

El estadio religioso en la obra de Sören Kierkegaard o la autenticidad de la existencia

The religious stage in the work of Sören Kierkegaard or the authenticity of existence

[Artículo de reflexión]

Ximena Torrescano Lecuona¹

Recibido: 25/06/2023

Aceptado: 12/09/2023

Citar como:

Torrescano Lecuona, X. (2024). El estadio religioso en la obra de Sören Kierkegaard o la autenticidad de la existencia. *Revista Albertus Magnus*, 15(1), 68-83. <https://doi.org/10.15332/25005413.10424>



Resumen

El filósofo y teólogo danés Sören Kierkegaard encuentra imperioso profundizar en la autenticidad de la existencia a partir del estudio de los tres estadios existenciales que configuran nuestro devenir. Para el danés, el estadio de mayor autenticidad es nada menos que el tercero y último, denominado “estadio religioso”. Para acceder a él, resulta necesario reconocer la propia finitud, precariedad e ignorancia subjetivas frente a la infinitud, omnipotencia y absolutidad que representa la figura de Dios; solo en el marco de este desbordamiento metafísico gestionado a través de la fe puede el individuo dar el “salto” o acceder a una vida auténtica, siempre que reconozca la paradoja existencial que lo rodea. Para ello, analiza la figura bíblica de Abraham como el epítome de la fe cristiana, un individuo que renuncia a la razón y, mediante el movimiento de la fe, nos permite explicar por qué la etapa religiosa es la más compleja y, al mismo tiempo, la más auténtica a la que un individuo puede aspirar.

Palabras claves: autenticidad, existencia, estadio religioso, fe, paradoja, verdad.

Abstract

The Danish philosopher and theologian Sören Kierkegaard finds it imperative to delve deeper into the authenticity of existence by studying the three existential

¹ Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Correo electrónico: ximenateologa@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5564-7739>

stages that make up our existential development. For the Dane, the stage of greatest authenticity is none other than the third and last, called: religious stage. To access it, it is necessary to recognize one's own subjective finitude, precariousness and ignorance in the face of the infinity, omnipotence and absoluteness that the figure of God represents; only within the framework of this metaphysical overflow managed through faith can the individual make the "leap" or access an authentic life as long as he recognizes the existential paradox that surrounds him. To do so, he analyzes the biblical figure of Abraham as the epitome of the Christian faith as an individual who renounces reason and through the movement of faith allows us to explain why the religious stage is the most complex and at the same time the most authentic to which an individual can aspire

Key-words: authenticity, existence, religious stage, faith, paradox, truth.

Introducción

Resulta irónico que la mayor parte de los seres humanos desarrolle su existencia de un modo tal que, solo al llegar a determinada edad y generalmente cuando ya es demasiado tarde, caiga en la cuenta de que no ha vivido en absoluto. Esto equivale a decir que buena parte de los seres humanos pasa la vida como de noche, quizá sin penas ni glorias, pero de igual manera sin sentido alguno de lo que realmente significa vivir bajo los parámetros más exigentes y auténticos que les permitan hacerse una idea cabal de lo que es poseer un "yo", es decir, una individualidad concreta y consciente de sí misma.

Es probable que esto se deba a que la mayor parte de las personas no se detiene a reflexionar ni aun someramente, ya sea por temor a confrontarse consigo mismas, ya sea por imposibilidad reflexiva o por mero desinterés, acerca de la manera en que su existencia se desarrolla y el modo en que sus acciones tienen consecuencias de importante resonancia tanto para su contexto inmediato como para su contexto trascendente. Es en este sentido que el ser humano difícilmente llega a conocerse a sí mismo y a hacerse una idea exigua respecto de las verdades que comprometen su existencia y el modo en que concibe y asimila el mundo del cual es partícipe. Con absoluta razón declaraba el filósofo de Atenas que "Una vida sin examen no merece la pena ser vivida" (Platón, 2000, p. 26).

Aspecto con el que coincidimos plenamente, en tanto que una vida carente de reflexividad y autoconciencia nos coloca peligrosamente al nivel de los animales, que se inscriben en la pura inmediatez instintiva.

Dicho esto, es por lo que en el presente artículo nos resulta de vital importancia atender con seriedad la impronta socrática y aventurarnos en el recorrido que invita al autoconocimiento y a la búsqueda de la subjetividad por medio de la reflexión. Esto, a pesar de que pareciera ser intrínseco al ser humano vivir de la

manera más cómoda posible, sin cuestionarse demasiado acerca del “cómo” ni del “porqué” de los acontecimientos de su propia vida, ni mucho menos se hable ya de un intento por desentrañar los fundamentos que se hallan a la raíz de la propia existencia.

En este sentido, es importante señalar que no a todos los individuos les interesa realizar semejante recorrido en aras de encontrar una verdad que les permita fundamentar su existencia, pues, aunque posiblemente “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, 2011, p 73), dicha curiosidad y deseo de comprender se ven mermados tan pronto como las primeras fatigas y angustias aparecen en aquella búsqueda del conocimiento.

