

EL CRISTIANISMO COMO MODO DE EXISTENCIA. UNA MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA, A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE SØREN KIERKEGAARD

CHRISTIANITY AS A WAY OF EXISTENCE. A PHENOMENOLOGICAL-HERMENEUTIC MEDITATION, BASED ON THE PHILOSOPHY OF KIERKEGAARD

Lucero González Suárez *

Me pareció que la Providencia extendía
sobre mí la mano y que me decía:
“Tu tarea es llamar la atención hacia
el cristianismo [...] El cristianismo se ha desvanecido
tanto en el mundo, que ante todo hay que hacerse
un concepto exacto de él”.

Søren Kierkegaard

Para mi hija, Lenore Coronel González,
depositaria de mi más puro amor,
por tener el coraje de vivir en la verdad.

RESUMEN El objetivo del presente artículo es explicitar los rasgos esenciales del cristianismo como modo de existencia, a partir de la interpretación de los escritos de Kierkegaard, para identificar la condición de posibilidad de cada uno de ellos. En términos metodológicos, estas páginas son una meditación fenomenológico-hermenéutica sobre lo que significa vivir en Cristo, que desemboca en una reflexión de orden trascendental. La importancia del texto radica en el propósito que lo origina: contribuir a la distinción entre cristianismo y cristiandad.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

ABSTRACT This article aims to make explicit the main essential features of Christianity as a mode of existence, based on the interpretation of Kierkegaard's writings, with the intention of identifying the condition of possibility of each of them. In methodological terms, these pages are a phenomenological-hermeneutic meditation on what it means to live in Christ, which leads to a transcendental reflection. The importance of the text lies in the intention that originates it: to contribute to the distinction between Christianity and Christendom.

PALABRAS CLAVE

Kierkegaard, existencia, espíritu, cristianismo, fenomenología hermenéutica

KEYWORDS

Kierkegaard, existence, spirit, Christianity, hermeneutical phenomenology

Al examinar la forma de vida de quienes se presentan en público como cristianos en la Dinamarca de su tiempo, Kierkegaard constata la decadencia de la fe que, al mismo tiempo, pero en distintos sentidos, es causa y efecto de la degradación del cristianismo en cristiandad. Cuando el cristianismo deja de ser una religión perseguida para convertirse en la religión de Estado, la consolidación de la Iglesia (según la acepción sociológica, entendida como institución) adquiere primacía respecto del proyecto de vida fundado en la exhortación de Jesús: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia” (*Mt* 6, 33). Dicha transformación provoca que el cristianismo se diluya en un poderoso mecanismo para fundar la identidad cultural y mantener la cohesión social.

Con el paso del tiempo, la decadencia exhibida por Kierkegaard se ha generalizado. Lo que para las primeras comunidades era un proyecto de salvación, en aquellos países que hoy en día aún se dicen cristianos se ha convertido en cuestión de “membresía a la Iglesia, confesiones doctrinales y rituales culturalmente sancionados”.¹ Fácilmente, una gran cantidad de personas se considera cristiana, pero no tienen idea de la exigencia infinita que esa modalidad de la vida fáctica entraña.

El propósito de este artículo es contribuir a la distinción entre cristianismo y cristiandad, mediante la exhibición de aquello que define el modo de

¹ Russell Johnson, “The Ministering Critic: Kierkegaard’s Theology of Communication”, *Religions*, Universidad de Chicago, Chicago, vol. 11, núm. 1, 2020, p. 3.

existencia originado por el encuentro con el Crucificado. El texto que ahora se ofrece al juicio del lector, apelando a su benevolencia, posee un triple carácter: hermenéutico, fenomenológico y trascendental. Lo primero, porque el punto de partida del presente escrito filosófico es la interpretación de la obra de Kierkegaard. Lo segundo, porque conducir a la manifestación del decir la esencia del cristianismo exige la descripción del habitar propio de tal modalidad de la vida fáctica. Lo tercero, porque la descripción fenomenológica permite identificar que aquello, respecto de cada rasgo esencial, es condición de posibilidad de lo que significa vivir en Cristo.

La indeterminación de la existencia: origen de la libertad, que hace posible la fe

De acuerdo con Kierkegaard, “el espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera, es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma”.² Que el individuo sea espíritu significa que constituye “una relación que en su relación con lo otro que sí [con las cosas que pueblan el mundo y con el prójimo] se relaciona y determina a sí mismo”.³

La nota esencial (por excelencia) del espíritu es la posibilidad. El espíritu es fundamento de la libertad, a la que Kierkegaard define no como capacidad de elegir entre el bien y el mal, sino como “infinita posibilidad de poder”.⁴ Como explica Binetti, “la posibilidad espiritual es infinita en el sentido de lo originariamente indeterminado y de lo sólo determinable de manera intrínseca”.⁵ Aquello que debe ser determinado intrínsecamente, lo posible, es el poder.⁶

² Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar*, Madrid, Trotta, 2008, p. 33.

³ Ángel Garrido, “Una lección de humildad o cómo dejar de ser cristiano para intentar serlo. Reflexiones kierkegaardianas”, *Estudios Kierkegaardianos, Revista de Filosofía*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, México, núm. 5, 2019, p. 48.

⁴ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*, Madrid, Trotta, 2016, p. 162. La toma de conciencia de la “posibilidad de poder” es el referente de la angustia. Por medio de esta última, el individuo se comprende como autorrelación. Kierkegaard presenta a la angustia como “vértigo de la libertad” para dar a entender que su análisis fenomenológico hace patente la condición espiritual del hombre. La angustia antecede a toda elección. En este sentido, como sostiene Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, es la expresión de la libertad (como posibilidad) que antecede a la posibilidad. La angustia aparece cada vez que el individuo, cuya existencia carece de toda determinación, descubre en sí mismo el poder de elegir y, con ello, de elegirse.

⁵ María Binetti, “Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, vol. 39, núm. 3, 2006, p. 652.

⁶ El mismo hombre es la fuente de la angustia. Cada cual se angustia ante la posibilidad

La posibilidad constituye esencialmente al hombre. El devenir es una determinación de la existencia que consiste en el tránsito de lo posible en real, lo cual sucede cuando, al tomar una decisión, el hombre confiere necesidad a su acción, al excluir cualquier otra opción.⁷ Decisión significa “resolución, determinación, disposición”.⁸ Ahora bien, “dado que lo posible a lo cual él se refiere no es lo pensado, sino lo existente, *eo ipso* queda afirmado el movimiento como categoría decisiva en el ámbito de la finitud”.⁹

El hombre no ha elegido existir. A toda elección antecede la existencia.¹⁰ Sólo quien ya existe puede elegir y elegirse en virtud de la libertad que lo constituye, para hacerse existir de un cierto modo. De acuerdo con Kierkegaard y con base en la noción de espíritu, cabe distinguir tres estadios de la existencia, donde a cada uno corresponde una forma de comprensión y de autocomprensión. Los estadios son los siguientes: el estético, el ético y el religioso, los cuales describiremos a continuación.

En el estadio estético, descrito de manera magistral en *Diario de un seductor*, el hombre vive inmerso en la inmediatez de la sensibilidad, disperso en el mundo y centrado en la búsqueda de experiencias placenteras. Su atención vital está dirigida a la variedad inagotable, pero sólo en apariencia infinita, de lo sensible.

El esteta habita el mundo sin más propósito que la búsqueda del placer, el cual intenta prolongar e intensificar. Puesto que resulta imposible hacer que la sensación se convierta en algo permanente, la vida estética acarrea miseria. Incapaz de comprometerse, el esteta vive de manera irresponsable. Su existencia es vana, por cuanto no se ha elegido a sí mismo y, en consecuencia, tampoco comprende las implicaciones de poseer un yo.

