sino en la reflexión original que se halla en la base de la misma. Máxime tratándose de la formulación del problema de la subjetividad, debería tenerse en cuenta este doble plano de Kierkegaard. Junto a la experiencia de existencia que constituye el núcleo de su filosofía, hállase la reflexión crítica frente a la concepción hegeliana; ambas dimensiones componen la resultante de su pensamiento, en el que se manifiesta la originalidad y valor que lo caracterizan. Las categorías arriba indicadas pautan una de las líneas de dicha concepción.

El problema central —“cómo devenir cristiano”, “cómo llegar a la fe”, “cuál es la verdad que salva”...— es estudiado en un doble tiempo: mientras las *Philosophische Brosamen* exponen

¹⁵ *Papirer* VI A 33; cfr. VI A 112.

¹⁶ *Papirer* IV C 92.

¹⁷ Comparar *Papirer* VI B 13 con IV C 87-96. Y lo que Schäffer dice sobre el particular: “Ausgehend vom Kategorienproblem erreicht die Reflexion die Problemdimension der Geschichtlichkeit. In ihr dringt sie vom Sprungproblem über die Analyse der Gewissheit zur Grenzfrage ‘Was ist Existenz’ vor. Was das Wort ‘sein’ bedeutet, kann also nur in einer Strukturanalyse des Existierens ausgelegt werden”, op. cit., p. 19.

¹⁸ *Papirer* IV C 2; IV B 2-8; IV B 13-16.

¹⁹ K. Schaeffer, cit., p. 27: “Kierkegaard hat sich mit Problemen der Ontologie und mit ontologischen Ueberlegungen anderer Denker beschäftigt. Hinter seinen Aeusserungen zu ontologischen Fragen, Begriffen und Positionen steht ein bestimmtes Verständnis dessen, was ‘sein’ und ‘dasein’ bedeuten”.

la dialéctica del problema objetivo, del constitutivo de la verdad que salva como paradoja; la *Unw. Nachschrift* trata el problema subjetivo, cómo el individuo existente puede apropiarse de la verdad que salva. Ambos escritos pues, tratan de la dialéctica de la fe: el primero determina el momento dialéctico, es decir el constituirse del objeto de la fe como “paradoja” y por lo tanto como “escándalo” para la razón; el segundo expone el momento “patético” del riesgo de la fe, y por lo tanto de la decisión incondicionada de la opción por la fe, con el abandono de todo apego a lo finito, en cuanto lo finito es ante todo la inmanencia y el límite del devenir subjetivo.

Dado que los dos momentos del problema se ven referidos a la dialéctica de la fe del existente, Kierkegaard se ve obligado a plantear de nuevo la relación que existe entre razón y fe (entre naturaleza y gracia, filosofía y teología, e incluso entre entendimiento y voluntad), antes de pasar a exponer la teórica de la apropiación de la verdad y en consecuencia de la subjetividad. Tal relación la estudia Kierkegaard a partir de un contexto clásico que siempre había respetado, como se ve en la referencia a Leibniz, en su defensa de la fe cristiana contra Bayle ²⁰. Será en efecto a partir de Leibniz que obtendrá lo que después será el hilo de todas sus reflexiones sobre el argumento, que la fe consiste en la paradoja, la filosofía por el contrario en la mediación, o según Leibniz las realidades que están sobre la razón y aquellas otras que son contra la razón ²¹, salvando la diferencia entre los dos niveles de realidad.

Para aclarar tal problemática, Kierkegaard se sirve de Sócrates, Lessing y Hegel, viendo en ellos los tres momentos más indicativos o resolutivos del comportamiento de la conciencia teórica respecto a la fe.

²⁰ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964, pp. 168-195.

²¹ Leibniz, *Dissertatio de conformitate fidei cum ratione*, párr. 23, I, p. 81, edic. Dutens: “Usitata distinctio inter ea, quae sunt supra Rationem, et ea, quae sunt contra Rationem, satis congruit cum eo discrimine, quo paulo ante duo necessitatis genera insignivimus. Nam id, quod contra Rationem est, veritatibus absolute certis, et omni exceptione maioribus, adversatur; ad id, quod supra Rationem est, quae experiri aut intelligere consuevimus”.