En este tenor, declaramos que todo ejercicio filosófico se trata más de un acto de voluntad sincera que de pericia intelectual, lo que hace de la filosofía un ejercicio anacrónico y rebelde, revestido de no pocas dificultades, pero de cuyos frutos uno puede vivir de manera exuberante y bajo la seguridad de estar construyendo las categorías que le permitirán fundamentar una vida auténtica y comprometida.

En este sentido, el ejercicio filosófico, para llamarse tal, debe ser siempre una confrontación con la propia existencia y los presupuestos que la configuran. Ha de tratarse de una verdadera apropiación del sí mismo por medio de la asimilación de verdades objetivas, de tal suerte que todo conocimiento adquirido permita al individuo tomar una elección sobre su propia actitud de vida, pues, de otra manera, la filosofía sería un vano ejercicio retórico.

Así, aunque para muchos congéneres de nuestro siglo la figura del pensador, es decir, del filósofo comprometido con su propia existencia, sea poco más que la estampa risible del bufón que pierde el tiempo haciendo malabares conceptuales y que ignora los imperativos de la vida pragmática; aunque para el individuo promedio esto sea así, para nosotros representa un motivo suficiente para evidenciar que se trata de todo lo contrario, pues la actualidad de la filosofía en su sentido existencial y el modo en que debe ser incorporada a la vida misma es una tarea vigente y atemporal en cualquier siglo.

Destacaremos este aspecto a lo largo de las siguientes páginas en un recorrido “anacrónico” y poco usual a través de la propuesta existencial del filósofo y teólogo danés Sören Kierkegaard, haciendo énfasis en la importancia del estadio religioso a partir del análisis de la figura de Abraham dentro de su propuesta filosófica. Esta temática nos permitirá comprender por qué, para Sören Kierkegaard, el estadio religioso es el que fundamenta una vida auténtica. De tal suerte que analizaremos los tres estadios existenciales que este autor desarrolla a lo largo de su obra como formas bajo las cuales se manifiesta la libertad ante la vida de cada individuo. Con esto, buscamos concientizar acerca de la infinita

riqueza que la propia filosofía de la religión, en su sentido más amplio, es capaz de aportar a las diversas instancias de la existencia, sabiendo que el fundamento de toda ciencia tiene como base el conocimiento de la propia interioridad.

Los tres estadios existenciales en la obra del Kierkegaard.

Sören Kierkegaard es conocido por ser pionero del existencialismo y fundador de una nueva forma de hacer filosofía posterior al racionalismo hegeliano.

Su interesante propuesta filosófica en torno a la elección personal de vida, los tormentos de una auténtica vida religiosa, la pasión por la existencia, la búsqueda de la verdad individual, así como el desarrollo de la interioridad humana, hacen del danés un filósofo espléndido, para quien la importancia de la existencia reside a nivel subjetivo. Es decir, solo compete a cada individuo particular hacer la elección de vida que mejor le parezca, sabiendo que es asunto de su absoluta responsabilidad y dominio. De allí que, para el autor, el autoexamen y la introspección al modo socrático sean los que permitan dar cuenta de las distintas valoraciones en torno a la existencia.

Una suerte de mayéutica es a la que Sören Kierkegaard nos invita a lo largo de su obra filosófica, en la que desarrolla tres estadios existenciales que describen los distintos tipos de categorías vitales a las que cada individuo puede acceder a partir de “saltos”² o elecciones que van configurando su propia subjetividad en constante constitución.

El primero de dichos estadios es el estadio estético; en él se hace referencia a una disposición existencial en la que lo importante es la inmediatez del instante y la búsqueda continua de placeres fugaces, mismos que eventualmente terminarán por disolverse sin concretarse en ningún proyecto significativo. Esto ocurre porque los instantes vividos dentro de la vida estética son parciales, cortados y se desvanecen en la nada.

En dicho estadio se hace manifiesta una búsqueda desesperada de la repetición de lo efímero, en la que se muestra una existencia fragmentada, pues los instantes no consiguen anclarse a ninguna singularización, ni auténtica ni universal, y únicamente representan atajos al Ser que desembocan en una franca desesperación del sujeto.

A este respecto, Don Juan, uno de los personajes mejor desarrollados por el danés, es el clásico ejemplo de una existencia llevada de manera estética: “El estético

² El salto, por contraposición a la mediación de la filosofía idealista hegeliana, implica una ruptura cualitativa que, si bien integra a modo de síntesis lo hace a nivel de la existencia, y no únicamente, a nivel especulativo.

hace abstracción de lo eterno y, en consecuencia, su voluntad de vivir en el instante y en lo sensible es a la vez pecado e ilusión y hace confluir su vida en la nada” (Jolivet, 1950, p. 186).

Esto ocurre porque buena parte de su ser se encuentra en contradicción consigo mismo, por lo cual será necesario que la personalidad hedonista madure hacia un estrato superior que involucre otro tipo de categorías existenciales.

Este estado superior es nombrado por Kierkegaard como estadio ético, esto es, aquel que le sucede al hedonismo y placer desenfrenados dentro del estadio estético.

