

Sócrates y Kierkegaard

Toda mi existencia es verdaderamente la más profunda ironía”

Diario, XI 2 A 189

PRIMERA PARTE SÓCRATES COMO INSPIRADOR

La tesis doctoral de Kierkegaard

El 29 de septiembre de 1841, Sören Kierkegaard, licenciado en teología, defendió su tesis doctoral bajo el título *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, con la que obtuvo el grado de *Magister*. Con anterioridad (mes de junio) tuvo que escribir una instancia al rey para solicitar que el texto fuese aceptado pese a estar escrito en danés y no en latín, como prescribían los cánones académicos. El texto definitivo se presentó en lengua danesa a excepción de las quince tesis redactadas en latín.¹

El interés de este escrito académico no viene motivado por una mera curiosidad bibliográfica ni exigido por un excesivo celo de erudición, sino porque a nuestro parecer representa el semillero² de donde surgirán los grandes planteamientos del pensador danés, la plataforma de donde despegará toda su labor literaria y el boceto que contiene a grandes trazos su posicionamiento personal ante sus contemporáneos.

1. En el presente estudio seguiremos la traducción de Darío González realizada sobre la edición crítica danesa (*Sören Kierkegaard Skrifter*) de *Om Begrebet Ironi: Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, en *Escritos de Sören Kierkegaard Vol. 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trotta, Madrid, 2000, (pp. 65-356). Colección dirigida por Rafael Larrañeta, Darío González y Begoña Saez Tajafuerce. Desde aquí queremos expresar nuestro agradecimiento a la editorial Trotta por haber proporcionado al lector español dos obras hasta ahora inaccesibles, asimismo, por el proyecto editorial de traducción de las obras de Kierkegaard, que se inicia con este primer volumen.

2. Georg Brandes señala que en *Sobre el concepto de ironía* se encuentran “los primeros gérmenes” del pensamiento de Kierkegaard. (*Samlede Skrifter*, Ed. Gyldendal, Copenhague, 1899, vol. 2, p. 279).

Uno de los momentos clave en la biografía intelectual de un pensador es su tesis doctoral. En muchos casos, estigmatiza todo el pensamiento posterior; en otros, supone el punto de arranque, generalmente no se abandonan nunca los temas planteados o los problemas tratados. Una tesis doctoral suele ser la partida de nacimiento de una vida intelectual donde se encuentran los datos básicos que irán evolucionando a lo largo de la existencia de la persona que la defendió. No en vano, para alcanzar el grado de *Doctor* o *Magister*, la tesis debe ser defendida, lo que indica que es algo propio, que pertenece al acervo intelectual más íntimo del doctorando. Intentaremos mostrar cómo en el caso de Kierkegaard el planteamiento general, así como muchas de las ideas defendidas en su tesis de *Magister*, serán claves en su ulterior labor de escritor y, en definitiva, en su significación histórica.

El "retrato" de Sócrates

El interés de Kierkegaard por la figura de Sócrates es una constante en todos sus escritos, desde los pseudónimos hasta los discursos edificantes y el propio *Diario*. Lo que le interesa especialmente en este primer acercamiento a Sócrates (por otra parte, el más profundo y sistemático) es su relación con la ironía. Para Kierkegaard, "el concepto de ironía hace su irrupción en el mundo precisamente con Sócrates."³

Kierkegaard comienza reconociendo la dificultad que plantea la figura de Sócrates, ya que "no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo."⁴ Pero ésa no representa ni la única ni la mayor dificultad, pues aunque uno fuera contemporáneo suyo, aun así seguiría siéndole difícil concebirlo. "Es que Sócrates fue uno de esos hombres en relación con los cuales no puede uno contentarse con lo externo en cuanto tal. Lo que en él había de externo apuntaba siempre hacia algo diferente y opuesto. Su caso no fue el de un filósofo que expone sus opiniones como si esa exposición misma fuese el hacerse presente de la idea; lo dicho por Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no estaba en unidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto, y ése es el punto de refracción a partir del cual hay que concebirlo. Tratándose de Sócrates, por tanto, hablamos de 'concepción' en un sentido totalmente diferente del que se aplica a la mayoría de los hombres. Esto supone ya que, por necesidad, sólo es posible concebir a Sócrates mediante un cálculo combinado."⁵

La primera parte del trabajo de Kierkegaard va dirigida a hacer posible (cap. I), a hacer real (cap. II) y a hacer necesaria (cap. III) una "concepción" de Sócrates "mediante un cálculo combinado" especialmente de Platón, Jenofonte y Aristófanes, por una parte, y las resonancias hegelianas, por otra. En fin, se pretende llevar a cabo un retrato de Sócrates, tarea que se presenta de antemano de una extraordinaria complejidad, pues "fijar un retrato suyo es tan difícil

3. Kierkegaard, S.: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, en *Escritos de Sören Kierkegaard Vol. 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Trotta, Madrid, 2000, p. 81. A partir de ahora se citará esta obra con la sigla SCI.

4. SCI, 83.

5. SCI, 83.

que hasta parece algo imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo vuelve invisible.”⁶

Para el joven licenciado, de los tres contemporáneos de Sócrates, Jenofonte no lo interpretó correctamente, pues se dejó llevar por la exterioridad, por la inmediatez del personaje histórico; en cambio, tanto Platón como Aristófanes, aunque desde un punto de vista diferente, conciben lo que hay detrás de la historicidad de Sócrates, a saber, la “infinitud”, la “idealidad” que encierra su existencia. “Jenofonte, en efecto, se dio por satisfecho con la inmediatez de Sócrates, y por eso lo malinterpretó en diversos aspectos. Platón y Aristófanes, en cambio, se abrieron paso a través de la áspera exterioridad hacia una concepción de la infinitud, la cual es inconmensurable con respecto a los numerosos acontecimientos de su vida.”⁷

El Sócrates de Jenofonte le resulta a Kierkegaard demasiado mundano, demasiado histórico, demasiado “real”. Jenofonte ha querido sacar provecho de un personaje extraordinario y, para ello, lo ha adecuado a sus propios intereses. Por eso, la concepción jenofónica sólo nos brinda la *sombra paródica* correspondiente a la idea en su múltiple manifestación. De esta forma: “Tenemos lo provechoso en lugar del bien, lo útil en lugar de lo bello, lo establecido en lugar de lo verdadero, lo lucrativo en lugar de lo simpatético, prosaísmo en lugar de unidad armónica.”⁸

Esta idea de Sócrates tan prosaica se traduce en una concepción de la ironía tan pobre como indigna del irónico (o ironista, por seguir el término utilizado por el traductor de Kierkegaard) por excelencia. Para Jenofonte, la ironía únicamente es “un medio de adiestramiento que a veces estimula a aquellos de quienes Sócrates espera realmente algo, y que otras veces es meramente amonestador”.⁹

Si Jenofonte queda tan mal parado en el estudio de Kierkegaard, es quizá porque Platón se lleva todos los elogios. El joven pensador se muestra amante de Platón, habla de su “juvenil enamoramiento” del filósofo griego y del consuelo que halló al leer sus *Diálogos*.¹⁰ La relación que Platón tuvo con Sócrates la compara a la que Juan tuvo con Cristo, del mismo modo, los *Diálogos* platónicos son a la vida y el pensamiento de Sócrates lo que el Evangelio de San Juan a la vida y doctrina de Cristo. Parece que el mayor mérito de Platón, a ojos de Kierkegaard, fue haber sido capaz de crear poéticamente a Sócrates, ello significa que el discípulo comprendió que la existencia del maestro era solamente negativa, es decir, que apuntaba hacia una idealidad más allá de su propia realidad. “Platón, por su parte, crea su Sócrates mediante una producción poética, pues Sócrates no fue sino *negativo* en su existencia inmediata.”¹¹

6. SCI, 84. La Segunda parte trata de la ironía desde un punto de vista más sistemático.

7. SCI, 85. Más adelante explicará la diferencia entre Platón y Aristófanes: “Platón y Aristófanes tienen en común el hecho de que su exposición es *ideal*, pero cada uno en sentido inverso con respecto al otro; Platón presenta la idealidad *trágica* y Aristófanes la *cómica*.” (SCI, 178)

8. SCI, 95.

9. SCI, 95 nota.

10. Cfr. SCI, 96.

11. SCI, 87.

Según Kierkegaard, Platón comprendió la función de la ironía socrática, así como el lugar central de la ignorancia y, en consecuencia, de la actividad interrogativa, y vio en Sócrates un depositario inmediato de lo divino.