Sócrates es considerado por Kierkegaard como el modelo existencial de la conciencia humana tal como ésta se halla fuera del cristianismo. Es la conciencia que aspira hacia la verdad, como conocimiento del Absoluto, pero que no puede nunca poseerla con certeza: el conocimiento es considerado como el “recuerdo” de un pasado inalcanzable, y es por esto que Sócrates afronta el riesgo supremo de la muerte para garantizar y fundar con este riesgo su esperanza. La posición de Sócrates debe ser considerada como la posición de la filosofía que no conoce todavía la revelación de Dios en el tiempo ²².

Lessing representa la posición honesta de la filosofía frente a la religión positiva revelada, que es el cristianismo; de hecho es Lessing quien proporciona, en forma interrogativa, el aspecto subjetivo y por lo tanto la interioridad que caracteriza la producción de Johannes Climacus ²³. Para Lessing la religión no es cuestión de ciencia sino de fe, y por lo tanto aceptar el cristianismo comporta el “salto”. Jacobi había intentado animarlo a dar este paso, pero Lessing reconociendo honradamente la “transcendencia” de la fe y, no sintiéndose con fuerzas para dar tal paso, había dejado el cristianismo. Así como Sócrates aspiraba a la verdad que todavía no se había manifestado, Lessing aspiraba hacia la verdad ya llegada, pero sin poder aceptar el modo cómo se ha realizado y, sobre todo, la forma como pueda realizarse en el individuo la síntesis del finito e Infinito, de tiempo y de eternidad. El resultado es que la fe no se halla en la línea de la filosofía, sino que rompiendo los límites del pensamiento va en búsqueda de un punto interior más fundamental. Lessing al igual que Sócrates comprende que el salto es obra de la interioridad apasionada, pero no es capaz de correr el riesgo que Sócrates acepta.

Una tercera posición de la filosofía frente a la fe revelada es la que presenta la filosofía hegeliana, la cual declara aceptar la

²² Cfr. la tesis de J. Himmelstrup, *S. Kierkegaards Sokratesaufassung*, Neumünster, 1927.

²³ Nos remitimos al estudio de la relación Kierkegaard-Lessing, a partir de la interpretación retrospectiva que Kierkegaard hace en los *Diarios* de madurez: *Papirer* XI¹ A 329, 448, 511; XI² A 39.

fe cristiana, e incluso la exalta como la manifestación suprema de la verdad, pero la acepta para “superarla”: es decir, para negarla por otra realidad superior, porque para Hegel la verdad absoluta es el Concepto puro en la totalidad de la Idea ²⁴. Mientras que en Sócrates como en Lessing permanece un elemento positivo mayéutico respecto al cristianismo, la posición hegeliana es completamente negativa. La reducción de la fe al plano del *concepto* no podía por menos que terminar negando la misma trascendencia de la fe y el contenido de la experiencia religiosa ²⁵.

El problema escapa a Hegel y no es resuelto ni por Sócrates ni por Lessing. Kierkegaard, que quiere ser al mismo tiempo un pensador realista como lo fue Sócrates y un dialéctico superior si cabe que Hegel, abraza la ambición de realizar la aspiración fundamental del hombre existente, en el encuentro del finito e Infinito en el tiempo, mediante la “contemporaneidad” del hombre con la Verdad eterna, aparecida en el tiempo.

El itinerario conjuga simultánea y dialécticamente la experiencia interior y la reflexión crítica, ayudándose de un tipo de mayéutica socrática que lleva a develar no sólo el camino de la interioridad sino la interioridad misma. Johannes Climacus es el Kierkegaard vivo empeñado en resolver el problema de la existencia: la estructura y dialéctica de la subjetividad.