Ahora bien, en el estadio ético prevalece una conquista de la singularidad por medio de la generalidad de la ley; esto es, se hace manifiesta una continuidad del significado vital de quien efectúa un determinado proyecto existencial. Así, de contemplativa y fugaz que era la vivencia estética, se transforma en una existencia actuante y comprometida con su medio, en tanto que hay una serie de responsabilidades ancladas en la generalidad de la ética que dotan de sentido y continuidad a la vida de quien elige configurarse a partir de dicho estadio. De alguna manera, la ética implica una concreción de lo Absoluto en el sujeto por medio de la generalidad de la ley y la moral.

A este respecto, el matrimonio es, dentro de la teoría kierkegaardiana, la principal figura en la que se encarnan los valores propios del estadio ético, pues se trata de una institución propiamente cristiana en la que aspectos como el compromiso y la responsabilidad se hacen manifiestos de modo ejemplar. En esa medida, el matrimonio es considerado como el medio más favorable para la eticidad, en tanto que es modelo del feliz cumplimiento del deber: “La ética, tal como indica su divisa, *cum pietate felicitas*, es una actitud que descubre el sentido de la vida en la alegría de la acción, en la convicción de obtener la felicidad por la generosa obediencia al deber” (Jolivet, 1950, p. 199).

Esta segunda forma bajo la cual el individuo puede elegir el desarrollo de su personalidad se encuentra delineada ya por ciertos imperativos que comulgan con el que será el tercer y último estadio existencial, y que para Kierkegaard es el más auténtico, a saber: el religioso.

Es hacia una vida auténticamente religiosa a la que todos los esfuerzos de la propuesta kierkegaardiana apuntan, al ser considerada la más verdadera de las formas de existencia. En textos como *Mi punto de vista* se confirma la intención de toda su obra al declararnos que: “la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano, con la polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad” (Kierkegaard, 1972, p. 28).

Se trata de un estadio en el que la fe solo se afirma a partir de la prueba, misma que queda ilustrada con la figura de Abraham como el máximo representante de la obediencia divina, en tanto que atiende el mandato que le fue encomendado por Dios, consistente en el sacrificio de su hijo Isaac.

En el estadio religioso, la ética queda suspendida, ya que es, ahora, la imperiosa prueba divina a la que se habrá de otorgar una total y absoluta obediencia. De tal suerte que los elementos de carácter ético aumentarán progresivamente en importancia y en número en el núcleo mismo del estadio religioso, siendo así que lo religioso, *per se*, coloca a lo ético a su servicio y le infunde un valor distinto: “El dominio de lo religioso es irreductible al de lo moral, pues se trata de lo infinito, de lo prodigioso, a lo cual no se llega sino en virtud del absurdo, fuera de todo principio racional” (Jolivet, 1950, p. 208).

Por otra parte, es importante mencionar que la angustia³ es un fenómeno recurrente bajo el que se revisten los tres estadios de la existencia desarrollados por el filósofo danés. Esto ocurre porque la angustia es una característica propiamente humana que devela un estado psicológico de malestar presente en toda subjetividad. Se trata del resultado efectivo que acontece cuando un individuo efectúa “el salto” o la elección de un estadio a otro por decisión personal. Así, los tres estadios de la existencia tienen como precedente y consecuente un sentimiento de malestar ontológico persistente que es propio de toda elección de carácter vital y trascendente.

Así, para expresar todo el dramatismo que subyace al momento de la decisión, el danés utiliza la metáfora de “salto al vacío”, que representa el abismo temible entre aquello que uno es en el presente y aquello que uno podría llegar a ser en plenitud futura. Esto se relaciona directamente con la libertad en la medida en que las infinitas posibilidades existenciales, diametralmente opuestas unas a otras, se presentan como opciones que pueden tornarse realidad y concretarse en la vida si así se decide. De tal suerte que “la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (Kierkegaard, 2012, p. 88).

Es por ello que, en la filosofía de Kierkegaard, aquello que separa lo que un individuo es de lo que podría llegar a ser se denomina angustia, y esta sacudida existencial es la que tiene el poder de incitar al individuo a arrepentirse y reconocerse como ente infinitamente limitado, para así superar su situación existencial, dando el salto o elección hacia estadios cualitativamente superiores.

³ En el texto el concepto de la angustia, Sören Kierkegaard hace un fino desarrollo de carácter psicológico en torno a este fenómeno subjetivo. En este sentido, la angustia se estructura al mismo tiempo y en absoluta y estrecha relación con otros dos conceptos existenciales, a saber: el pecado y la libertad como quid de la existencia.