A diferencia del esteta, el hombre ético sí es capaz de comprometerse. El cumplimiento del deber determina su acción. Por tanto, honra sus compromisos, para lo cual adecua sus acciones a la ley moral, cuya validez universal reconoce.

El estadio ético marca una superación del egoísmo, en favor de la visión comunitaria. Al formar parte del segundo estadio, el individuo toma conciencia de la responsabilidad inherente a la existencia. No obstante, aún no constituye su singularidad.

aún no realizada de reconocer que se es un yo y de asumir la tarea de llegar a ser (sí mismo).

⁷ La ejecución del acto que se ha decidido llevar a cabo involucra la repetición, pero no sólo como una primera instancia, ya que, una vez consumada la acción, es preciso darle continuidad.

⁸ Ángel Viñas, “S. Kierkegaard: una teoría del cielo”, tesis de doctorado, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2017, p. 76.

⁹ M. Binetti, “Algunos puntos clave de la libertad kierkegaardiana”, p. 654.

¹⁰ El concepto kierkegaardiano de *existencia* coincide con la realidad del hombre concreto. En la filosofía del danés, *esencia* no es un concepto relativo.

El ingreso al estadio religioso comienza con la religiosidad A (genérica) y culmina en la religiosidad B (cristiana). La primera parte del reconocimiento es aceptar que la existencia no es fundamento de sí misma, sino que depende de Dios. A la religiosidad genérica se llega a partir de consideraciones racionales. Por otro lado, la religiosidad cristiana es un modo de existencia fundado en la relación con el Crucificado, que surge de la actitud de abandono en Dios, a quien se reconoce no sólo como origen, sino, ante todo, como sentido último de la existencia.

El fruto máspreciado del autoconocimiento al que se tiene acceso en el último estadio es que el espíritu es una relación que se constituye a sí misma, cuyo fundamento no es el yo. Tal descubrimiento se deja sintetizar en la afirmación: “yo soy puesto como espíritu libre capaz de relacionarse a sí en su relación con lo otro, pero no soy el origen de ésta”.¹¹ El yo es una autorrelación abierta a lo otro (el mundo y el prójimo) puesta por lo totalmente Otro: Dios.

Por medio de las relaciones que construye con lo otro que sí, el individuo no sólo mantiene un determinado tipo de contacto con lo objetivo y consigo mismo, pues también se vincula con lo divino, es decir, con el Poder que lo ha puesto en el mundo como espíritu, al que la fe llama *Dios*.

La existencia religiosa constituye una afirmación de la individualidad y, por ende, una supresión de la ley moral. En ella, el deber se comprende como obediencia al Absoluto. El individuo religioso no se relaciona con lo absoluto desde su vinculación con la ley moral; por el contrario, determina su relación en lo general con base en el vínculo absoluto que tiene con el único absoluto real: Dios.

La fe es una relación que se da entre Dios y el particular: “La ley de la existencia que Cristo ha instituido para ser hombre es ponerse como singular en relación con Dios”.¹² En la fe se da la paradoja de que “el Particular se encuentra como tal por encima de lo general [...] de modo que el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto”.¹³ Kierkegaard denomina a este fenómeno de la existencia como la *suspensión teológica de la ética*.

En *Temor y temblor*, Abraham es presentado como padre de la fe tomado en cuenta que, para él, la obediencia a Dios está por encima de todo, incluso de la ley moral. Él no comprende cómo el modo del sacrificio del hijo

¹¹ Á. Garrido, “Del paganismo a la gracia: una interpretación filosófica de la existencia religiosa en el pensamiento de S. Kierkegaard”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 48, 2021, p. 405.

¹² S. Kierkegaard, *Diario (1854-1855) vol. XI*, Brescia, Morcelliana, 1982, p. 48.

¹³ S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, México, Fontamara, 1999, p. 123.

se relaciona con el plan de Dios, pero sabe que la obediencia a la que Dios lo convoca exige sobrepasar el deber ético.

La fe es una relación absoluta. Abraham es absolutamente obediente a la voz que le dice: “Toma a tu hijo, el único que tienes y al que amas tanto, Isaac, dirígete a la región de Moriá y, una vez allí, ofrécemelo en holocausto” (*Gn* 22, 2). Su obediencia no puede ser justificada desde el punto de vista ético, pero responde a un propósito superior. Al obedecer a Dios, Abraham pone en suspenso su condición de agente moral. De ese modo, se desentien- de tanto de sus obligaciones familiares, como de sus deberes con la sociedad.

Para convertirse en un individuo singular, es necesario pasar por un proceso cuyas fases son los estadios de la existencia. La vida del esteta responde a la inmediatez. Pero el tránsito a los estadios ético y estético, que supone una elección, señala un ascenso en el devenir del sujeto.

Dicho proceso posee una estructura dialéctica, cuyo atributo esencial es la identificación creciente del yo con el mundo, consigo mismo y con Dios.¹⁴ Lo conseguido en cada uno de los estadios de la existencia previos no desaparece; sufre una transformación en virtud de la cual, al tiempo que permanece, es superado en el siguiente.

La estructura dialéctica del yo: origen de la necesidad de salvación que parte de la conciencia de pecado

Cuando la teología luterana identifica al pecado con la concupiscencia, afirma que el pecado existe desde siempre y es insuperable. La teología católica declara que, aun cuando la condición humana sufrió un estrago con la caída, quedando herida, sí goza de libertad frente al pecado; es decir, el hombre tiende al pecado, pero tal inclinación no es determinante.

Kierkegaard, al hacer suyos los postulados de la antropología teológica católica, piensa que el pecado no constituye la esencia del hombre ni se puede concebir recurriendo a la noción de *necesidad*. El pecado es “una condición en la que cada hombre está por sí mismo, en tanto cada cual introduce cualitativamente el pecado en su vida”.¹⁵ Pecado es una categoría que designa una determinación de la existencia cristiana. Sólo se sabe pecador quien, situado delante de Dios, admite que lo ha ofendido con su desobediencia, haciendo suyas las palabras del salmista: “Contra ti, contra ti solo pecué” (*Sl* 51, 6).

¹⁴ M. Binetti, “Kierkegaard: una filosofía de la acción ética”, en Fernando Pérez-Borbujo (ed.), *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*, Barcelona, Herder, 2013.

¹⁵ Matías Tapia, “Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard, a 200 años de su nacimiento”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Santiago, 69, 2013, p. 254.

El pecado es una “necesidad negativa de la libertad”. Únicamente es pecador el individuo que libremente ha elegido la posibilidad de existir separado de Dios por una distancia infinita. Por ello, en *El concepto de la angustia*, Kierkegaard dice que el pecado entra en la existencia por medio de un salto cualitativo individual.

En la obra antes citada, donde la reflexión gira en torno al pecado original, Kierkegaard afirma: “el pecado de Adán es entonces algo que es más que pasado (*plus quam perfectum*). El pecado hereditario es lo presente, es la pecaminosidad, y Adán es el único en quien no la había, puesto que llegó a haberla a través de él”.¹⁶ Esto quiere decir que por medio del primer pecado la pecaminosidad entró en Adán. La pecaminosidad no es previa al pecado; “sólo existe en cuanto viene al mundo mediante el pecado”.¹⁷

La doctrina del pecado original hace comprensible que el primero sea indisociable de la condición de ser del hombre, pero no desde la creación, sino a raíz de la caída. Dios creó al hombre a imagen y lo destinó, desde siempre, a convertirse en semejanza de su amor. A la luz de la teología de la creación, el pecado resulta inexplicable. El pecado es un mal culpable: su existencia tiene por causa al hombre, no a Dios.