La ignorancia y la ironía socráticas

Respecto a la actividad interrogativa socrática, Kierkegaard advierte que la intención con la que uno pregunta puede ser de dos tipos: se puede preguntar con la intención de obtener una respuesta que contenga la plenitud deseada o se puede preguntar para succionar a través de la pregunta el contenido aparente, dejando en su lugar un vacío. “El primero de los métodos, concluye Kierkegaard, presupone, naturalmente, que hay una plenitud; el segundo, que hay un vacío. El primer método es el especulativo; el segundo, el irónico. En este último método se ejercitó particularmente Sócrates. Ya ebrios los sofistas en el festín de su propia elocuencia, Sócrates se daba el gusto de aportar, con todo el respeto y la modestia posibles, una suave corriente de aire que al poco rato ahuyentaba todos esos vahos poéticos. (...) Cuando una filosofía comienza con una presuposición, como es natural, concluye con la misma presuposición, y puesto que la filosofía de Sócrates comenzaba con la presuposición de que él mismo no sabía nada, su conclusión era también que los hombres no sabían nada en absoluto.”¹²

Para entender, por tanto, la profundidad, el sentido y la función de la ironía socrática, hay que relacionarla intrínsecamente con la ignorancia, como punto de partida, y de llegada, según Kierkegaard, de todo el planteamiento intelectual de Sócrates. La misma *Apología*, es para Kierkegaard en su conjunto una “construcción irónica”, ya que el genio de Sócrates reduce a la nada todas las acusaciones, a una nada que es pura ironía, como lo fue su propia vida, su propuesta de ser arrestado en el Pritaneo, o la del pago de una multa. A juicio del joven Kierkegaard, en realidad la *Apología* no contiene defensa alguna.¹³

Lo característico de la ironía socrática es que destruye todo sin construir. En este sentido habla Kierkegaard de negatividad y de vacío. Lo irónico consiste en obtener como resultado una nada, un vacío, una ignorancia. Es una negatividad que ella misma no construye nada (o construye la nada), pero que deja *eo ipso* en manos de otros, como un encargo, la tarea de construcción. Si la intención de Sócrates hubiera sido la de construir, su postura no hubiera sido plenamente irónica y no hubiera logrado arrancar de raíz los prejuicios helénicos, en general, y sofísticos, en particular. He aquí la diferencia con Platón o con cualquiera de sus discípulos. El discípulo no debe ni puede mantener la misma tensión irónica que el maestro, porque la ironía total de éste ha reducido a cenizas lo anterior; por eso, debe comenzar a construir. Kierkegaard distingue así lo auténticamente socrático de lo genuinamente platónico: “Vemos aquí, pues, la *ironía* en toda su divina *infinitud*, la cual no deja absolutamente nada en pie. Como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la

12. SCI, 103-104.

13. Cfr. SCI, 104 nota.

ignorancia. Cualquiera reconocerá que esto es *auténticamente socrático*; en cambio, no llega *nunca* a ser platónico.”¹⁴

La ironía en los Diálogos platónicos

Pero estos dos elementos o momentos, llamémosles el *destructivo* y el *constructivo*, se encuentran en los *Diálogos* platónicos. El primero se relaciona con la ironía pura y con el preguntar en el sentido de avergonzar al interlocutor para que admita la ignorancia. El segundo tiene que ver con el preguntar para obtener una plenitud. Al primero, en los escritos de Platón, llama Kierkegaard *lo abstracto* y al segundo, *lo mítico*. El análisis de *El Banquete*, *Protágoras*, *Fedón* y *La Apología*, le permiten demostrar que “lo abstracto se remata en ironía y lo mítico lleva a presagiar una especulación más rica”, según sus propias palabras.

Kierkegaard advierte que estos dos momentos coinciden con la división de Schleiermacher entre diálogos “dialógicos” y diálogos “constructivos”. En los primeros el diálogo es el momento esencial y hay auténtica ironía; en los segundos la forma interrogativa es un momento superado: el que responde aparece como un testigo presencial, “alguien que representa a la feligresía con un sí y con un amén”¹⁵, ya no se conversa y la ironía ha desaparecido parcialmente. Esta es la razón de que muchos de los primeros diálogos acaban sin resultado o, mejor, con un resultado negativo. Por eso, Kierkegaard se suma a los que piensan que lo netamente socrático se encuentra en los primeros diálogos.

En *El Banquete* se encuentran los dos momentos: el abstracto, dialéctico o irónico y el mítico. El primero es traído por Sócrates tras las intervenciones precedentes con la finalidad de purificar al amor de las concreciones accidentales de las que había sido objeto, hasta llegar a su “determinación más abstracta”. Entonces, el amor aparece como deseo, como necesidad, como falta, es decir, en su negatividad. “Una vez más, afirma Kierkegaard, nos topamos aquí con una duplicidad en Platón: el desarrollo dialéctico es llevado adelante hasta que desaparece en lo puramente abstracto; allí comienza un desarrollo de otra índole que quiere aportar la idea, pero puesto que ésta no se relaciona ya de manera necesaria con lo dialéctico, es improbable que a la evolución total le corresponda alguna idea”.¹⁶

En el *Protágoras* encuentra Kierkegaard lo dialéctico en estado puro, mientras que el *Fedón* es un diálogo en el que lo mítico se hace más patente. Si el *Protágoras* le sirve para hablar del conocimiento, el *Fedón* le da la oportunidad de analizar la concepción socrática de la muerte.

El planteamiento de Sócrates respecto a la relación del cuerpo y el alma coincide casi plenamente con la visión oriental en la que el alma debe liberarse del cuerpo para alcanzar la perfección. Pero Kierkegaard observa una diferencia: el oriental desea liberarse del cuerpo por tenerlo como algo opresivo, pero en realidad no lo hace para volverse más libre, como en el caso de Sócrates, sino

14. SCI, 106.

15. SCI, 117.

16. SCI, 111-112.

para atarse más, “como si en lugar de la locomoción desease alcanzar la quietud vegetativa de la planta.”¹⁷

Esta liberación del cuerpo no sólo tiene una función ética, sino sobre todo cognoscitiva. Para conocer, el alma debe convertirse en nada a fin de adecuarse a su objeto. Debe llegar a un estado originario de ignorancia, o de inocencia, angustia o ansiedad, como desarrollará años más tarde en su obra *El concepto de la angustia*: el alma debe llegar a un estado de vaciedad tal que sienta un vértigo, una angustia o ansiedad por el conocimiento.¹⁸ Si bien “el alma está siempre escapando del cuerpo a hurtadillas”¹⁹, el ansia de morir, el cristianismo la concibe moralmente y el helenismo intelectualmente. “En el cristianismo aquello a lo cual hay que morir se concibe en su positividad como pecado, como un reino que se proclama vigente, y con extrema evidencia, sólo en aquel a quien sus leyes hacen gemir; por el otro lado, aquello a lo que hay que nacer y resucitar se concibe de manera igualmente positiva. En el morir intelectual, aquello a lo que hay que morir es algo indiferente, mientras que aquello a lo que se debe brotar es algo abstracto. (...) El platonismo quiere que uno muera al conocimiento sensible para diluirse, al morir, en el reino de la inmortalidad, donde lo igual en sí y para sí, lo bello en sí y para sí, etc., viven en muerta quietud. Una frase de Sócrates expresa esto con mayor fuerza todavía; lo que el filósofo quiere es morir y estar muerto”.²⁰ Para Kierkegaard la perspectiva acerca de la muerte de Sócrates y, por tanto, de la ironía, cuadra con el epitafio de Wessel: “Al final no tenía ni ganas de vivir”.²¹