En suma, para Kierkegaard hay tres maneras de vivir la existencia:

La primera es la estética. Se trata de la más frívola y poco comprometida, en tanto que busca meramente el placer y el instante. El ejemplo que mejor lo ilustra es la figura del “Don Juan”. Por su parte, el segundo modo de efectuar la existencia es dentro del estadio ético, cuya representación más acabada y moral, en tanto que sus derivados axiológicos están implícitos, es la figura del “matrimonio cristiano”, en donde se materializa el compromiso con la existencia y el deber. El tercer y último estadio es, nos atrevemos a decir, el de mayor complejidad, ya que no está exento de dificultades ni paradojas. Se trata del estadio religioso, mismo que es abordado desde la figura del patriarca bíblico “Abraham” y que motivará las siguientes líneas de análisis en torno a por qué en dicho estadio podemos encontrar una vida auténtica, existencialmente hablando.

El estadio religioso en la obra del danés

Para Sören Kierkegaard, lo religioso inaugura, por así decirlo, una nueva ética perfeccionada, pues lo que perfecciona son todas las exigencias que la ética convencional no podía resolver ni satisfacer por sí misma. En esa medida, lo que Kierkegaard nos hará reconocer, por medio de sus escritos de carácter religioso, es la tremenda imposibilidad de cierto tipo de conocimiento ante la imperiosa realidad de la existencia, conocimiento que no puede aplicarse a determinados procesos vitales.

Este conocimiento es de tipo racional, tanto más al modo del idealismo alemán y el hegelianismo en particular, puesto que está sustentado en una afirmación objetivo-positiva que representa la soberbia del pensador que afirma haber podido conceptualizar la verdad de la existencia, cuando esta es, de hecho, inconceptualizable e inaprehensible. En muchos procesos vitales que atañen a la existencia, la razón resulta inoperante y precisa de la fe de un modo necesario para salir avante del propio entrapado conceptual: “La fe avanza sobre un territorio que está vedado a la razón, el de los sentimientos, y restituye al Dios revelado de las escrituras como fundamento del deber ser, el protagonismo que había pretendido arrebatarle la razón” (Goñi, 2015, p. 78).

En esa medida, Kierkegaard arremete una y otra vez contra Hegel, quien ha creído desentrañar la verdad con el uso de la mera razón. Lanzado a la infinita búsqueda lógico-conceptual, jactanciosamente actualiza el saber en lo absoluto, falacia en la que igualmente incurre toda la positividad del idealismo alemán.

De allí que la intención frontal de Kierkegaard sea mostrar la necesidad de la fe en lo tocante a cuestiones existenciales, proyecto que emprende utilizando una infinidad de recursos, pseudónimos y comunicaciones indirectas, en tanto que

reconoce que la verdad es inefable de modo directo y que la vida humana es en sí misma una paradoja absoluta, por lo que todo intento por aprehenderla no será más que una necedad infructuosa.

Es por esta razón que el tercer y último estadio de la existencia nos resulta un verdadero reto intelectual y un misterio existencial en la medida en que nos impele a plantearnos el problema de la existencia no ya desde el pensamiento conceptual, sino desde la existencia *per se*, desde el individuo particular que sufre y se angustia.

Este movimiento que desdeña la razón como medio para la resolución de cuestiones que atañen a la existencia nos plantea la necesidad imprescindible de la fe, entendiéndola como una absoluta adhesión a la paradoja y al absurdo que representan para la razón determinados postulados del cristianismo, sin los cuales resulta imposible acceder al estadio religioso.

Esta fe de la que hablamos, no como contraria a la razón, sino como supra-racional, entiéndase el término, implica entonces la aceptación de la abismal diferencia que existe entre el individuo humano y el absoluto Dios. Implica un movimiento de la conciencia hacia el reconocimiento inmediato de su propia finitud, precariedad e ignorancia frente a la infinitud, omnipotencia y absolutidad que le rebasan en una suerte de desbordamiento metafísico imposible de acrisolar por medio de palabras ni nociones de tipo conceptual. Es por ello que, para los individuos religiosos, “hay sentido porque hay verdad, pero si ello nos consta no es gracias al poder de nuestra razón, sino a la pasión de nuestra fe” (Regueira, 1983, p. 13).

La pasión que resulta de la máxima contradicción de la razón es decir, del reconocimiento de la ignorancia humana en su sentido socrático, en el que se da cuenta de que el único saber al que se puede aspirar en esta vida es aquel que reconoce lo infinito de la ignorancia respecto a nuestra propia condición en tanto que entes finitos.

En este sentido, de acuerdo con Kierkegaard, el ser humano únicamente puede alcanzar su máxima concreción al asumir la tremenda paradoja antropológica y religiosa que le reviste y que es el resultado de la síntesis por medio del espíritu: síntesis entre eternidad y temporalidad, infinitud y finitud, necesidad y posibilidad. De tal suerte que, una vez consciente de su dialéctica intrínseca como cuerpo finito y alma trascendente, es entonces que puede entenderse cómo son commensurables tanto el tiempo como la eternidad a lo largo de la vida de un individuo.

Ciertamente, ocurre de manera análoga en el estadio ético, con la salvedad de que, en el estadio religioso, la determinación es ahora absoluta frente a lo Absoluto, es decir, frente a Dios y no ya frente a la generalidad ética.