La noción católica de pecado original esclarece un rasgo esencial del hombre, a cuyo descubrimiento se accede mediante el análisis fenomenológico de la existencia. A saber, que al pecado personal antecede una tendencia a desviarse de la voluntad divina y la tendencia a pecar (presente en todo individuo) se explica a partir de la desobediencia de Adán.¹⁸ A sabiendas de que estaba prohibido, Adán comió del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, mediante el cual se “evoca simbólicamente el límite infranqueable que el hombre en cuanto criatura debe reconocer libremente y respetar”.¹⁹

En Adán, como primer hombre, está implicado todo el género humano, y “no es esencialmente diferente de la especie”.²⁰ O sea, “es él mismo y a la vez la especie”.²¹ Es equivocado concebir la caída como un acontecimiento cualitativamente distinto del pecado personal. En otras palabras, si Adán no fuese de la misma especie que cualquier otro individuo humano, el primer

¹⁶ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, p. 146.

¹⁷ *Ibidem*, p. 152.

¹⁸ Con la prohibición divina surge la angustia de la posibilidad (de poder). La prohibición suscita el deseo y, con ello, provoca que la ignorancia de Adán se transforme en saber. Que Adán haya tenido el deseo de afirmarse como libertad muestra que, de alguna manera, tenía noticia de ella.

¹⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica, Primera parte. La profesión de la fe* [en línea], 396, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html

²⁰ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, p. 149.

²¹ *Ibidem*, p. 148.

pecado del primer hombre diferiría esencialmente del primer pecado del resto de los hombres.

Respecto del pecado original, Lutero se pronuncia en los siguientes términos: “Según las sutilezas de los teólogos escolásticos, es una privación o carencia de la justicia originaria, pero según el Apóstol, no sólo es privación de una cualidad de voluntad y luz en el entendimiento y vigor en la memoria, sino la absoluta privación de toda rectitud y fuerza en todas las potencias del alma y del cuerpo, además de la propensión al mal, la náusea al bien, el hastío de la luz y la sabiduría, el amor del error y de las tinieblas y la fuga y abominación de las obras buenas.”²²

Según la antropología luterana, el origen de la falta de armonía entre los elementos que constituyen la estructura del ser del hombre es el pecado original.

En contra de Lutero, y en total acuerdo con la teología católica, Kierkegaard piensa que no es consecuencia del pecado original que el hombre posea una estructura dialéctica; es decir, que sea una relación (de opuestos) que se vincula consigo misma en su referencia con lo otro. Ahora bien, puesto que sólo en Dios se da la unificación de todo aquello que se expresa como oposición en el hombre, la existencia contra Dios hace del individuo un pecador.

La tarea de la existencia —que sólo se realiza gracias a la religiosidad cristiana— es alcanzar la síntesis de todo lo que se descubre como divergente, separado y opuesto en el hombre. De tal suerte que “vivir por medio de la fe significa establecer la síntesis y el equilibrio en la dialéctica humana en sus diversas manifestaciones”.²³

A la universalidad del pecado corresponde la universalidad de la salvación. Cristo “murió por todos” (2Co 5, 15). Por la Encarnación, Pasión, Muerte y Resurrección del Hijo acontece la salvación en un punto y lugar específicos del mundo, pero con un alcance universal.

La doctrina del pecado original es “el reverso de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres”.²⁴ Sólo en Jesucristo es posible alcanzar la salvación del pecado, ya que “todos pecaron” (Ro 3, 23). La autorrevelación de Dios en Cristo representa un llamado universal a la salvación, entendida como liberación de la humanidad del yugo del pecado.

Jesucristo es el Salvador y mediador universal, único y definitivo. En Jesucristo, ícono del Padre y manifestación plena de su gloria, la salvación se ofrece a todos los hombres. El sentido último de la fe se sintetiza en la

²² Cit. por Luis Guerrero, “Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard”, *Scripta Theologica*, Universidad de Navarra, Pamplona, núm., 23, 1991, p. 983.

²³ *Ibidem*, p. 987.

²⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica, Primera parte. La profesión de la fe* [en línea], 389, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p7_sp.html

confesión: “para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo” (1 Co 8, 6).

La necesidad de llegar a ser sí mismo, que la desesperación pone al descubierto

En *El concepto de la angustia*, se aborda la cuestión del pecado original como problema dogmático y se reanuda el tema en *La enfermedad mortal*. En la primera obra, el pensamiento de Kierkegaard se centra en la presuposición del pecado en el individuo; en la segunda, se pone al descubierto la esencia del pecado.

Dado que el enfoque de estas páginas no es teológico, sino fenomenológico, con la intención de seguir avanzando en la comprensión del cristianismo como modo de vida, se torna necesario analizar, aunque sea brevemente, la experiencia de la desesperación. El objetivo es hacer ver que la vida en Cristo responde a la necesidad de llegar a ser sí mismo que, al no ser satisfecha, conduce al individuo a la desesperación.

El hombre no puede elegir entre ser o dejar de ser una relación que se relaciona consigo mismo. No obstante, por ser libertad, puede elegir el tipo de relación que habrá de llegar a ser, es decir, el sentido de ésta. Para el existente, hay dos opciones fundamentales: *a)* desentenderse de sí mismo e ignorar que es espíritu; *b)* interesarse por su propia vida y esforzarse por descubrir cuál es la ruta existencial que habrá de recorrer para llegar a ser sí mismo.

Kierkegaard piensa, al más puro estilo de Sócrates, que la vida examinada saca a la luz el carácter contingente de la existencia. Pudiendo no haber comenzado a existir, el hombre existe. De ahí que su presencia en el mundo exija la postulación de un principio que explique el porqué y el para qué de la existencia.

El análisis fenomenológico de la existencia exhibe que, por ser espíritu, el hombre es una relación que se vincula consigo mismo, pero que no se ha puesto a sí mismo. La autoafirmación (sin referencia a Dios) es en realidad autonegación. Tan pronto se empeña en dicho proyecto, el individuo cae presa de la desesperación.

En su calidad de enfermedad del espíritu originada por la pretensión de ser sí mismo con independencia de Dios, la desesperación es una ventaja sobre la bestia. La desesperación auténtica es un camino para la recuperación de la salud del espíritu. No obstante, estar desesperado es una desgracia. La verdadera victoria es superar la desesperación.

A saber, la desesperación se expresa de modos diversos. Lo más común es que no se tenga consciencia de ser un desesperado. Así, la desesperación se confunde con la no desesperación. Dicha situación vital es propia del

pagano, término que se aplica con justicia tanto a quien es ajeno al cristianismo, como al cristianismo que ha perdido su identidad.

La desesperación de no querer ser sí mismo o de empeñarse en deshacerse de sí mismo puede estar provocada por la falta de finitud. En tal caso, el yo quiere constituirse en relación con la infinitud, con base en el rechazo de la finitud. El intento es por demás estéril, dado que el yo es “la síntesis en que lo finito limita y lo infinito es lo que ensancha”.²⁵

En el extremo opuesto, se ubica la desesperación de la finitud derivada de la falta de infinitud. Ésta procede de la incapacidad del ser humano para descubrir la dimensión infinita de la existencia. Su más clara expresión es la mundanidad.

Según Kierkegaard, el que está desesperado porque vive bajo la categoría de la finitud puede acomodarse “a las mil maravillas en la temporalidad y ser un hombre en apariencia, alabado por los demás, honrado y bien visto, ocupándose siempre en toda suerte de proyectos terrenos”.²⁶ Este tipo de personas no sólo habitan el mundo: se hacen mundo. Su única preocupación es la honra temporal, por lo que para ellos carece de valor lo único verdaderamente importante: llegar a ser sí mismos delante de Dios.