2. El problema fundamental de la “Unw. Nachschrift”

La problemática hasta aquí indicada halla en las *Phil. Brosamen* su explicación temática desde el punto de vista objetivo. Como hemos visto su tema central era el problema socrático de la “comunicación de la verdad”, propuesto en clave moderna. “¿Hasta qué punto la verdad puede ser objeto de enseñanza o de comu-

²⁴ Hegel, *System der Philosophie*, Bd. I, Werk. Jub. Ausg., X, p. 166: “Das Glauben als Kategorie des unmittelbaren Wissens”. *Philosophie der Religion*, Jub. Ausg., Bd. I, p. 107: “Die unmittelbare Form der Gewissheit ist die des Glaubens”; “was ich glaube, weiss ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewusstsein, Glaube ist ein Wissen, aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes Wissen”, idem, pp. 129-130.

²⁵ A. Leonard, *La foi chez Hegel*, Paris, 1970, pp. 163-165: “Thématisation de la nature de la foi”.

nicación?"²⁶, se preguntaba Kierkegaard, en una presentación típicamente platónica del problema socrático de la verdad, como interioridad y reflexión del hombre en si mismo.

Previa a la pregunta de Lessing: "¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna?" era necesario aclarar si la verdad en su conjunto puede ser comunicada o enseñada al hombre —de hecho se da un punto de partida, en cuanto la verdad existe y puede ser conocida—, o si el hombre puede aprobar que la verdad ha aparecido en un momento determinado de la historia.

La tarea que se impuso Climacus al escribir su primera obra era sólo "presentar el problema"²⁷; pero esta presentación podía ser hecha en una doble forma: "revistiendo el problema de una argumentación histórica"²⁸ —y esto sería lo más fácil—, o hacerlo dialécticamente, es decir, descendiendo al momento en el que cada individuo se halla ante la posibilidad de apropiarse la verdad o de comunicar con la realidad esencial que se manifiesta. Del punto de vista de la esencia la consideración histórica no es fundamental. Es el momento dialéctico el que constituye la fuerza vital del problema. Si éste no resulta claro dialécticamente, es inútil toda argumentación histórica; por mucho que se abunde en ésta, siempre quedará lejana la posibilidad de resolver el momento dialéctico²⁹, entendiéndolo por dialéctico no un método de interpretación, sino la forma de existir del individuo concreto.

Igualmente insuficiente la disertación retórica que quisiera interpretar el hecho, desde fuera de su realidad; ya partiendo

²⁶ *Philos. Brosamen*, cit., p. 7. Kierkegaard asume esta pregunta como expresión del horizonte humano de la autenticidad del ser en la forma de la inmanencia, a la que más tarde opondrá la transcendencia de la verdad, como realidad histórica, alcanzada por la manifestación de Dios en el tiempo.

²⁷ *Unw. Nachschrift*, cit., I, p. 8.

²⁸ "Das Historische ist das, was herauskommt, wenn jemand sich im Vollzug seiner Freiheit zu sich selbst verhält, was darum nur vermöge freier Aneignung dieses Vollzugs verstanden werden kann. Erst sekundär bezeichnet der Begriff auch vergangene Fakten als Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung und Darlegung...", cfr. K. Schaeffer, op. cit., p. 240, Anmerkung 40.

²⁹ "Sie macht seine Situation 'dialektisch', das heisst in der Weise widersprüchlich, dass vom Einzelnen eine durch sorgsames Denken vorbereitete bewusste Entscheidung in Ungewissheit und unter Verantwortung verlangt ist", K. Schaeffer, cit., p. 31.

de la seguridad acrítica de un principio absoluto, ya de la distracción extrínseca de una existencia anauténtica. Pero tampoco es solución la tendencia sistemática, que promete todo y no resuelve nada³⁰. Es sobre todo el "sistema" el que se halla incapacitado para hacer tal interpretación, porque el sistema presupone la fe como dada³¹. Es decir, un sistema que no presupone nada, concibe la fe en la esfera de la inmediatez, superándola en el saber conceptual³²; esto es ya presuponer algo fundamental, como es negar el carácter trascendente de la fe, al afirmar el hecho elemental de su pertenencia a la esfera de lo inmediato. El presupuesto del sistema, que la fe sea algo dado, se resuelve en una imaginación en la que el sistema había soñado saber lo que era la fe. Pero la realidad queda una vez más fuera del sistema, necesitada de una interpretación más adecuada o, hablando con Kierkegaard, más socrática.