En esa medida, apuntamos que toda verdad eterna a la que el ser humano aspire en la vida, es decir, en su devenir como ente existente, será asunto exclusivo de fe. Puesto que la fe implica una proyección hacia una temporalidad futura que es precisamente la que permite la construcción del individuo como proyecto, a pesar de la contingencia y el devenir. En este sentido, la fe da inicio con la aceptación de la —paradoja esencial— que vence la angustia y la enfermedad mortal de la desesperación:

La única forma de triunfar sobre el porvenir es gracias a lo eterno que es su fondo y permite sondearlo. La espera en la fe es la victoria sobre el futuro, ya que el creyente sabe que todas las cosas cooperan al bien de aquellos que aman a Dios. En la temporalidad no se llevará a cabo una verificación ni una refutación de esta victoria, porque la fe espera una eternidad (Kierkegaard, 2005, p. 22)

Esta paradoja esencial, en primera instancia, no es otra cosa que la aceptación de la diferencia absoluta que existe entre el ente y el Ser, entre el hombre finito y Dios eterno. Una paradoja que cobra sentido en el marco del cristianismo existencial y se encarna en la figura de Cristo como aquel que, siendo eternidad, deviene temporalidad.

Así también, de manera inversa a como Dios deviene en el tiempo en la persona de Cristo, el hombre aspira a la eternidad, un movimiento dialéctico de doble sentido que proporciona libertad de perfectibilidad moral a todo ente finito. Kierkegaard concibe este movimiento a partir de la trascendencia teológica y la posición de la metafísica cristiana, que implica la paradoja esencial dialéctica ya mencionada, a saber: que Dios se hace carne y que el individuo aspira a la apoteosis.

De tal suerte que esta aparente inconmensurabilidad ontológica se resuelve únicamente por medio de la fe o el abandono total en la creencia que reviste la figura de Cristo. Sin embargo, el camino a seguir no resulta exento de dificultades, pues, si bien para Kierkegaard, la libertad del espíritu avanza a partir de saltos o elecciones personales que permiten transitar de un estadio existencial a otro, dar el salto al estadio religioso representa la dificultad máxima para el individuo, en tanto que significa la superación e incluso la supresión absoluta de la racionalidad y, con ello, la eliminación de toda conceptualización de corte sistemático.

Solo a partir del abandono de la irracionalidad y la locura⁴ se estará transitando por el camino correcto, es decir, el sendero ortodoxo, hacia el estrato existencial que reviste las más altas y dignas categorías, permitiendo así vivir la religiosidad como una interioridad plena que descubre la paradoja como la verdad misma, es decir, como la eternidad y la temporalidad afirmadas simultáneamente: “la paradoja hace su aparición cuando la verdad eterna y la existencia son afirmadas al mismo tiempo, pero cuanto más se acentúa el hecho de existir, más clara se vuelve la paradoja” (Regueira, 1983, pp. 37-38).

Esto último ocurre en la medida en que el ser humano es y será incapaz de modificar su estructura antropológica sustancial, a saber: que es un ente finito y abierto a la trascendencia a un mismo tiempo, antropología en cuya raíz yace la simultaneidad de categorías que develan la paradoja de la existencia.

Para ello, Kierkegaard hace énfasis en el momento de libertad que tiene el individuo para dar el salto entre los distintos estadios, lo cual, evidentemente, es causa de angustia y desesperación, pero que, al mismo tiempo, es posibilidad para la fe y la adhesión a la paradoja.

A este respecto, el danés nos permite analizar las complejidades del estadio religioso a partir de una fina dilucidación teológica efectuada en su texto *Temor y temblor*, en el que tematiza el caballero de la fe⁵, es decir, al emblemático patriarca bíblico Abraham, quien, con la pasión de su fe, se encuentra absolutamente dispuesto a sacrificar lo que más quiso en este mundo: a su hijo Isaac, para de este modo cumplir la voluntad de Dios.

Abraham en temor y temblor: la fe como configuración de la existencia auténtica

Temor y temblor es uno de aquellos textos kierkegaardianos que, en un primer momento, se lee con recelo y escepticismo; lo cual es perfectamente comprensible cuando se intenta hacer una apología de lo que pareciere ser el más grande de todos los crímenes a lo largo de la historia de la humanidad: el sacrificio que Abraham hace respecto de su hijo Isaac en el monte Moriah.

⁴ “Locura hay ciertamente en el absurdo: que la absoluta trascendencia esté de pronto aquí en toda la plenitud de su presencia, al alcance de mi vista y de mi mano. Locura es testimonio de fe: pero mayor locura sería tratar de reducirlo a la razón. Si la duda es la pasión de la ignorancia, la fe viene a ser la pasión del testimonio” (Regueira, 1983, p. 36).

⁵ El caballero de la fe es aquel individuo excepcional que no encuentra justificación en el actuar dentro del nivel humano, es decir, la ética, de tal suerte que necesariamente debe abstraerse de ella y mostrarse sólo ante Dios, ya que únicamente Dios puede justificar su obrar. Esta maniobra explica el temor y temblor que experimenta el caballero de la fe, así como la angustia y zozobra a las que ha de hacer frente únicamente por medio de la fe.