Quien se deja arrastrar por la preocupación mundana piensa que, para ser sí mismo, es imprescindible “estar al corriente de lo que los demás son, para de esa manera lograr saber lo que él mismo es y serlo”.²⁷ Aquel en quien anida la preocupación mundana tiene por único propósito identificar en qué consiste la excelencia para la masa anónima de la que él mismo forma parte, a fin de diseñar estrategias que le permitan convertirse en ese tipo de persona. Para el yo, quizás no haya elección más sencilla que perderse en la comunidad. De ese modo, renuncia a la posibilidad de llegar a ser un individuo singular. Es así como se desentiende de la responsabilidad de sus actos.

Otra modalidad de la enfermedad mortal es la desesperación obstinada, que consiste en querer afirmarse a sí mismo como fundamento de la existencia. En su oposición a Dios, el yo obstinado no permite que nadie le ayude; quiere existir al margen del poder que lo fundamenta. Tal desesperación se da a expensas de lo eterno.

El movimiento existencial que va desde la desesperación a expensas de lo eterno a la fe, se da cuando el individuo está dispuesto a apoyarse en el poder que lo ha creado. Es decir, cuando acepta que sólo en virtud del auxilio de lo eterno puede ser sí mismo. En términos bíblicos, ello corresponde

²⁵ S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado...*, p. 52.

²⁶ *Ibidem*, p. 56.

²⁷ S. Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos religiosos*, Madrid, Guadarrama, 1963, p. 150.

a la enseñanza de Jesús: “el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará” (*Mt* 16, 25).

La fe es el único medio para superar la desesperación. Sólo se llega a ser sí mismo por el camino del abandono en el Crucificado. Tener fe es aceptar gustosamente que Dios es el principio fundante de la existencia —no en el sentido metafísico, sino existencial— al que hace referencia la confesión de que “en él vivimos, nos movemos y existimos” (*He* 17, 28).

Únicamente puede recibir el don de la fe quien está dispuesto a “recibir la ayuda sin reparo o condición, anonadándose en las manos del auxiliador”.²⁸ Tal hombre sabe que la fe transforma la desesperación en gratitud por la remisión del pecado.

El carácter contingente de la existencia: origen de la exigencia de sentido, que la verdad subjetiva de la fe satisface

El ingreso en la religiosidad A conduce a un doble reconocimiento. La existencia, además de descubrirse como realidad dada, por cuanto no tiene su razón de ser en ella misma, exige la postulación de una causa eficiente.

El paso de la religiosidad A al cristianismo se da al caer en cuenta de su carácter fáctico de la existencia y de su condición de don, que ha sido puesta (en el mundo) gratuitamente. Dicho descubrimiento, al que se suma la comprensión de que aquella realidad a la que previamente se había identificado como principio de la existencia, es el Dios que se revela a sí mismo en Jesucristo.

La sabiduría eterna del Padre se encarnó y se hizo hombre en Jesús de Nazaret para revelar a los hombres el amor que Dios es, a fin de que llegasen a participar de él: “En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (*1Jn* 4, 9). Por la Encarnación, Dios se ha manifestado plenamente en Cristo, quien a lo largo de las generaciones sale al encuentro de cada uno para invitarlo a gozar de la unión de semejanza consigo. En palabras de Ireneo de Lyon, “tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre y el Hijo de Dios Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios”.²⁹

Dios “nos ha elegido antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo” (*Ef* 1, 4-5). Aquello para lo cual Dios destinó a todo hombre al crearlo a su imagen, fue la filiación divina,

²⁸ L. Guerrero, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Søren Kierkegaard*, Roma, IF Press, 2017, p. 68.

²⁹ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 19, 1.

que consiste en llegar a ser hijos en el Hijo. Esto significa esencialmente ser capaz de amar, como el Crucificado amó a la humanidad en la cruz.

En el encuentro con Jesucristo, al individuo se le otorga la posibilidad de acceder a la identificación existencial con la realidad conocida, es decir, con el Hijo en tanto que revelador del Padre (*Jn* 1, 18). La revelación del Padre en el Hijo es la condición de posibilidad de que el espíritu (motivado por el interés por su propia vida) pueda hallar en la fe una verdad (subjetiva) capaz de dotar de sentido su existencia.

Para Kierkegaard, la fe —único medio adecuado para el conocimiento de Dios— es una relación subjetiva con aquello hacia lo cual se tiende; aquel que, por sí mismo, es “el Camino, la Verdad y la Vida” (*Jn* 14, 6). Nadie va al Padre, sino por Jesucristo.

En la espiritualidad cristiana, *ir* significa emprender un camino de conocimiento vital de la Verdad que Dios es. Para el cristiano, la verdad no es una cualidad del pensamiento ni del discurso. Es alguien; es la manifestación en el tiempo y en la carne de Dios en la persona de Jesucristo.³⁰

³⁰ La promesa de salvación hecha al pueblo elegido alcanza su cumplimiento en Jesucristo. Él es el Salvador del mundo. Respecto de Jesús de Nazaret, *Cristo* —traducción de la noción hebrea *Mesías*— no es un predicado; adquiere el carácter de nombre propio: Jesucristo.

La figura mesiánica abarca las siguientes acepciones. 1) Rey-caudillo, enviado para liberar a los oprimidos e instaurar un reinado de concordia, descendiente de David. 2) Sacerdote de la tribu de Leví, enviado para ejercer el verdadero culto y procurar la justicia mediante la observancia de la Ley. 3) Profeta, antiguo o nuevo, a la manera de Moisés, Elías o Henoc. 4) Hijo del Hombre, elegido apocalíptico que vendría a juzgar las acciones de los hombres para hacer justicia, en la plenitud de los tiempos.

Jesús no se ajusta al primer modelo por cuanto opone su realeza a la de los monarcas y líderes militares, dejando en claro que su Reino no es de este mundo, por lo cual declara: “los gobernantes de las naciones las dominan, y los poderosos les imponen su autoridad. Pero entre ustedes no debe ser así [...] Porque ni siquiera el Hijo del Hombre vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos” (*Mc* 10, 42-43, 45).

Jesús no es un líder político nacionalista. Tampoco es un caudillo que invita a la revolución. Cuando los fariseos y herodianos le preguntaron si era lícito pagar el tributo al César, respondió: “Pues den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (*Mc* 12, 17). Sin embargo, su mensaje liberador tiene por destinatarios a los oprimidos.

Jesús no es sacerdote. En palabras de Xabier Pikaza, él es el gran orante del evangelio, pero su oración no está directamente vinculada al templo. La Sabiduría que en él se encarna no es fruto de la reflexión teológica, ni principalmente de la acción ritual.

La palabra de Jesús es profética. En tal sentido, convoca al pueblo elegido: “Arrepiéntanse, porque el reino de los cielos se ha acercado” (*Mt* 4, 17). Pero él no es simplemente un profeta; es el Hijo de Dios.

Jesús tampoco es simplemente un personaje apocalíptico, pero se describe como Hijo del hombre. Los evangelios recogen el testimonio según el cual Jesús alude a la venida del hijo humano (*Lc* 17, 22; *Mt* 24, 27; *Mc* 8, 38), con quien se identifica. Por ello, afirma que el poder escatológico del Hijo del humano le es propio. Jesús es el Hijo del humano (*Mt* 25, 31-46), que realiza la función judicial anunciada en *Dt* 7.

Acceder a la verdad subjetiva de que “Dios es amor” (1Jn 4, 8) no tiene nada que ver con definir el amor como un atributo metafísico del ente absoluto; es saberse destinatario del amor divino desde siempre, sin motivo ni restricción. Ése es el sentido profundo de la afirmación joánica: “Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1Jn 4, 7).