La concepción irónica de la muerte se pone de manifiesto también en *La Apología*. Según el análisis de Kierkegaard, Sócrates cree aventajar a los otros hombres en el hecho de no temer a la muerte justamente por no saber absolutamente nada acerca de ella. En ese sentido, cuando es condenado a muerte, en el fondo, no es condenado, porque la muerte es nada. Esto, advierte Kierkegaard, no sólo es un sofisma; es también una ironía, una ironía en su totalidad.²² De este modo, “Sócrates no refuta a los acusadores, sino que les arrebató la acusación misma, de modo que todo aparece como una falsa alarma, y los pesados cañones que habían de destrozar por completo al acusado son disparados en vano, puesto que no hay absolutamente nada que pueda ser destruido.” Más adelante concluye: “La ironía requiere una dura oposición, y se perdería por completo en una compañía tan aburrida como la de la argumentación.”²³

17. SCI, 127.

18. Véase al respecto el artículo de R. Alvira, “Sobre el comienzo radical. Consideraciones acerca de *El concepto de la angustia* de S. A. Kierkegaard” en *El concepto de la angustia. 150 años después*, Thémata revista de filosofía, nº 15, Sevilla, 1995, pp. 31-42. Es el famoso viaje de descubrimiento emprendido por Sócrates, no para encontrar alguna cosa sino para cerciorarse de que no había nada que encontrar. (150 nota)

19. SCI, 133.

20. SCI, 137. La frase a la que se refiere está en *Fedón* 64a.

21. SCI, 137.

22. Cfr. SCI, 141 y 143.

Lo "mítico" en Platón

Para contrarrestar este "exceso" de ironía y de abstracción, Platón introduce lo mítico en los primeros diálogos como indicación de una especulación más rica. El discurso o lenguaje mítico es más "blando e infantil" ("como cuando alguien mayor le habla a un niño", *Protágoras* 320c) en contraposición al irónico que resulta más "duro y anguloso". Lo mítico en Platón tiene una historia escalonada en tres fases: en los primeros diálogos a veces lo mítico no se presenta en lo más mínimo, después desaparece por completo y vuelve a emerger finalmente profundamente vinculado a lo dialéctico en los últimos escritos. Dada la importancia que lo mítico adquiere en Platón, hay que tratar al mito "no tanto como una exposición de segundo orden, destinada a los niños o a los oyentes menos dotados, sino como el presentimiento de algo superior"²⁴.

Kierkegaard explica la relación entre el momento dialéctico y el mítico de esta manera: "La dialéctica despeja el terreno de todo lo que sea irrelevante e intenta entonces trepar hasta la idea; cuando esto, por su parte, fracasa, la imaginación reacciona. Cansada del trabajo dialéctico, la imaginación se pone a soñar, y de ahí resulta lo mítico. (...) Lo mítico es, pues, el entusiasmo de la imaginación al servicio de la especulación y, en cierto sentido, lo que Hegel denomina el panteísmo de la imaginación."²⁵ Por eso, el mito no ha de ser tomado como real (entonces no es propiamente un mito, señala Kierkegaard), sólo llega a serlo en el instante en que roza una conciencia reflexiva. "Si, una vez que la conciencia ha despertado, la imaginación añora por su parte retornar a esos sueños, lo mítico se presenta bajo una nueva forma, a saber, como imagen. Se ha producido, pues, una alteración según la cual la conciencia asume que lo mítico no es la idea, sino un reflejo de la idea."²⁶

Ahora está Kierkegaard en condiciones de concluir que lo mítico pertenece propiamente a Platón, no a Sócrates, de manera que lo poético en Platón aparece "en contraste con la famélica dialéctica socrática."²⁷

Como hemos dicho, la ironía tienen un carácter totalmente negativo, Kierkegaard la llama "la eterna inquietud del pensamiento", pues presenta una realidad que el pensamiento no puede captar, pero que lo incita de tal manera que

23. SCI, 147.

24. SCI, 154. Kierkegaard aclara el concepto de lo mítico: "De más estaría recordar que no se llama mítica por el hecho de que en ella se haga referencia a algún mito, pues que se mencione un mito en una exposición no hace que la exposición sea mítica; tampoco porque se sirva de un mito, pues el hecho de servirse de un mito muestra ya que uno se encuentra fuera de él; la exposición tampoco se vuelve mítica porque uno quiera hacer del mito un objeto de creencia, pues lo mítico no apunta tanto al conocimiento sino más bien a la imaginación, exige que el individuo se pierda en ésta, y sólo cuando, de este modo, la exposición oscila entre la producción y la reproducción imaginativa, sólo entonces la exposición es mítica." (SCI, 159)

25. SCI, 156.

26. SCI, 157. "Lo tradicional es como una canción de cuna que pasa a formar parte del sueño; pero es algo propiamente mítico en aquellos instantes en que el espíritu avanza sin que nadie sepa de dónde viene ni adónde va." Por eso, "Cualquier intento de considerar al mito de manera histórica muestra ya que la reflexión ha despertado, y mata al mito." (ibidem).

27. SCI, 159.

se posa frente a la imaginación abriéndose a la intuición. En esto justamente, para Kierkegaard, reside lo mítico.²⁸

En Platón son fundamentales la ironía y la dialéctica, pero hay un tercer elemento indispensable que es lo mítico. Kierkegaard advierte que hay dos tipos de ironía y dos tipos de dialéctica. En primer lugar, la ironía como mero *stimulus* para el pensamiento, es decir, que lo estimula cuando se pone perezoso y que lo corrige cuando se descarría. En segundo lugar, la ironía como *terminus* hacia el que se tiende, que opera por sí misma y que es ella misma su propio término. Respecto a la dialéctica, encontramos dos tipos en estrecha relación a los dos modos de ironía. En primer lugar, la dialéctica que, en constante movimiento, vela porque la interrogación no cese y siempre se las arregla para mantener el problema en suspenso. En segundo lugar, la dialéctica que, partiendo de la idea abstracta, quiere hacer que ésta se despliegue en determinaciones más concretas, una dialéctica que quiere construir la realidad con la idea. Pero “hay en Platón, finalmente, un elemento más que el necesario suplemento de aquello que falta en esos dos grandes poderes. Es *lo mítico y lo figurativo*. Al primer tipo de ironía corresponde el primer tipo de dialéctica; al segundo tipo de ironía, el segundo tipo de dialéctica: a los dos primeros les corresponde lo mítico, y a los dos segundos lo figurativo, de tal manera, que lo mítico no se encuentra, sin embargo, en una relación necesaria con los dos primeros ni tampoco con los dos segundos, sino que es más bien como una anticipación provocada por la unilateralidad de los dos primeros, o como un momento de transición, un *confinium* que no pertenece propiamente ni a una parte ni a la otra.”²⁹

La existencia de Sócrates es ironía

El estudio de Kierkegaard se puede resumir con esta conclusión: “la existencia de Sócrates es ironía.”³⁰ Esto significa que así como la comprensión de la figura de Sócrates nos proporciona una idea sobre la ironía, del mismo modo, la figura de la ironía nos da pistas para entender los planteamientos netamente socráticos. Hay un elemento del ironista que llama la atención a Kierkegaard (y que repetirá dos años más tarde en *Temor y temblor*³¹), *se trata de la*

28. Cfr. SCI, 160. También Kierkegaard se expresa de esta manera: “Pero lo mítico consiste en el poder que ello ejerce sobre la imaginación cuando, prestándose a su sortilegio, uno invoca más y más visiones y es desbordado por ellas.” (SCI, 162).

29. SCI, 172.

30. SCI, 177. Lo dirá también en el Diario: “Toda su existencia era ironía en el sentido de que mientras todos sus contemporáneos estaban completamente seguros de ser hombres y sabían lo que era el ser humano, Sócrates, humildemente (he ahí la ironía) se ocupaba del problema de qué es el hombre” (XI 2 A 189).