El problema tal como había sido presentado en las *Philos. Brosamen*, alcanzaba un mayor grado de complejidad, difícil de comprender a cualquiera de las tendencias hasta aquí indicadas. Podríamos formularlo de nuevo así: ¿Se puede dar un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo tal punto de partida puede interesar al existente desde un punto de vista que no sea histórico? ¿Se puede construir una felicidad eterna sobre un conocimiento histórico?"³³. "Como es sabido, el Cristianismo es el único fenómeno histórico que, a pesar de ser un hecho histórico o, mejor, por tener un contenido histórico, ha querido ser en el individuo el punto de partida para su conciencia eterna; es decir, ha querido interesarlo más allá de un punto de vista estric-

³⁰ Piénsese en el texto conocido de la *Vorrede* de la *Phänomenologie des Geistes*, edic. Hoffmeister, pág. 21: "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absolutem zu sagen, dass es wesentlich *Resustat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist".

³¹ "Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden... Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube", Hegel, *Enc. der philos. Wissenschaften*, edic. Hoffmeister, p. 89.

³² La referencia ya expuesta en el estudio de A. Leonard, *La foi chez Hegel*, Paris, 1970.

³³ Tesis formulada a partir de Lessing.

tamente histórico, para fundar su felicidad en la relación con algo realmente histórico”³⁴. En aquel momento el problema no era otro que la dimensión real histórica del Cristianismo; pero no es éste el problema que ahora nos interesa.

En efecto el problema no trata de la verdad del Cristianismo, sino de la relación del individuo con el Cristianismo: es decir, no del celo sistemático del individuo indiferente (subjétivamente) ante la explicación sistemática de la verdad cristiana, sino de la preocupación del individuo que se interesa con pasión infinita en cómo relacionarse con tal doctrina. Y en términos más directos, situándonos en la misma pregunta kierkegaardiana: “Yo, Johannes Climacus, nacido en esta ciudad de Copenhague, de 30 años de edad, hombre sencillo como lo son la mayor parte de las gentes de aquí, admito que para mí, lo mismo que para una sierva o un profesor, existe un bien sumo que se llama la felicidad eterna. Yo he sentido que el Cristianismo es la condición para obtenerlo, y ahora me pregunto: ¿cómo puedo yo relacionarme con tal doctrina?”³⁵.

La posición del problema subjetivo repercute directamente afirmando la realidad única del yo. La posibilidad de relación con una doctrina —o mejor, la posibilidad de la fe y la correspondiente aportación³⁶—, da una inesperada importancia y primacía al “pequeño yo”³⁷, por el hecho mismo de abrirlo a una felicidad eterna, al posibilitarle la actuación de su devenir subjetivo mediante la experiencia religiosa, formalmente entendida.

Todo individuo se halla como implicado frente al anuncio cristiano de Dios en el tiempo; la conciencia de tal situación se manifiesta en un interés infinito por llegar a realizar la posibilidad que esto representa para el existente. El individuo hállase así frente a una posibilidad, ante la cual no puede quedar indiferente. Kierkegaard entiende este interés subjetivo por la relación doblemente, por una parte, de forma ética, es decir, viendo en la relación la posibilidad de una felicidad eterna; por otra,

³⁴ *Unw. Nachschrift*, cit., I, p. 13.

³⁵ *Idem*, I, p. 13.

³⁶ *Philos. Brosamen*, cit., pp. 47 ss.

³⁷ *Unw. Nachschrift*, I, p. 14.

religiosamente, teniendo conciencia del significado de dicha relación: la condición última de posibilidad para el yo que tiene la pasión de su propio devenir. Entre uno y otro interés se sitúa el sujeto, aceptando el riesgo de la fe, que no es tanto la relación a una doctrina, cuanto la aceptación de una persona absoluta, según su manifestación en el tiempo, tema central en la concepción kierkegaardiana de la existencia auténtica...