Recibir el don de la fe tampoco debe confundirse con el quehacer teológico. La relación con Dios, que constituye la fe, pierde su esencia cuando se intenta objetivarla. La herencia luterana de Kierkegaard se hace patente en su rechazo de todo intento por demostrar 1) que la razón es el preámbulo de la fe y 2) que las verdades (objetivas) que la razón propone son compatibles con la verdad (subjetiva) de la fe.

Desde la perspectiva de san Pablo, Kierkegaard recuerda al lector que la sabiduría de la cruz además de irreductible es, ante todo, irreconciliable con la razón. En palabras del mismo san Pablo, “la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden, mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios [...] como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación” (1 Co 1; 18, 21).

En el contexto de la experiencia místico-religiosa, conocer es ser transformado en lo conocido. La fe, por la cual se conoce el amor que Dios es, constituye una verdad subjetiva, ya que “el Ágape como tal —cualquiera que sea su objeto— es participación en la vida de Dios”.³¹ La fe no es sólo una experiencia por medio de la cual “es revelado el acontecimiento de la Salvación: es este acontecimiento mismo”.³² Conocer la Verdad nada tiene que ver con la representación, sino con la apropiación personal del amor que alcanza su revelación máxima en el Crucificado. Conocer la Verdad es dejarse transformar por la Verdad en la verdad. Cristiano es quien puede decir con sinceridad: “solamente conozco de verdad la verdad si ella se hace una vida en mí”.³³

La fe no es autorreferencial. La fe es una relación existencial con el Crucificado. Ser cristiano es permanecer en la Verdad. En palabras de Kierkegaard, “un testimonio de la verdad es un hombre, cuya vida está profundamente iniciada en los combates de la interioridad, en el temblor y en el temor,

Jesús es Mesías en tanto que Siervo sufriente. Tras la resurrección, en los Cánticos del Siervo de Yahvé (Is 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11), los cristianos reconocieron el anuncio anticipado de la venida de quien “siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo” (Fil 2, 6-7).

³¹ Anders Nygren, *Eros y ágape; la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, Sagitario, 1969, p. 159.

³² Philippe Capelle-Dumont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 36.

³³ S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 206.

en los estremecimientos, en las tentaciones, en la angustia del alma y en los sufrimientos del espíritu. Un testimonio de la verdad es un hombre que atestigua la verdad en la pobreza, en la humillación y el menosprecio [un hombre que es] ignorado, aborrecido, escarnecido, desdenado, ridiculizado; un hombre que es azotado, maltratado, arrastrado a un calabozo y finalmente crucificado”.³⁴

La temporalidad: horizonte de la existencia donde tiene lugar el contacto con lo eterno e infinito

La reflexión sobre la vivencia de la temporalidad lleva a Kierkegaard a preguntarse “qué poder tiene el tiempo en el hombre y si el hombre es tiempo, sólo tiempo”.³⁵ La temporalidad es el horizonte donde se despliega la existencia. No obstante, lo antes dicho no quiere decir que el sentido de la existencia se agote en las posibilidades de la temporalidad.

¿Quién es el hombre? Para Kierkegaard, no se puede ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta central de la antropología filosófica atendiendo exclusivamente a la temporalidad, ya que “la clave no está en la relación del hombre con su ser, con el mundo o con el tiempo”,³⁶ sino en la dificultad de llegar a ser sí mismo, en el contacto transformador con lo divino.

Frecuentemente, se concibe al cristianismo como estado de vida más que como camino de existencia. Sin embargo, el encuentro con lo divino es un acontecimiento. El camino que sitúa al individuo frente al Crucificado consiste en la imitación, en la temporalidad, de quien murió en la cruz, en obediencia al Padre (*Flp* 2, 8; *Heb* 5, 7-8) y por amor al hombre (*Ro* 5, 8).

Para disipar el malentendido de que, por sí mismo, el camino carece de importancia porque sólo importa llegar a la meta de la salvación, Kierkegaard recuerda a su querido lector lo siguiente: Conforme a su acepción espiritual, “el camino no puede indicarse físicamente; sin embargo, en un cierto sentido sí existe, ya sea que alguien camine en él o no y, sin embargo, el camino primero llega a la existencia real en otro sentido, o llega a la existencia con cada individuo que camina sobre él; el camino es: *cómo* es caminado”.³⁷ Con independencia del individuo que lo recorre, el camino es una abstracción

³⁴ Cit. por Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (III). El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990, p. 42.

³⁵ Á. Viñas, *op. cit.*, p. 48.

³⁶ *Ibidem*, p. 58.

³⁷ S. Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 305.

vacía o, cuando mucho, una posibilidad. El camino sólo existe en tanto que es caminado. Y el sentido del camino radica en el modo en que es caminado.

Como advierte Jean-Louis Chrétien, en la existencia religiosa “el modo de caminar es el camino mismo y el camino es ya de algún modo el objetivo”.³⁸ Para el cristiano, la Verdad es el modo como el sujeto entra en relación con ella. La apropiación existencial de la Verdad está en el cómo subjetivo. El cómo del seguimiento de Cristo decide la modalidad del acceso a la Verdad que él es, en la cual se funda la verdad subjetiva de la fe. Expresado de otra manera, “la diferencia de modos decide el camino y el objetivo”.³⁹

Que el individuo elija cómo transitar el camino no significa que ningún otro cristiano en el mundo pueda, de algún modo, pasar por las mismas experiencias. De lo contrario, las guías espirituales no tendrían razón de ser, ya que su objetivo es aportar una luz general para caminar hacia la salvación.

El modo en que el cristiano camina, que a su vez depende del tipo de persona que es y de la forma en que en él se manifiesta la necesidad de salvación, define la modalidad del encuentro con Cristo al que habrá de acceder. Asimismo, el cómo del camino decide aquello que, en cada fase del proceso místico-religioso, el individuo llegará a ser a consecuencia de esa radical cercanía con la Verdad.⁴⁰

³⁸ Cit. por Jérôme De Gramont, “Kierkegaard. Pequeña fenomenología de la donación”, *Revista de Filosofía Open Insight*, Centro de investigación social avanzada, Querétaro, núm. 8, 2014, p. 85.

³⁹ *Idem*, p. 85.

⁴⁰ El análisis fenomenológico de los testimonios que han dejado como herencia los varones y las mujeres que fueron favorecidos con la experiencia místico-religiosa exhibe el origen, la condición de posibilidad y el término último al que apunta la existencia cristiana. La interpretación de tales escritos permite al fenomenólogo dilucidar la estructura y el sentido de dicha modalidad de la vida fáctica. El objetivo del análisis fenomenológico es el reconocimiento de aquello que permanece, porque es esencial, en los diversos caminos espirituales.

La experiencia místico-religiosa puede ser distinguida de otras modalidades de la vida fáctica en virtud de una estructura irreductible. Pero eso no impide aceptar que cada recorrido espiritual es único, ya que el proceso de existir ante Dios también es único.

Consciente de la dificultad de escribir guías espirituales para orientar a quienes recorren el camino del seguimiento de Cristo sin otra luz y guía que la fe, san Juan de la Cruz declara que “los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada cual se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido que no se acomode a todo paladar”. *Vid. Cántico Espiritual B*, prólogo, 2 [en línea], http://biblio3.url.edu.gt/Libros/JCruz/JCruz_CantoEspiritualB.pdf. La palabra *mística* o, como el poeta llama a este peculiar lenguaje, *los dichos de amor en inteligencia mística*, expresan la experiencia de Dios desde una doble perspectiva, universal y personal. En todos los casos, Dios acontece como amor universal, inmerecido, gratuito y preeminente. Por ello, al comunicar su experiencia, el místico puede orientar a quienes se encuentran de camino al encuentro con Dios, para que puedan disponerse favorablemente a la unión de semejanza amorosa. No obstante, la existencia individual no es homogénea, lo cual da a entender el santo cuando menciona la diversidad en el modo y caudal de espíritu. El estudio de las guías espirituales será provechoso si y sólo

La unión con Cristo a la que conduce la fe, en tanto que camino, acontece en el instante. El concepto de *instante* “es susceptible de un doble empleo: como categoría antropológica y como categoría teológica”.⁴¹ En el primer caso, el instante designa la decisión por la que el individuo unifica la totalidad de su existencia. En el segundo, se refiere a la realización positiva de la posibilidad de encuentro con Dios, que tiene por fundamento la libertad.