31. En *Temor y temblor*, Johannes de Silentio, el autor pseudónimo, compara al “caballero de la fe” con los bailarines que tras alcanzar gran altura caen sigilosamente y tocan durante unos instantes el suelo. En el momento de tocar suelo, vacilan unos segundos para volver a alzarse por los aires. Esta vacilación deja claro que son ajenos a este mundo. Pero, observa Johannes, lo interesante no es verlos cuando se encuentran en el aire, sino en el momento que tocan el suelo. Es entonces cuando demuestran que son verdaderos “caballeros de la fe”. “No es necesario verles en el aire, basta observarles en el momento en que tocan o han tocado tierra para conocerlos. Pero poder caer de modo que parezcan en el mismo momento que están inmóviles y en movimiento, transformar el salto de la vida en un caminar, expresar absolutamente lo sublime en lo pedestre, esto solamente lo puede

forma de afrontar la realidad, ya que pasa sobre ella de una forma flotante y etérea, “no hace nunca otra cosa que rozar el suelo”³², dice. Como la riqueza plena de la idealidad le es todavía extraña, se encuentra como el “caballero de la fe” de *Temor y temblor*, “presto a partir de un momento a otro”. Sócrates no es un filósofo, porque no puede representar el Yo ideal, pero tampoco es un sofista que se conforme con mantener encumbrado su Yo empírico; es un ironista por el hecho de que su Yo empírico tiene validez universal.³³

Mediante la ironía, Sócrates se enfrentó al orden establecido, al antiguo helenismo. Lo que su ironía le hace blandir en el enfrentamiento con el orden griego es una nada que todo lo consume y que está continuamente suprimiéndose a sí misma. Esta forma de lucha es, en su raíz más profunda, un poco cómica. Por este motivo, aplaude Kierkegaard la interpretación aristofánica de Sócrates. “La misteriosa nada que constituye el verdadero núcleo de la vida de Sócrates, Platón intentó colmarla dándole la idea, y Jenofonte con los escrípulos de lo provechoso. Aristófanes, por su parte, no concibió esa nada según la irónica libertad con la que Sócrates gozó de ella, sino de manera tal que no hace más que señalar una y otra vez el vacío que la constituye.”³⁴

El “demonio” de socrático y la subjetividad kierkegaardiana

La interpretación kierkegaardiana del *demonio socrático* comienza constataando que este tema ha sido siempre una *crux philologorum*. Para Kierkegaard el rechazo de la religión estatal, que representa la postura socrática respecto a su *demonio*, es consecuente con toda su posición teórica que él mismo designaba como ignorancia.³⁵ Este posicionamiento muestra una incapacidad por parte de Sócrates de contraer algún tipo de relación real con lo establecido³⁶, incapacidad que padecerá el propio Kierkegaard y que tomará la forma de lucha contra la *iglesia establecida*.³⁷

Sócrates se enfrentó al helenismo en absoluta soledad, ayudado únicamente de su ironía y de la convicción subjetiva de que todo era un encargo divino. El caso del demonio de Sócrates es similar al caso de Kierkegaard. Ambos se enfrentan al orden establecido “sin autoridad”, ambos transmiten la verdad “sin autoridad”. Kierkegaard quiere indicar el camino, “llamar la atención”, pretende, en definitiva, ser “un correctivo”, pero “sin autoridad”, pues no se considera a sí mismo como un cristiano que pueda descansar con sosiego en la verdad del cristianismo. “Nunca he peleado, afirma, de forma que dijera: yo soy el cristiano verdadero, los otros no son cristianos. No, mi modo de proceder ha sido éste: yo sé lo que es el cristianismo, reconozco plenamente mi imperfección como

aquél caballero: he aquí el único milagro.” (*Temor y temblor*, en Sören Kierkegaard. *Opere*, trad. C. Fabro, Sansoni Editore, Firenze, 1988, p. 58).

32. SCI, 177.

33. Cfr. SCI, 178.

34. SCI, 198. Hay que partir de la base que para Kierkegaard, tanto Jenofonte como Platón y Aristófanes no reprodujeron a Sócrates, sino que lo concibieron. (cfr. SCI, 199).

35. Cfr. SCI, 211.

36. Cfr. SCI, 219.

37. El mismo Kierkegaard se enfrentará durante toda su vida a la “iglesia establecida”. Véase *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, pp. 52 y ss.

cristiano, pero sé lo que es el cristianismo.”³⁸ Él mismo confiesa el significado de toda su labor literaria: “Llamar la atención sin autoridad sobre la religión, sobre el cristianismo, es la categoría de toda mi actividad como autor considerada íntegramente.”³⁹ Además, según su propio testimonio, toda su actividad de escritor comporta su propia educación.⁴⁰

Esta “falta de autoridad” a la que se refiere Kierkegaard puede servir también para explicar el uso de pseudónimos, esas “máscaras” que transmiten formas ideales de existencia “sin autoridad”. “No tengo, afirma, nada nuevo que proclamar; no poseo autoridad, ya que me hallo bajo un disfraz; no trabajo de manera directa, sino indirecta; no soy un canto; en fin, soy un espía que, al espiar, al aprender a conocer todo sobre la conducta, las ilusiones y los caracteres recelosos, va haciendo una inspección de sí mismo bajo la más estrecha inspección.”⁴¹ Kierkegaard, mediante sus escritos, se ha educado (edificado) a sí mismo, en ello radica la fuerza y convicción de su mensaje; está totalmente seguro de lo que dice, tiene esa clase de seguridad del que lo ha vivido. Por ello, tiene dificultades para demostrarlo, carece de autoridad. Le ocurre, en fin, algo muy parecido a Sócrates.

Esta falta de autoridad solamente le permite realizar un movimiento irónico: “¡Atrás!”, que es el movimiento de oposición, de negación, de supresión. Hay que “echar el alto” a la Cristiandad establecida, hay que rescatarla de lo “poético” y de la “especulación”, para que pueda volver a ser cristiana. “El primer movimiento (fuera de lo poético), nos dice Kierkegaard, constituye el significado total de la producción estética dentro de la totalidad de la profesión de autor. El segundo movimiento (fuera de la especulación) es el del *Postscriptum*.”⁴²

Tanto Sócrates como Kierkegaard se encuentran ante la misma dificultad: no pueden demostrar que su posición es objetivamente superior a la del orden establecido. Se encuentran con una verdad subjetiva, mantenida por “la más apasionada interioridad”⁴³, que deben comunicar. Por su carácter no objetivo no la pueden comunicar directamente, sino de forma indirecta, irónica, mayéutica. Ambos pensadores subjetivos no pueden encontrar ninguna seguridad en la objetividad. Deben, por tanto, suplir la falta de justificación externo-objetiva por una maximización de la subjetividad, mediante un “demonio” personal, en el caso de Sócrates, o llevándola al límite de la pasión, en el de Kierkegaard.⁴⁴

Ya en su tesis, Kierkegaard había planteado estas cuestiones: “Si la posición así asumida por Sócrates era, en realidad, superior a la asumida por el Estado,

38. “*Mi posición como escritor religioso dentro de la Cristiandad*”, en *Mi punto de vista*, Op. Cit., pág. 163.

39. “*Sobre mi labor como escritor*”, Op. Cit., pp. 161-162. Véase también: p. 155, nota.

40. Cfr. Idem, p. 162: “Ante Dios”, religiosamente, cuando hablo conmigo mismo, llamo a toda mi actividad literaria mi propia educación y desarrollo...”

41. *Mi punto de vista*, Op. Cit., pág. 106.

42. Idem, p. 94.

43. *Postscriptum*, en Sören Kierkegaard. *Opere*, Op. Cit, p. 368.