El acto que, a pesar de no consumarse debido a la intervención divina, resulta, desde el dominio de la ética, no solo aberrante, inadmisible e inmoral, sino que es, al mismo tiempo, una tremenda contradicción respecto del mandato ético que todo padre tiene para con su hijo: amarle y protegerle incondicionalmente.

Es en esta medida que la incursión en el estadio religioso implica, de suyo, una suspensión teleológica de la propia ética. Implica también un transitar de manera individual y solitaria, sin posibilidad de hacer a los congéneres partícipes de la hazaña que se está por realizar, en virtud de ser consecuente con el deber absoluto que se tiene para con Dios. Por ello, Abraham sabe que:

Por encima de esta esfera serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado; sabe cuan terrible es haber nacido solitario fuera de lo general y tener que hacer el camino sin posibilidad de encontrar un solo compañero de viaje. El caballero de la fe sabe muy bien dónde se halla y cómo se relaciona con los demás hombres. Estos, en su lenguaje propio, lo consideran sencillamente como un loco y nadie lo puede comprender. (Kierkegaard, 2010, p. 667)

Nadie lo puede comprender porque su acción está orientada única y exclusivamente al deber absoluto para con Dios, y en este caso tal deber es la paradoja según la cual el caballero de la fe se halla situado por encima de la generalidad de la ética.

A este respecto, no es de extrañar que a paganos y moralistas menores les resulte tremendamente escandaloso y hasta criminal el hecho de que Abraham sea el padre del cristianismo y que, al mismo tiempo, funja como figura medular en las otras religiones monoteístas, como lo son el judaísmo y el islam. No es de extrañar, pues, el escándalo cuando, quizá, se trate nada menos que de un “asesino” en quien se fundamenta la fe de tres de las grandes religiones del mundo, pues: “Por muy capaz que se sea en verter en fórmulas conceptuales todo el contenido de la fe, no por ello hemos llegado a comprender la fe, es decir, cómo hemos penetrado en ella, o cómo ella ha penetrado en nosotros” (Kierkegaard, 2010, p. 582).

La dificultad radica en que, visto desde una perspectiva ajena a las categorías propias de la comprensión teológica, Abraham bien podría situarse como un individuo abominable por estar absolutamente dispuesto a suspender la esfera ética en aras de la consecución de un supuesto mandato divino que podría haber sido producto de un desvarío de la razón. Pues, ¿quién, en su sano juicio, siendo padre, estaría dispuesto a “asesinar” a su hijo solo porque así se lo han solicitado? Pero, “Si Abraham creyó y no dudó nunca; creyó lo Absurdo. De haber dudado, habría obrado de manera diferente” (Kierkegaard, 2010, p. 597).

Y es aquí, precisamente, donde todas las categorías religiosas entran en escena para resignificar lo que, para el sentido común, podría parecer la más grande de todas las atrocidades: un padre dispuesto a quitarle la vida a su hijo. Sin embargo, Abraham “sabía que Dios todopoderoso lo ponía a prueba y que aquel sacrificio era el más duro de todos los que le podían exigir. Pero sabía también que ningún sacrificio es demasiado duro cuando Dios lo ordena” (Kierkegaard, 2010, p. 599).

Para ello recordemos un poco la escandalosa escena descrita en Génesis con la intención posterior de desarrollar algunas nociones puntuales en torno al estadio existencial religioso:

Después de esto, Dios puso a prueba a Abraham. ¡Abraham!, le dijo. Él respondió ‘Aquí estoy’. Luego Dios le dijo: Toma a tu único hijo, el que tanto amas, a Isaac; ve a la región de Moriah, y ofrécelo en holocausto sobre la montaña que yo te indicaré. (Gn. 22:1-2)

Posterior a estas palabras, ¿podría uno imaginarse mayor insensatez que la de ver a un padre presuroso por ensillar a su asno, tomar a sus siervos y preparar la leña necesaria para el asesinato de su hijo? Y lo que es peor, ¿asesinarlo por su propia mano, en medio de un monte lejano y a pesar de haberle sido entregado como el hijo de la promesa de su pueblo?

Quizá encontremos extravagante e inadmisibles todo esto, y es precisamente por ello que el relato del sacrificio de Abraham ha de leerse siempre bajo el signo de la prueba: “la categoría de la prueba es absolutamente trascendente y emplaza al hombre en una relación de oposición estrictamente personal con Dios, en una relación que, por ser tal, le impide al hombre contentarse con una explicación de segunda mano” (Kierkegaard, 2009, p. 186).

Es decir, se trata de una situación religiosa que designa un momento de tensión máxima, cuya función teológica consiste en la demostración del mayor testimonio de fe, obediencia y disposición posible por parte de un ser humano ante Dios. De tal suerte que poco importan los efectos en un sentido netamente mundano y temporal, toda vez que la repercusión ha de hacer resonancia en la eternidad: “Porque la prueba es una categoría provisional y temporánea, lo que quiere decir, *eo ipso*, que se define con relación al tiempo y que debe cesar con el tiempo o en el tiempo” (Kierkegaard, 2009, p. 187).