El instante es el momento de la elección, donde cada uno se determina a ser sí mismo. Por el instante, la existencia adquiere seriedad. En el instante, el yo deja de ser mera potencia posible y deviene potencia real, de suerte que la temporalidad queda unificada por la decisión.

El instante en el que se da la decisión de corresponder al llamado salvífico de Dios no pertenece al tiempo, sino a la eternidad. Kierkegaard “describe ‘lo eterno’ no como una modalidad del tiempo, sino, sorprendentemente, como un método [...] lo eterno, en realidad, no es una cosa sino *el modo* en que se obtiene”.⁴² Por lo antes mencionado, resulta evidente a) que la reflexión filosófica sobre lo eterno no compete a la metafísica; b) que el análisis (fenomenológico) de lo eterno corresponde a los campos de la antropología filosófica y de la ética por cuanto, a través suyo, se mienta una modalidad del hacer.

Desde una perspectiva existencial, la eternidad —que no ha de entenderse como mera abolición de la sucesión de momentos— se identifica con un modo de ser posible. Lo eterno es “una determinación total que se repite y apura la existencia, no a una sucesión indefinida [...] sino al salto intensivo e instantáneo de la libertad”.⁴³ Lo eterno irrumpe en la existencia como urgencia que, dirigida al individuo, lo convoca a la decisión; que exige de éste salir de la dispersión mediante la apropiación de la verdad subjetiva de la fe.

El tiempo y la eternidad se tocan en el instante de la decisión. El instante es una categoría cuya comprensión plena solamente es posible en el contexto de la existencia cristiana. Por medio de él se nombra la “presencia total de una acción absoluta, ejercida en la trascendencia y prolongada en el tiempo”.⁴⁴ El instante es la decisión súbita por la que el hombre, en contacto con lo Otro, afirma su singularidad.

si se realiza con miras a comprender cómo es que, de hecho, se está caminando y hacia dónde se pretende llegar cuando el camino termine.

⁴¹ Jacques Colette, *Kierkegaard. La Difficulté d'être Chrétien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964, p. 58.

⁴² Javier Toscano, “Kierkegaard y la estrategia del tiempo”, *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 48, núm. 71, 2013, pp. 36-37.

⁴³ M. Binetti, “Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano”, *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, núm. 17, 2005, p. 115.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 109.

Para que el hombre llegue a ser espíritu, es indispensable que se asuma como relación que, en su apertura al mundo, se relaciona consigo mismo de un determinado modo. Esto exige cobrar consciencia de que la tarea de la existencia es devenir, en el instante, una síntesis de temporalidad y eternidad.

La pasividad de la conciencia: condición de posibilidad de la fe

La grandeza del amor-ágape radica “no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó” (1Jn 4, 10). En la experiencia místico-religiosa, la iniciativa es siempre de Dios. El amor que el hombre tiene a Dios es respuesta, no llamada.

Nadie puede atribuirse mérito alguno que justifique el haber sido llamado. Jesús recuerda a los discípulos: “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros y os he destinado para que vayáis y deis fruto” (Jn 16, 16). La llamada no depende de la grandeza moral ni espiritual del individuo. De otro modo, jamás podría dirigirse a los pecadores.

La parábola de la oveja perdida enseña que la invitación a entablar una relación absoluta con Dios se da siempre de manera gratuita. Cristo es el Buen Pastor que, a lo largo de las generaciones, busca las ovejas perdidas porque las ama, las encuentra allí donde están y, con su sola presencia, las llama para rescatarlas del pecado (Jn 10, 4). Después de haberlo conseguido, celebra su retorno con un banquete amoroso.

Jesús dice de sí mismo “Yo soy el Buen Pastor y conozco a mis ovejas, y las mías me conocen” (Jn 10, 14). En tanto que sabiduría encarnada (del Padre), el Hijo no sólo conoce la condición pecadora de la humanidad caída. Además de lo anterior, el Verbo encarnado “discierne los pensamientos y las intenciones del corazón” (Heb 4, 12). El Hijo conoce los pensamientos de cada uno (Mt 12, 25; Lc 5, 22; Ap 2, 23), del mismo modo que el Padre conoce las obras (Is 66, 18) y “los pensamientos de los hombres, que son vanidad” (Sl 94, 11), porque escudriña sus corazones (Sl 139, 23). Jesucristo conoce los pecados que mantienen separada a cada una de las ovejas del amor verdadero, pero lejos de condenarlas, se aproxima amorosamente a ellas para llamarlas a salir de su baja condición, en pos de la salvación.

La condición de posibilidad de convertirse en oyente de la Palabra es el hecho de que el hombre, además de “conciencia intencional, es conciencia convocada”.⁴⁵ A la pregunta “¿es la intencionalidad el único modo de ‘donación de sentido?’”,⁴⁶ el análisis fenomenológico de la experiencia religiosa

⁴⁵ Jean-Yves Lacoste, “Expérience, événement, connaissance de Dieu”, *Nouvelle Revue Théologique*, Bruselas, núm. 106, vol. 6, 1984, p. 855.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 154.

responde con un no rotundo. Sólo porque el individuo originariamente es capaz de ser interpelado por la presencia de Cristo (mediante la escucha vital de su palabra), tiene ante sí la opción de aceptar o rechazar el don de la salvación. La llamada “responde [...] de su posibilidad de ser oída”.⁴⁷

La experiencia religiosa es una modalidad de la vida fáctica cuyo análisis fenomenológico arroja luz sobre la inquietud filosófica por excelencia: ¿quién es el hombre? Para responder adecuadamente a tal cuestionamiento, no basta considerar “las tareas de la subjetividad constituyente, sino el carácter primero de la llamada, del acontecimiento y del don y el carácter segundo de nuestra respuesta y sus múltiples figuras”.⁴⁸ Comprender la apertura esencial del hombre a la donación que lo divino hace de sí en Cristo demanda a la fenomenología dilucidar el sentido de la llamada que el Crucificado dirige a todos (los pecadores) para que se apropien de la salvación mediante el seguimiento: haciendo cada uno su propio camino hacia el Padre.

El rasgo esencial más importante de la experiencia místico-religiosa cristiana es la pasividad. El conocimiento pasivo de lo divino es teopático. El hombre, “más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece”.⁴⁹ Tal conocimiento —que no es de orden natural— surge del contacto inesperado del hombre con una realidad que se le impone, en el sentido de que se muestra desde sí misma y por sí misma.

La llamada no convoca al hombre a tomar nota acerca de una verdad objetiva, sino a vivir cristianamente: imitando el *ethos* de Cristo. La imitación no se reduce a interpretar las palabras de Cristo. Tampoco se limita a intentar vanamente o reproducir sus acciones y actitudes con base en el propio esfuerzo. Jesús pide una sola cosa a sus discípulos: “Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (*Jn* 13, 34).