44. Ante la carencia de seguridad externo-objetiva, “el cristianismo quiere precisamente potenciar la pasión llevándola al máximo; pero la pasión es exactamente la subjetividad, y ésta –en la esfera de la objetividad– no existe del todo.” (Idem, p. 601).

si en verdad contaba con autoridad divina, es algo que la historia universal debe juzgar; para que el juicio sea equitativo, sin embargo, ésta debe también admitir que el Estado contaba con autoridad para juzgar a Sócrates. En cierto sentido Sócrates fue un revolucionario, no tanto por haber hecho algo sino por haber dejado de hacerlo, pero no fue un faccioso ni el cabecilla de un complot; la ironía lo eximió de eso, pues así como lo privó de una verdadera simpatía civil por el Estado, del *pathos* verdaderamente civil, así también lo liberó de la morbidez y del fanatismo que caracterizan al faccioso. Su postura era, en definitiva, demasiado aisladamente personal.⁴⁵ Más adelante compara la posición de Sócrates respecto al Estado como la de una tangente respecto a la circunferencia.⁴⁶

Por estos motivos, Sócrates (como también hará el propio Kierkegaard) sólo puede ejercer de seductor. “Se le podría llamar un seductor –dice el joven licenciado–; fascinaba a la juventud, despertaba anhelos en ellos, pero no los saciaba, los dejaba arder en el magnífico contacto con el goce, pero no les daba alimentos suculentos y nutritivos. (...) Así que su relación con los discípulos fue efectivamente la de hacerlos despertar, pero de ninguna manera fue una relación personal en sentido positivo. Y lo que se lo impedía era, una vez más, su ironía.”⁴⁷

Al enfrentarse al Estado con ironía, mejor, con “una ironía sostenida hasta el extremo”, el poder objetivo de éste se rompe al chocar contra “la rocosa negatividad de la ironía”.⁴⁸ El Estado puede juzgar a Sócrates, puede condenarlo a muerte, pero, en definitiva, sus golpes no hacen mella en el espíritu socrático, como cuando se intenta golpear a un fantasma. La ironía es más que un escudo protector; es una estrategia que lo sitúa fuera del alcance de las arremetidas del enemigo. Cuanto más y con mayor ímpetu acomete el orden establecido contra la espectral imagen de la subjetividad, más cansado termina de tanto dar golpes de ciego contra la nada. El Estado cree haber castigado a Sócrates, sin embargo no lo ha logrado, pues el castigo que le inflige no es castigo alguno. “Si la cuestión es, por tanto, la más general, a saber, qué castigo se merecía, su respuesta es: aquel que no es castigo alguno, ya sea la muerte, puesto que nadie sabe si ésta es un bien o un mal, o una multa, en caso que se acepte una multa de una magnitud que él pueda afrontar, ya que el dinero, justamente, no tiene valor alguno para él.”⁴⁹

Punto de inflexión

Kierkegaard está convencido de que Sócrates representa un punto de inflexión en la historia del pensamiento. Su ironía provoca una tal crisis en el helénismo que se puede considerar a la etapa socrática como el final de una era y el

45. SCI, 221.

46. Cfr. SCI, 222. Y más tarde afirma: “Sócrates y el Estado resultan ser magnitudes absolutamente heterogéneas.” (SCI, 231)

47. SCI, 226-227. “Pero por debajo de esa indiferencia ellos sentían, más que veían, una penetrante mirada de reojo que al instante perforaba sus almas como una puñalada.” (SCI, 228).

48. SCI, 233.

49. SCI, 232.

comienzo de otra. “La vida de Sócrates es, para quien repara en ella, como una grandiosa pausa en el curso de la historia (...) el caso de Sócrates es comparable al del Guadalquivir, pues es como si la narración histórica se metiese bajo la tierra en uno de sus tramos para luego volver a brotar con renovada fuerza.”⁵⁰

Compara la ironía socrática a la hoja de doble filo, que, cual ángel de la muerte, Sócrates blandía sobre Grecia.⁵¹ Con ella, Sócrates se enfrentó a los sofistas en particular, y al orden helénico en general. El arma, otra vez, es el silencio irónico. “La verdad reclama silencio antes de levantar su voz, y ese silencio debía aportarlo Sócrates. (...) Si los sofistas tenían respuesta para todo, él tenía las preguntas; si los sofistas sabían de todo, él no sabía nada en absoluto; si los sofistas podían hablar sin parar, él podía callar, conversar.”⁵²

Pero la ironía de Sócrates no estaba dirigida sólo contra los sofistas, sino que lo estaba contra todo lo establecido. El resultado fue un juicio y una condena del helenismo, nada más. Ya hemos dicho que en la posición socrática no hay un elemento positivo, constructivo, sino sólo negativo. Por eso, la ironía no está al servicio de una idea, sino que se convierte exclusivamente en una posición. De otra forma, “su función destructiva no habría sido tan abarcadora.”⁵³ Pero esta negatividad infinita hizo posible una positividad en los discípulos de Sócrates, empezando por Platón y siguiendo por las escuelas socráticas menores. Es a los discípulos, no al maestro, a quien toca construir, pero los discípulos están fuera del maestro, no tienen relación con él, en el sentido de una relación de escuela. La soledad de Sócrates no puede ser compartida, por eso no formó un sistema, ni una escuela, simplemente “una infinita incitación y estímulo para la positividad.”⁵⁴

En resumen, para Sócrates toda la vida sustancial del helenismo había perdido validez, es decir, que la realidad establecida era para él irreal, y no en algún aspecto particular, sino en su entera totalidad. En su relación con esta realidad sin valor, Sócrates simuló dejar en pie lo establecido, y de este modo lo llevó a la ruina. Frente a todo esto fue haciéndose más y más ligero, más y más negativamente libre. Esta posición de Sócrates fue, en tanto que negatividad

50. SCI, 235. Lógicamente Kierkegaard se refiere al Guadiana. Este mismo error, así como alusiones semejantes a su propia personalidad se repetirán en su *Diario* (X 1 A 422, X 1 A 510, 546, II A 497).

51. Cfr. SCI, 245.

52. SCI, 244. Y Kierkegaard continúa: “Si el séquito de los sofistas era exagerado y pomposo, Sócrates se mostraba calmo y sereno; si los sofistas se comportaban con lujuria y desenfreno, él lo hacía con sencillez y moderación; si el propósito de los sofistas era tener injerencia en el Estado, Sócrates evitaba inflexiblemente meterse en los asuntos del Estado; si las lecciones de los sofistas eran impagables, las de Sócrates lo eran también, pero en sentido inverso; si los sofistas buscaban sentarse a la cabecera de la mesa, Sócrates aceptaba sentarse a un lado; si los sofistas buscaban valer algo, Sócrates prefería no ser nada en absoluto. Claro que estos rasgos pueden concebirse también como ejemplos de la fortaleza moral de Sócrates; pero tal vez sea más correcto ver en ellos una *polémica indirecta* contra la aberración sofística, polémica sostenida por la infinitud interior de la *ironía*.” (SCI, 244-245).

53. SCI, 247.

54. SCI, 249.

infinita y absoluta, ironía. Pero lo que negó no fue la realidad en general sino la realidad dada en un cierto tiempo, la que se daba en Grecia, y lo que su ironía exigió fue la realidad de la subjetividad, la de la idealidad. Sócrates fue una víctima del orden establecido, este es su destino trágico, sin embargo la muerte de Sócrates no fue propiamente trágica: el Estado griego no logra hallar consuelo con la ejecución de la pena de muerte, pues la muerte no tiene realidad alguna para Sócrates. Dada su ignorancia, Sócrates había impedido toda comunicación significativa con la idea de la muerte y, en tal sentido, es una ironía para con el Estado el hecho de que éste lo condene a muerte y crea de ese modo haberle infligido un castigo.⁵⁵

Sobre el concepto de ironía en su tiempo

Sócrates ha inspirado a lo largo de la primera parte del estudio el concepto de ironía. En la segunda parte, se trata de estudiar la ironía en sí misma. No nos detendremos mucho aquí; sólo revisaremos algunos textos significativos respecto al uso que el propio Kierkegaard hará de la ironía en sus escritos posteriores.

Parece que Kierkegaard pretende emular a Sócrates y llevar a cabo una crítica similar contra la “cristiandad establecida”. Lógicamente no puede ejercitarse a lo Sócrates sin compartir el mismo arma: la ironía. Para quien esté familiarizado con los escritos de Kierkegaard, especialmente con la obra pseudónima, le será fácil admitir un fondo irónico tanto en la forma como en el contenido de sus obras.