De tal suerte que interpretar este evento en clave teológica nos permite comprender que Abraham deja inmediatamente de ser un asesino para convertirse en el Padre de la fe, toda vez que se entiende que, a pesar de que pudo haber elegido entre las diversas posibilidades que su propia libertad le permitía, incluida la opción de desobedecer el mandato divino (aspecto que Kierkegaard considera perfectamente en las variaciones que efectúa al principio del texto en torno a lo

que pudo haber acaecido en el monte Moriah), a pesar de todas esas posibilidades, Abraham elige aceptar su conciencia eterna y acatar con absoluta sumisión y obediencia la prueba y la exigencia de Dios. Pues:

si el hombre no tuviera una conciencia eterna, si el origen de todas las cosas fuera solamente un poder salvaje y efervescente [...] si un vacío sin fondo, nunca ahíto, se agazapase en la raíz del cosmos, ¿qué sería entonces la vida sino desesperación? (Kierkegaard, 2010, p. 591)

Es por ello que, aún con infinito temor y temblor, con angustia frente a la posibilidad de la libertad, Abraham se mantiene firme en la esperanza de esa conciencia eterna y da testimonio de que el verdadero caballero de la fe es aquel que confía en Dios, y que es grande por la esperanza inamovible que, aunque rayana en lo absurdo y cuya forma es el escándalo y la locura, está dispuesto al abandono de la razón terrestre para revestirse con la armadura de la fe en la confianza y creencia de lo eterno. En este sentido:

Lo absurdo es una típica expresión brisca de Kierkegaard para caracterizar desde el punto de vista de la especulación pura el contenido de ese mismo territorio elevado de lo religioso. Es decir, el objeto propio de la fe religiosa y cristiana, algo sobre la razón, no precisamente contra, en el caso de que esta sea humilde. (Kierkegaard, 2009, p. 138)

Así, en virtud de lo absurdo, Abraham elige creer, lo cual convierte a la fe en una tarea asignada a la vida entera, en la que se juega toda la existencia, puesto que la práctica de creer no se logra en unos pocos días o unas pocas semanas, sino que demanda el ejercicio constante de la voluntad subjetiva que quiere creer a pesar de las dificultades que ello pueda traer para la razón:

Esto no quiere decir, ni mucho menos, que considere a la fe como una cosa de poca monta, al revés, estimo que es la cosa más sublime y que la filosofía comete una indignidad cuando, despreciando desdeñosamente la fe, trata de sustituirla con algo distinto. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino comprenderse a sí misma y saber lo que ofrece, sin eliminar nunca las cosas que no comprende y, menos aún, escamoteárselas a los hombres como si fuesen naderías. (Kierkegaard, 2010, p. 612)

En esa medida, ¿qué es lo que convierte a Abraham en el padre de la fe?; ¿qué le hace ser admirado y reconocido como el epítome humano de la esperanza?

Pues bien, Abraham ha de ser legítimamente reconocido por la posteridad de historiadores, poetas, creyentes e individuos de espíritu serio, porque han sabido

interpretar como testimonio evidente de resignación infinita⁶ y esperanza aquel movimiento que solo un verdadero caballero de la fe es capaz de efectuar.

Siendo así que solo por medio de esta resignación infinita se puede conseguir la consciencia de la eternidad y efectuarse el movimiento a través del cual se renuncia a la temporalidad y se ingresa a una suerte de segunda temporalidad o temporalidad re-duplicada, la cual representa una ganancia absoluta.

De este modo, Abraham creyó en el absurdo, creyó en lo irracional, creyó en lo imposible y no se escandalizó ante el mandato divino, puesto que, al responder con firmeza “aquí estoy”, da testimonio de la más grande de todas las pasiones en el ser humano: la pasión de la fe.

Si la fe no puede santificar la acción en la que se intenta matar al propio hijo, entonces Abraham debe ser juzgado exactamente como cualquier otro hombre en el mismo caso. Y si tiene el valor de culminar este pensamiento y afirmar, en consecuencia que Abraham fue un asesino, entonces lo mejor será tratar de conquistar ese coraje y no seguir perdiendo el tiempo en alabanzas inmerecidas (Kierkegaard, 2010, p. 607)

Porque sí, en efecto, si analizamos únicamente desde la perspectiva ética, nos encontraremos frente a una acción abominable que podría, incluso, justificar buena parte de las acciones perversas que todo ser humano se vería habilitado a efectuar en nombre de Dios.

Es por ello que hablar de Abraham, sin que con ello se corra el riesgo de que alguien se extravíe e intente hacer lo mismo, es francamente complejo. Lo cierto es que “la conducta de Abraham, desde el punto de vista ético, se expresa diciendo sin rodeos que quiso matar a su hijo; y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo” (Kierkegaard, 2010, p. 607).