“Toda gracia excelente y todo don perfecto descienden de lo alto” (*Sant* 1, 17). El don máspreciado, del que todo hombre puede participar, es la fe. La trascendencia de la fe y su condición de don se hacen patentes en relación con su origen y término al que apunta (Dios). La fe es ciencia divina por tres aspectos: *a*) porque procede de Dios; *b*) porque aquello a lo que conduce es el conocimiento de Dios; *c*) porque, al ser una verdad subjetiva, hace posible la unión de semejanza con Dios, a la que Kierkegaard alude en la *Ejercitación del cristianismo*, cuando sostiene que ser cristiano significa convertirse en contemporáneo de Cristo.

Coincido con Evans (1992) en que la *contemporaneidad* debe ser entendida como una forma de experiencia mística. Al señalar lo anterior, el renombrado intérprete de nuestro filósofo no ofrece una definición ni una

⁴⁷ Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997, p. 21.

⁴⁸ J. De Gramont, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁹ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 2007, p. 47.

descripción esencial de aquello que designa el término en cuestión. Por mi parte, en otro lugar ya he mostrado que la mística es la expresión radical de la religión, entendida como modo de *ser-en-el-mundo*, adoptado de manera libre y consciente, que surge como respuesta existencial positiva, de absoluta disponibilidad, a la manifestación del Misterio Salvífico/Liberador.⁵⁰ En el caso del cristianismo, el acontecimiento por el cual se da dicha manifestación es la presencia de Jesucristo en el mundo, que a la luz de la fe inicia con la Encarnación y termina con la Resurrección, para luego hacerse presente de otro modo, con el envío del Espíritu a las comunidades.⁵¹

Aun cuando Kierkegaard no se pronuncia al respecto, el análisis fenomenológico del cristianismo como modalidad de la vida fáctica exhibe

⁵⁰ Vid. Lucero González, *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los nuevos movimientos religiosos*, Colombia-México, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, 2020, pp. 47-88.

⁵¹ Una vez cumplida su misión, el Hijo retorna al Padre, pero no abandona a los hombres: se hace presente de una manera que ya no responde a los condicionamientos de la finitud propia de la condición humana. Tras ser glorificado, Jesucristo asume la condición de Señor. Luego de la resurrección, la forma de presencia de Cristo (revelador del Padre) en el seno de las comunidades es el Espíritu. Vid. Hugues Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión*, Pamplona, Verbo Divino, 1987.

El envío del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Señor resucitado, es garantía de la comunión entre el hombre y lo divino. El Espíritu Santo es “el agente que personaliza y da consistencia sobrenatural al amor creado e infuso en el sujeto humano [...] logra incluir al hombre en el flujo del amor intratrinitario [...] y en la “filiación” del Hijo”. Vid. Gabriel Castro, “La plenitud mística y cristiana. Ensayo de orden para textos y descripciones sanjuanistas”, *Monte Carmelo. Revista de Estudios Carmelitanos*, Burgos, núm. 98, vv. 2 y 3, 1990, p. 557. Con su entrega amorosa, Jesucristo logró que el hombre fuera merecedor de recibir la infusión del Espíritu Santo, principio de la unión de semejanza amorosa, es decir, de la *deificación*.

Las auténticas comunidades (de fe) son lugares de manifestación por excelencia de Cristo. En el seno de ellas, la contemporaneidad del Cristo se expresa en el testimonio silencioso de la vida cotidiana, mas la condición *sine qua non* del testimonio es que quienes conforman las comunidades se hayan convertido en templos vacíos donde pueda relucir la presencia del Salvador.

Como advierte Kierkegaard, Cristo fue obediente “en abandonarlo todo —la gloria que tenía antes de haber sido puestos los fundamentos del mundo—, obediente en la renuncia de todo —incluso aquello donde reposar la cabeza—, obediente en la aceptación de todo —el pecado del género humano—, obediente y sometiéndose a todo en la vida y obediente en la muerte”. Vid. S. Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, p. 211. Al estar vacío de sí mismo, en el sentido de no tener más voluntad que hacer la voluntad del Padre, la corporalidad de Cristo se convierte en templo donde se halla escondida la presencia salvífica del amor.

Ser cristiano es un proyecto vital que nace de la disponibilidad absoluta a convertirse en lugar o ámbito de manifestación de la presencia amorosa del Dios de Jesucristo. Para llegar a ser templo de Cristo, basta aplicar la enseñanza central de *Los lirios del campo y las aves del cielo*: no querer ser nada delante de Dios. La negación de sí mismo es un proceso nunca consumado. En su paso por el mundo, el cristiano tiene como tarea negarse a sí mismo para obedecer la voluntad de Dios, mas su obediencia no constituye un estado de vida, sino un devenir.

que la fe admite grados. Según sea la altura de la fe, será también el grado de identificación de la existencia individual con la presencia amorosa de Cristo. Al respecto, un estudioso de Kierkegaard afirma que “la práctica de la presencia de Jesús [...] ajusta cada vez más la vida [de una persona] al modelo; el auténtico espíritu de Jesús se encarna progresivamente en su vida”.⁵²

Por la fe, el hombre es capaz de acceder a la visión esencial de lo divino que presupone su automanifestación. Esta última puede darse como presencia, pero también como ausencia. En el primer caso, cabe hablar de lo que en otro lugar he caracterizado como *misteriofanía positiva*. Dicho concepto es una categoría fenomenológica que he acuñado para designar aquellos fenómenos por medio de los cuales se expresa el acontecer del Misterio Salvífico/Liberador, cuyo sentido es comprensible a la luz del estado de interpretado del mundo. No hay misteriofanías positivas privadas. El horizonte histórico-cultural desde el cual se avistan está dado por las diversas cosmovisiones religiosas. “En las misteriofanías positivas se muestra el acontecer de lo divino, en virtud de la dialéctica entre ocultamiento y aparecer: aquello que permanece oculto es la manifestación misma de lo divino (en su pureza y simplicidad), que sólo se anuncia en lo que aparece. La visibilidad característica de las misteriofanías positivas constituye la causa de que el acontecer originario de lo divino quede embozado en el aparecer”.⁵³

Seguir a Cristo en su paso por el mundo es avanzar en pos de sus huellas, sabiendo que el camino “ya no es visible caminando adelante”.⁵⁴ Habiendo cumplido su misión, el Hijo retorna al Padre. No abandona a los hombres, pero se hace presente entre ellos de un modo distinto que ya no responde a los condicionamientos de la finitud propia de la condición humana. Desde entonces, su presencia se ha tornado invisible.

Al igual que el discípulo amado, el cristiano de todos los tiempos se ve forzado a descubrir la presencia del Resucitado ahí donde la mirada precipitada, la desesperación y la fe no desarrollada son incapaces de verla. A saber, en el sepulcro vacío.

El primer día después del sábado, María de Magdala viene al sepulcro muy de mañana, cuando todavía está oscuro; ve que la piedra ha sido quitada del sepulcro. Corre, pues, y viene a Simón Pedro, así como al otro discípulo, al

⁵² Bradley Dewey, *The New Obedience: Kierkegaard on Imitating Christ*, Washington, Corpus Books, 1968, p. 139.

⁵³ L. González, “La noche oscura como misteriofanía negativa. Hacia una ontología fenomenológica del acontecimiento de lo divino, en la Subida del Monte Carmelo, de San Juan de la Cruz”, *Ektasis: Revista de Hermenéutica e Fenomenología*, vol. 6, núm 2, 2017, p. 33.

⁵⁴ S. Kierkegaard, *Discursos edificantes para diversos estados de ánimo*, p. 229.

que Jesús amaba, y les dice: “Han quitado del sepulcro al Señor, y nosotras no sabemos dónde lo han puesto”. Salió, pues, Pedro, así como el otro discípulo, y se dirigían al sepulcro. Asomándose, ve que los lienzos están colocados allí; pero no entró. Llega a su vez Simón Pedro, que le seguía, y entró en el sepulcro. Mira los lienzos colocados y el velo que había estado sobre su cabeza, no entre los lienzos, sino aparte, enrollado en un lugar distinto. Entonces, entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó (Jn 20, 1-14).