En primer lugar, Kierkegaard pone de manifiesto que si bien el tiempo histórico que le tocó vivir a Sócrates y el que le tocó a él tienen mucho en común, también existen diferencias, de grado más que esenciales. “Nuestro tiempo, en efecto, exige más; a falta de altura, exige un *pathos altisonante*, exige resultados a falta de especulación, convicción a falta de verdad, garantías de nobleza a falta de nobleza, minuciosidad en los sentimientos a falta de sentimientos.”⁵⁶ Ante estas circunstancias, el discurso irónico consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, en no tomarse la seriedad en serio, en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio, en “una cierta superioridad derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente.”⁵⁷ Por eso, afirma irónicamente Kierkegaard que “hay tan poco de camaradería en una congregación de ironistas como de verdadera lealtad en una república de ladrones.”⁵⁸

En el momento histórico en que se encuentra, Kierkegaard es un maestro de la ironía y nos da sabios consejos para utilizarla: “Frente a un saber tontamente engreído que está al tanto de todo, lo irónicamente correcto es sumársele, mostrarse fascinado ante tanta sabiduría, alentarle con un rotundo aplauso, hacer que se eleve más y más en una locura más y más elevada, si bien el ironista es en

55. Cfr. SCI, 295.

56. SCI, 275.

57. SCI, 276.

58. SCI, 277.

el fondo consciente de que todo eso es vacuidad e inconsistencia. Ante una insípida e inepta exaltación, lo irónicamente correcto es desbordarla con júbilo y alabanzas más y más rimbombantes, si bien el ironista es consciente de que esa exaltación es la cosa más tonta del mundo.”⁵⁹ “En todos estos casos, la satisfacción del ironista está en el hecho mismo de aparentar que ha caído en la misma trampa en la que el otro está preso. (...) Por otro lado, sin embargo, es igualmente propio de la ironía presentarse bajo una relación de oposición (...) Y cuanto mayor es la candidez con que se muestra la torpeza del ironista, cuanto más genuinas parezcan sus nobles y sinceras aspiraciones, tanto mayor es su satisfacción.”⁶⁰

En fin, en una época en la que la Razón ahoga al individuo, la ironía oxigena, da alas, libera a la subjetividad. Por eso, en definitiva, es amada por el joven Kierkegaard y lo será más si cabe en el futuro. “Lo que hace que la ironía se ponga de manifiesto en todos los casos análogos es la libertad subjetiva que cada instante tiene en su poder la posibilidad de un comienzo, y que no se ve obstaculizada por ninguna circunstancia previa.”⁶¹ “En la ironía, en cambio, puesto que todo se hace vano, la subjetividad se libera. Cuanto más vano se vuelve todo, tanto más leve, tanto más despojada, tanto más audaz se vuelve la subjetividad.”⁶² Esta ironía para ser realmente liberadora (ironía *sensu eminentiori*) se debe dirigir a toda la realidad dada en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias (en su caso, a la Dinamarca de mediados del siglo XIX) y debe producir una conversión en la persona que la ejerce hasta considerar su existencia *sub specie ironiae*.⁶³

Hay más. El ironista tiene algo de profeta, pues está siempre apuntando a algo futuro, aunque no sabe qué es. Kierkegaard define la ironía como: *negatividad infinita y absoluta*. “Es negatividad, puesto que sólo niega; es infinita, puesto que no niega este o aquel fenómeno; es absoluta, pues aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no es. La ironía no establece nada, pues aquello que debe ser establecido está detrás de ella. Es una locura divina que brama como un Tamerlán y que no deja que quede piedra sobre piedra.”⁶⁴ Pero lo que es más importante: la ironía es una determinación de la subjetividad mediante la cual el sujeto es negativamente libre, pues la falta de realidad no le permite proveerse de contenido. Tal subjetividad denuncia la falta de idealidad, en ese sentido representa ella misma una idealidad. Kierkegaard habla también en términos de poetizarse y poetizar. Mediante la ironía, la subjetividad se poetiza y poetiza su entorno. “Puesto que [el ironista] no está dispuesto a formarse a sí mismo para poder adaptarse al entorno, es el entorno el que debe formarse de acuerdo con él, es decir, no sólo se poetiza a sí mismo, sino que poetiza también al mundo que lo rodea. El ironista permanece orgullosamente encerrado en sí mismo y hace que las personas vayan pasando, como

59. SCI, 277.

60. SCI, 278.

61. SCI, 280.

62. SCI, 284.

63. Cfr. SCI, 281.

64. SCI, 287.

65. SCI, 304.

los animales ante Adán, sin hallar compañía para sí. De esta manera está siempre en conflicto con la realidad a la que pertenece.”⁶⁵

De esta forma, la realidad dada pierde su validez para el ironista, pero no porque una realidad caduca deba ser reemplazada por otra más verdadera, sino porque el ironista es el Yo eterno frente al cual ninguna realidad es la adecuada. En este sentido, la subjetividad irónica se coloca más allá de la moral y de la eticidad, es decir, vive de manera demasiado abstracta, demasiado metafísica y estética como para llegar a la concreción de lo moral y de lo ético como el resto de las personas.⁶⁶

La ironía no sólo es la condición de toda producción artística, tal y como mantiene Solger en sus lecciones de estética,⁶⁷ y que Kierkegaard comparte, sino que tiene una función más importante: “¡Cuánto beneficio aportaría la ironía! Hay una cierta impaciencia, un querer cosechar antes de haber sembrado: ¡que la ironía la corrija! Hay en la vida de cada persona tantas cosas repudiables, tanta mala hierba que cortar: también en esto la ironía es un obrero de primer rango; pues, como decíamos, una vez que la ironía ha sido dominada, su función es de extrema importancia para que la vida personal obtenga salud y verdad.”⁶⁸ Es cuestión de lograr lo que consiguió el genio de Sócrates: dominar la ironía, porque “sólo cuando se la domina, por tanto, la ironía emprende el movimiento opuesto a aquel en el que se manifiesta la vida de la ironía no dominada. La ironía limita, finitiza, restringe, y de esa manera proporciona verdad, realidad, contenido; la ironía disciplina y amonesta, y de esa manera proporciona solidez y consistencia. La ironía es un celador temido sólo por aquel que no lo conoce, pero amado por aquel que lo conoce.”⁶⁹

SEGUNDA PARTE LOS LÍMITES DE LA POSICIÓN SOCRÁTICA

El “Sócrates del Norte”

Hemos visto cómo, ya en su tesis doctoral, Kierkegaard muestra una gran afinidad con Sócrates, y podemos comprender que haya sido llamado “el Sócrates del Norte”⁷⁰. Cuando inicie su labor de escritor, adoptará un punto de partida similar al socrático: Kierkegaard traducirá la *ignorancia socrática* en un “no ser cristiano”. En ese sentido, afirma que para destruir la ilusión de la Cristiandad se ha de comenzar indirectamente: “no por uno que se proclame a sí mismo, a

66. SCI, 305.

67. Solger, K. W. F.: *Vorlesungen über Aesthetik*, ed. K. W. L. Heyse, Leipzig, 1829.

68. SCI, 340.

69. SCI, 339.

70. Así lo llama, por ejemplo, C. Fabro en la Introducción a la traducción italiana del *Diario* (Morcelliana, Brescia, 1980, terza ed., p. 9). Su relación con Sócrates queda clara en este texto: “Yo, por mi parte, me adhiero tranquilamente a Sócrates. Es cierto que no era cristiano, lo sé, y, sin embargo, estoy totalmente convencido de que lo hubiera sido. Pero era un dialéctico, todo lo concebía en términos de reflexión. Y la cuestión que aquí nos ocupa es puramente dialéctica, es la cuestión de usar la reflexión en la cristiandad. Estamos tratando aquí de dos magnitudes cualitativamente diferentes; pero en un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro, mientras que sólo he creído, y sólo creo en Uno: Nuestro Señor Jesucristo.” (*Mi punto de vista*, Op. Cit., p. 63).

grandes gritos, extraordinariamente cristiano, sino por uno que, mejor orientado, esté dispuesto a declarar que no es cristiano en absoluto.”⁷¹ Lo demás consistirá, como para Sócrates, en un ayudar a descubrir la verdad, en el caso de Kierkegaard, la verdad del cristianismo.