A partir de lo cual se hace manifiesto el carácter sagrado y subjetivo de la convicción ante la divinidad, toda vez que la medida del yo es siempre lo que el yo tiene ante sí; lo que nos permite comprender que es absolutamente imprescindible aceptar que Dios llegue a ser la medida de cada individuo particular, de tal suerte que cada uno de nosotros llegue a ser cualitativamente idéntico a su medida y que esta sea, al mismo tiempo, regla universal y regla moral. De este modo:

⁶ “La resignación infinita es el último estadio que precede inmediatamente a la fe, de suerte que no tiene fe todo aquel que no haya hecho este movimiento previo. La razón es la siguiente: sólo en la resignación infinita logro clara conciencia de mi valor eterno, y sólo con esta condición puede hablarse de una verdadera incorporación a la vida de este mundo precisamente en virtud de la fe” (Kierkegaard, 2010, p. 628).

Si hacemos de la fe el valor absoluto y total, esto es, si se la toma por lo que ella es en sí misma, entonces juzgo que se puede hablar sin ningún peligro de esos problemas precisamente en nuestro tiempo que se arriesga bien poco por la ruta de la fe. Y solo por la fe se asemeja uno a Abraham, en modo alguno por el crimen y el asesinato. (Kierkegaard, 2010, p. 608)

Es en esa medida que la existencia de todo individuo se juega a cada instante, como en los movimientos de un acróbata al filo de un abismo, pues “esa conciencia de la inmensidad de la nada es el reverso de la conciencia de la infinitud del Ser: conciencia de lo Absoluto, que lejos de pretenderse ella misma absoluta, subraya dolorosamente nuestra insignificancia. La nada es nuestra” (Regueira, 1983, p. 28).

De tal suerte que toda Verdad radicará siempre en la subjetividad y no será más que movimiento asintótico e infinito hacia el Ser:

En la medida en que el Ser mismo es la Verdad en un sentido eminente, la verdad será para nosotros (que no somos el Ser porque existimos) únicamente movimiento hacia la verdad. La verdad es el movimiento hacia la verdad. Eso quiere decir que no puede definirse, so pena de destruirla en la definición. (Regueira, 1983, p. 30)

De allí que todo sentido de verdad y plenitud que apele a una correcta subjetivación del sujeto en su sentido kierkegaardiano implique un hacerse en la existencia a partir del movimiento subjetivo de la fe, movimiento que implica, a su vez, la trascendencia que se descubre en el interior del yo como la diferencia abismal de tipo metafísico: “lo absoluto está en nosotros, pero como diferencia absoluta respecto a nosotros mismos” (Regueira, 1983, p. 34).

Es por ello que la pasión de la fe implica para el pensamiento una derrota desesperada y angustiante, en la medida en que, por medio de la fe, se pretende conocer aquello que al propio pensamiento le es imposible pensar. Siendo verdad, por otra parte, que nada hay más irracional que la no aceptación de los límites de la razón, lindero en el que reside la posibilidad del escándalo o de la fe.

Finalmente, es por ello:

Kierkegaard repetirá hasta la saciedad que el problema capital de su obra y de su vida no fue el de ser o no ser cristiano, sino el de devenir cristiano. El existente no puede encarar ninguna categoría ontológica fuera de la perspectiva del devenir, es decir de su estar en el tiempo, que es un estar conformando el tiempo u orientando la existencia. (Regueira, 1983, p. 43)

Tarea existencial que a cada individuo compete realizar, siempre que se halle en disposición y compromiso con el sentido y la verdad que revisten su propia existencia.

Vano sería todo ejercicio filosófico si no conlleva una confrontación con la propia existencia y los presupuestos que la configuran. De tal suerte que la verdadera apropiación del sí mismo, por medio de la asimilación de la verdad subjetiva, permitirá a todo individuo particular tomar decisiones correctas en relación con la propia actitud de vida y el modo práctico en que ha de desarrollarla.

Solo de esta manera se puede ingresar al estadio más elevado y auténtico de la existencia humana, en el que el individuo se pone en relación infinita con el infinito, en relación absoluta con el Absoluto, puesto que no hay mediación ni justificación ética, ni de ninguna otra índole. Esto constituye la esencia misma de lo religioso y, en suma, la esencia misma de la existencia.

Referencias

- Aristóteles, (2011). *Metafísica*. Gredos.
- Collins, J. (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*. Fondo de cultura económica.
- Goñi, C. (1996). *El valor eterno del tiempo*. PPU.
- Goñi, C. (2015). *Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*. Aprender a pensar.
- Jolivet, R. (1950). *Introducción a Kierkegaard*. Gredos.
- Kierkegaard, S. (2012). *El concepto de la angustia*. Alianza.
- Kierkegaard, S. (2005). *En la espera de la fe*. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. (2009). *La ejercitación del cristianismo*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2001). *La época presente*. Universitaria.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición*. Alianza
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (2010). *Temor y Temblor*. Gredos.
- Platón. (2010). *Apología*. Gredos.
- Regueira, B. (1983). *Existencia y verdad alrededor de Kierkegaard*. Universidad Autónoma del Estado de México.