En el pasaje antes citado se muestra la esencia de la fe. Sólo la fe conduce a la comprensión del misterio de Dios. Por la fe, el discípulo que verdaderamente ama a Jesús —porque ha conocido su divinidad hasta donde los límites de la condición humana lo permiten y se sabe amado— ve al Resucitado allí donde parecen reinar el silencio y la ausencia del Crucificado. En el sepulcro vacío, “en virtud de su unión profunda con Jesús, el Discípulo reconoce el misterio de su presencia a través de su ausencia. Después de esto, el peregrino del santo sepulcro en Jerusalén comprende mejor el sentido de la inscripción grabada en el sepulcro: ‘No está aquí’: así se prolonga hasta el infinito la búsqueda de Jesús, el Viviente”.⁵⁵

Por más signos de la presencia de Dios en el mundo que se crea reconocer, no por ello se ha de tener la certeza de que la donación de lo divino se agota en alguna de las figuras que adopta su donación histórica. De ser así, la infinitud de lo divino se identificaría con la suma de sus mediaciones, lo cual es insostenible por cuanto supone que lo finito y temporal puede ser la medida de lo infinito y eterno.

La ausencia de todo signo no autoriza la conclusión de que Dios no está presente en el mundo. Sí lo está, pero de un modo que ya no corresponde a la forma de manifestación previa (en la carne de Jesús de Nazaret). La misteriofanía positiva es semejante a la luz llena de motas; la negativa es comparable a la luz pura que atraviesa una habitación, sin topar con nada. La primera es visible; la segunda invisible. La misteriofanía positiva hace patente el acontecer de lo divino; la misteriofanía negativa lo manifiesta en su invisibilidad.

En determinadas situaciones, “Dios sólo se entrega a nosotros bajo el modo de lo incógnito, de modo que es lo más alejado e invidente aun cuando debería mostrarse como lo más próximo y manifiesto”.⁵⁶ Es decir, acontece en el mundo como misteriofanía negativa, lo cual, en última instancia, encuentra su razón de ser en que, “si Cristo es verdadero Dios, tiene

⁵⁵ Xavier León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21, vol. IV*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 170.

⁵⁶ J. De Gramont, *op. cit.*, p. 96.

que estar oculto en la incognoscibilidad, que es la negación de toda manifestación directa”.⁵⁷

Ser llamado a la presencia de Dios es el principio de una relación y, en consecuencia, demanda una respuesta del hombre. En la invisibilidad se da la más pura y radical presencia. Una presencia invisible que se da por gracia sólo se hace real mediante un acto de acogida.

Conclusión

El análisis fenomenológico de la existencia lleva a Kierkegaard al descubrimiento de dos cosas: la primera es que, en tanto que espíritu, el hombre es una relación que se vincula consigo mismo y con lo otro; la segunda es que el yo es aquello que posibilita que dicha relación se relacione consigo mismo.

El rasgo esencial (por antonomasia) de la existencia es la indeterminación. La existencia es lo originariamente indeterminado y, a la vez, lo siempre determinable. Conciérne a cada uno elegir su modo de existencia. Dependiendo del modo en que elija relacionarse consigo mismo y con el mundo, la existencia se ubicará en el estadio estético, ético o religioso.

La necesidad de comprender el significado y el propósito último de la existencia está presente en todo hombre. La respuesta a tales interrogantes cambiará dependiendo del estadio de la existencia en el que se ubique quien, al interesarse por sí mismo, reflexiona sobre su ser.

Nadie se ha dado a sí mismo la existencia. La autorrelación que cada uno es no tiene su razón de ser en ella misma, pues ha sido puesta por otro. El yo está esencialmente abierto al encuentro con esa realidad, radicalmente distinta de él, que lo ha “puesto” en el mundo, realidad que la religiosidad A reconoce sólo como poder superior y que el cristianismo identifica con Dios.

Tampoco nadie ha elegido existir. Pero todo hombre está forzado a elegir el estadio de la existencia en que quiere ubicarse, ya sea de modo temporal o definitivo. En la medida en que, por la elección de sí mismo, el hombre pasa del estadio estético al ético y después al religioso, toma consciencia de lo que significa ser espíritu y poseer un yo.

Conforme la autocomprensión avanza, al individuo le parece cada vez más evidente que la religiosidad cristiana es el único modo de existencia que ofrece al yo la posibilidad de ser sí mismo. Desde el punto de vista existencial, la salvación —cuyo opuesto es el pecado— consiste en ser espíritu; en “devenir un ser íntegro y unificado ante Dios”.⁵⁸ En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard declara que comprender lo anterior implica

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo...*, p. 146.

⁵⁸ Sylvia Walsh, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-2.

aceptar la imposibilidad de que el yo pueda, prescindiendo de la gracia, alcanzar el equilibrio de los términos que lo constituyen como relación que se vincula consigo mismo.

La experiencia fundante de la religiosidad cristiana es la fe. En tanto que verdad subjetiva, la fe no equivale al mero asentimiento de la voluntad ante el *kerigma* no sustentado en ninguna clase de conocimiento, natural ni sobrenatural. Ser bendecido con el don de la fe se traduce en la aceptación vital del que es la Verdad.

Por ser espíritu, el hombre tiene la capacidad de optar entre: *a)* vivir absorto en el mundo, empeñándose en conferir significado a su existencia y al estar allí de las cosas, desde sí mismo, o *b)* habitar el mundo de modo que el sentido de aquello con lo que inmediatamente entra en relación encuentre su fundamento en la relación con lo absoluto. La primera alternativa conduce a la desesperación, la segunda, a la fe.

La tarea de la existencia no se limita a vivir desesperadamente sin saberlo. Tampoco se trata de esforzarse inútilmente por dejar de desesperar. La meta de la existencia es sobrepasar la desesperación por medio de la fe.

Acoger el don de la fe es imposible si no se está dispuesto a sobrepasar la razón para entablar con el Crucificado una relación absoluta. La fe reclama una total sumisión de la razón ante la paradoja del Hombre-Dios. El caballero de la fe sabe que “entender para creer” es una insensatez.

Ante el Crucificado, el individuo se ve forzado a tomar una decisión que habrá de definir el modo en que se relaciona consigo mismo y con lo otro. Si ante la autorrevelación de Dios en Cristo el hombre adopta una respuesta existencial de escucha receptiva ante el llamado a la salvación, se abre a la experiencia de la fe.

Por la fe, el individuo accede a la automanifestación (paradójica) de Dios en Cristo. La fe, a la que sólo cabe entender cómo,⁵⁹ es el principio de un modo de existencia que se realiza en el mundo. A partir de la relación absoluta con lo absoluto, el individuo construye sus relaciones con lo relativo. La respuesta positiva a la llamada de Cristo se expresa en los planos existencial, moral y político.

Solamente quien reúna la determinación necesaria para detenerse, con temor y temblor, ante la presencia del Siervo Sufriente, y sea capaz de reconocerlo como Mesías sin escandalizarse, podrá, también, en el sepulcro vacío, descubrir su presencia invisible. A ese individuo no podrá pasar inadvertida la presencia del Resucitado. Como el discípulo amado, por la verdad sub-

⁵⁹ Stephen Evans, *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana, Indiana University Press, 1992, p. 115.

jetiva de la fe, el auténtico discípulo podrá reconocer, en ausencia de todo signo, la huella sutil de lo eterno, incluso en un mundo donde ya casi nadie tiene idea de lo que significa ser cristiano.