Pero justamente por tratarse de la verdad del cristianismo, las posiciones de Sócrates y Kierkegaard, que en un inicio y en muchos aspectos está tan unidas, no pueden ser equivalentes. El lugar de la producción kierkegaardiana donde más claro queda que Sócrates es insuficiente para descubrir la verdad del cristianismo es la obra pseudónima *Migajas filosóficas*.

En esta obra, el autor pseudónimo, Johannes Climacus, comienza preguntándose si la verdad puede ser objeto de enseñanza tal y como se lo había planteado Sócrates en el *Menón*.⁷² La referencia a Sócrates será continua durante todo el libro y le servirá a Climacus para compararla con el cristianismo. En el citado diálogo, Menón presenta una dificultad sofística a Sócrates: ¿cómo se puede investigar sobre lo que no se sabe en absoluto? A esta dificultad responde el maestro con su teoría de la *reminiscencia*, ya que no es verdad que el discípulo no sepa, antes al contrario, las ideas verdaderas se encuentran en él desde siempre, sólo que se hallan adormecidas y es preciso “ayudarle” a que recuerde.⁷³ La doctrina Socrática supone que el maestro no es sino la ocasión (*Anledning*) para que el discípulo descubra la verdad que habita en su alma: el maestro realiza una labor obstetricia. Por tanto, la máxima relación que cabe en el planteamiento socrático entre maestro y discípulo es la relación “mayéutica”.⁷⁴ Pero la conclusión que saca inmediatamente Climacus es que el punto de partida temporal es puramente accidental, es sólo “la ocasión” sin más. Que el maestro haya sido Sócrates o Pródico o Platón es indiferente, cualquiera puede ser la ocasión para que la verdad que está esperando desde toda la eternidad a ser descubierta, se haga presente.⁷⁵ El maestro no transmite la verdad al discípulo, porque éste ya la posee.

71. *Mi punto de vista*, Op. Cit., p. 47.

72. Cfr. *Migajas filosóficas*, en S. Kierkegaard *Opere*, Op. Cit., p. 204. A partir de ahora citaremos esta obra con MF. En el *Menón o Sobre la virtud* investiga Platón si la virtud es enseñable.

73. Sócrates resume la dificultad planteada por Menón en los siguientes términos: “Ya entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento polémico que nos traes, a saber, que no es posible para el hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni sería capaz de investigar lo que sabe, puesto que lo sabe, y ninguna necesidad tiene un hombre así de investigación, ni de lo que no sabe, puesto que ni siquiera sabe qué es lo que va a investigar.” (80e). Y responde con su teoría de la *reminiscencia* o *anámnesis*: “Y ocurre que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido. Con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía. Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los hombres), descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar. Porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia. De ningún modo, por tanto, hay que aceptar el argumento polémico ese...” (81b). Cfr. MF, 204.

74. Cfr. MF, 205.

75. Cfr. MF, 205-206.

A Johannes Climacus, como a Constantin Constantius, el autor de *La repetición*, le es sumamente interesante la posición socrática por cuanto, para ambos, Sócrates es el filósofo pagano que más se acerca a la posición cristiana, salvando lógicamente las diferencias. En fin, Sócrates viene a ser un punto de referencia óptimo para hacer la comparación. Pero al maestro griego le faltan los cuatro elementos imprescindibles para poder dar una visión cristiana, a saber; la conciencia de pecado, el “momento”, Dios como maestro en el tiempo y la fe. La situación, por tanto, en el cristianismo es diferente a la socrática: “Si ahora, afirma Climacus, la situación ha de ser diversa, entonces el ‘momento en el tiempo’ debe tener una importancia decisiva, de modo que en ningún momento del tiempo o de la eternidad yo puedo olvidarlo, porque la eternidad, que antes no era, habría comenzado a ser en aquel momento. Tratemos ahora, sobre la base de este presupuesto, de considerar la situación en relación a la cuestión de si es posible enseñar la verdad”.⁷⁶

Vamos, entonces, a seguir a Climacus en su análisis de estos cuatro elementos, indisolublemente unidos e interdependientes.

La conciencia de pecado

El problema gnoseológico que se plantea Sócrates lo resuelve mediante la admisión de ideas innatas. La reminiscencia supone que el hombre, todo hombre, posee en su alma las ideas verdaderas de todo, sólo que esas ideas están latentes.⁷⁷ Johannes Climacus afirma que “la concepción de Sócrates suprimía propiamente la disyunción en cuanto era claro que en el fondo todo hombre posee la verdad”.⁷⁸ Pero lo que no ve claro nuestro autor es justamente que la genial salida socrática supone que todo hombre está ya en la verdad. Al contrario, él piensa que todo investigador, todo hombre que busca la verdad, está fuera de ella. En un sentido cristiano, el hombre no solamente está “fuera” de la verdad, sino que está en la “no-verdad” (*U-Sandheden*). “El buscador debe entonces ser determinado como fuera de la verdad (no como el que se aproxima a ella, como prosélito, sino como quien se aleja de ella), o como no-verdad. Él es entonces la no-verdad”.⁷⁹

Climacus ha descubierto una diferencia esencial entre la postura socrática y la cristiana. El punto de partida de Sócrates y el del cristianismo son contrarios. Mientras el hombre socrático es él mismo la verdad, el cristiano se ha alejado específicamente (pecado original) e individualmente (pecado personal) de la verdad. Él es la *no-verdad*, está *contra la verdad*, porque mediante el pecado se ha alejado por su propia culpa de la verdad. “Pero a este estado de

76. MF, 206.

77. Se dice en el *Menón*: “Si, pues, durante el tiempo en que es hombre y durante el tiempo que no lo es hay en él ideas verdaderas, que despertándose con las preguntas se convierten en conocimiento, ¿no los tendrá adquiridos su alma en todo tiempo? Pues es claro que en todo tiempo o es o no es hombre.” (86b). Por esta razón, para Climacus, en sentido socrático, quién sea el maestro es una cuestión indiferente, como ya se ha visto: “Solamente desde el punto de vista histórico puede interesar si la doctrina de Sócrates o de Pródico era ésta o aquélla, porque la verdad en la cual yo reposo estaba en mí mismo y emanó de mí mismo...” (MF, 206).

78. MF, 206.

79. MF, 206-207.

ser la no-verdad y de serlo por propia culpa, ¿cómo lo podríamos llamar? Llamémoslo *pecado*".⁸⁰

Así aparece en el cristianismo un nuevo presupuesto que no tenía el paganism: la *conciencia de pecado*. Todo hombre, por su pecado, se encuentra relacionado de una manera particular con la verdad. Como el pecado es personal, la relación con la verdad ha de ser personal. Como el pecado no es un concepto abstracto, sino algo real y concreto, la relación del hombre con la verdad no será abstracta, sino real y concreta. El hombre que adquiere la "conciencia de pecado" sale inmediatamente de las categorías paganas y se sitúa dentro del cristianismo. Para este hombre, un "maestro" que sea "la ocasión para descubrir la verdad" no le será de una ayuda esencial, porque lo que necesita no es la "ocasión", sino la "condición" y la verdad, necesita renacer en un "hombre nuevo". Así, este nuevo presupuesto demandará un nuevo Maestro, un nuevo "momento" y un nuevo órgano: la fe.

Un nuevo discípulo y un nuevo Maestro

El Maestro del cristianismo no puede ser el Sócrates que ayuda a descubrir la verdad, porque el discípulo es precisamente la no-verdad. El Maestro del cristianismo no es solamente la "ocasión", sino la "condición" misma de la verdad. Por esta razón, el Maestro del cristianismo tiene que ser Dios mismo que es la Verdad: "El Maestro es entonces Dios mismo, el cual obrando como condición hace de esta manera que el discípulo recuerde que él es no-verdad y que lo es por propia culpa... Por tanto, el Maestro es Dios que da la condición y da la verdad".⁸¹ No ayuda a descubrirla, sino que la otorga, porque Él es la Verdad.

De esta manera, el Maestro se convierte en *Salvador* y *Redentor* del discípulo. Clicamus entiende las palabras evangélicas, "Veritas liberabit vos", de esta manera: el discípulo que habita en la no-verdad ha perdido la libertad, porque el error esclaviza al hombre. "Llamémoslo un *Salvador*, porque salva al discípulo de la no-libertad, lo libera de sí mismo; un *Redentor*, porque libera a aquel

80. MF, 207. Sobre el concepto de pecado véase *El concepto de la angustia*, Op. Cit., pp. 120 ss., *La enfermedad mortal*, Op. Cit., pp. 661 ss. y algunos textos del *Diario*, como por ejemplo: V A 10, X 1 A 384, X 2 A 400, X 2 A 473, XI 2 A 14. En *La enfermedad mortal*, el intelectualismo socrático sale malparado. El mundo pagano no puede entender la relación entre Dios y el hombre, por ello se escandaliza. También, por ello mismo, el pagano no tiene conciencia de pecado y, como consecuencia, no entiende lo que es el pecado. Es lo que le ocurre a Sócrates. El pensador griego define el pecado como ignorancia, a lo cual responde el pseudónimo de Kierkegaard: "Si el pecado es ignorancia, el pecado verdaderamente no existe; porque el pecado es precisamente culpable." (p. 668). El intelectualismo socrático olvida que en el obrar humano interviene la voluntad que decide obrar. La mentalidad pagana es demasiado ingenua, demasiado pecaminosa y estética como para comprender que alguien, sabiendo lo que está bien, haga el mal. Además, a la mentalidad griega le falta la determinación "ante Dios". Por eso, "es necesaria una divina revelación para enseñar al hombre qué es el pecado y cuán profundas son sus raíces." (p. 672).

81. MF, 207. Esta idea se asemeja a la doctrina agustiniana de la *Iluminación* y del *Maestro interior*. Dios como la Verdad y el *medio* para el conocimiento de la verdad aparece también en *Mi punto de vista*, Op. Cit., pp. 133-134. Como Autor de la naturaleza intelectual (luz del intelecto agente y posesión de la noción de ente y de los primeros principios), Dios es Maestro como es Causa Primera; como Verbo Encarnado es Maestro de la verdad completa. La gracia, y es lo que no ve Climacus, *supone* la naturaleza y la *perfecciona*.

que se había hecho prisionero de sí mismo”.⁸² Cuando el discípulo obtiene del Maestro la verdad y la condición, se convierte en un “hombre nuevo”, no en otro hombre de la misma cualidad que antes, sino en un hombre cualitativamente diferente, una *nova creatura*. A este cambio radical en el discípulo se le puede llamar *conversión* (*Omvendelse*), un verdadero *nacimiento* que lleva a la reconciliación (*Forsoning*): “En cuanto el hombre estaba en la no-verdad, y ahora con la condición recibe la verdad, se opera en él una mutación, como del no-ser al ser. Pero este pasaje del no-ser al ser es justamente el nacimiento. El que existe no puede –es claro– nacer, y sin embargo, nace. Llamemos a este pasaje *Renacimiento* (*Genfödelse*), gracias al cual el hombre viene al mundo una segunda vez”.⁸³ Previamente a la conversión y el renacimiento se ha debido producir en el discípulo un estado de tristeza que se llama *arrepentimiento* (*Anger*), por el cual toma conciencia de su culpa, es decir, asume la “conciencia de pecado”.

Esta “conciencia de pecado” tiene una notable similitud con el estado de “ignorancia” socrático. El momento irónico del método socrático tiene un carácter propedéutico: desconcertar al interlocutor hasta que admita su ignorancia. En este momento estará en disposición de descubrir la verdad.⁸⁴ Los pseudónimos estetas habían admitido esta función irónica a la manera de Sócrates, pero Johannes Climacus no es un autor esteta. Los escritos estéticos, orientados por el método socrático irónico-mayeúutico, han conseguido provocar la conciencia de pecado; Climacus no la intenta provocar, sino sacar las debidas consecuencias. A partir de aquí, el socratismo queda más distante.

En el paganismo, el maestro y el discípulo son hombres, en cambio, en el cristianismo el Maestro es Dios. La relación más elevada entre hombre y hombre es la mayeútica, pero no es el caso del cristianismo en que la relación tiene otras connotaciones que Climacus analiza, porque es una relación entre el hombre y Dios. “Entre hombre y hombre es ésta la situación más alta: el discípulo es la ocasión para que el maestro se comprenda a sí mismo, y viceversa, el maestro es la ocasión para que el discípulo se comprenda a sí mismo”.⁸⁵

En cierto sentido, la filosofía del siglo XIX pretende reducir la relación entre Dios y el hombre a una relación de naturaleza mundana, como si Dios necesitara manifestarse en el mundo tal y como reza la máxima hegeliana: “sin el mundo Dios no sería Dios”. Para nuestro autor, en cambio, la relación entre Dios y el hombre, entre Maestro y discípulo, no está sujeta a la necesidad: “Dios no tiene necesidad, afirma Climacus, de ningún discípulo para comprenderse a sí mismo”. Y se pregunta: “Pero si Dios se mueve a sí mismo y no por necesidad, ¿qué es lo que lo mueve sino el amor?”.⁸⁶ El amor es la causa y el fin

82. MF, 209.

83. MF, 209-210.

84. Ante la perplejidad del esclavo, afirma Sócrates en el *Menón*: “¿Te das cuenta otra vez, Menón, de por dónde va ya éste en el camino de la reminiscencia?... creía entonces saberlo y contestaba con la seguridad del que sabe, pensando no tener dificultad; mientras que ahora piensa que está ya en la dificultad, y, del mismo modo que no sabe, tampoco cree saberlo.” (84a).

85. MF, 212.

86. MF, 212. La tesis de Climacus está en la línea de la más pura tradición cristiana, p. e., San Agustín o Santo Tomás de Aquino. Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a 2.

de la *venida*, el motivo por el que Dios mismo se convierte en Maestro: "Es por amor por lo que Dios se ha decidido a llevar a cabo este paso desde la eternidad; pero como su amor es la causa, paralelamente el amor debe ser el fin; porque sería verdaderamente una contradicción que Dios tuviese una causa de movimiento y un fin que no le correspondiese a ella".⁸⁷

Dios como Maestro y Salvador se presenta a la mentalidad estética, representada por Climacus en el segundo capítulo subtítulo "un experimento poético", como "diferencia absoluta" respecto al discípulo. El poeta se da cuenta de que la única manera de limar la diferencia es el *amor*, pero un *amor infeliz*. Tan infeliz como la dificultad misma de deshacer la desigualdad y de posibilitar la comprensión, un amor tan infeliz como la imposibilidad de unir el tiempo y la eternidad. "La infelicidad no consiste, afirma el "poeta" Climacus, en el hecho de que los amantes no llegan a unirse, sino en el hecho de que no pueden comprenderse recíprocamente. Este dolor es mucho más profundo que aquel otro del que hablan los hombres".⁸⁸

Climacus ve con claridad que, en tales circunstancias, la iniciativa tiene que venir de parte de Dios. Él es el que, movido por el amor, debe abajarse a la posición del hombre para acercarle a la verdad. Ésta es una tarea que sólo Dios mismo puede realizar. Por ello, aparece la *Encarnación* como una hipótesis altamente razonable y de una fuerza poética extraordinaria. En cierto sentido, nos recuerda al razonamiento anselmiano sobre la necesidad de la Encarnación tal y como aparece en *Cur Deus homo*: "Nemo potest nisi Deus, nemo debet nisi homo, ergo Deus homo."

El poeta compara el amor de Dios, que se Encarna y se convierte en el Maestro y Salvador del hombre, a un rey que se enamora de una muchacha de humilde condición.⁸⁹ El rey teme que si se casa con ella, ello supondría olvidarse de su regia condición, así como la muchacha de su condición de simple doncella. "Porque, aunque la muchacha estuviese contenta de transformarse en una nada, ciertamente esto no podría satisfacer al rey; precisamente porque la amaba y porque sería para él más duro ser su benefactor que perderla. ¿Y si ahora ella no está en condición de comprenderlo?"⁹⁰ Esta alegoría poética muestra cuán superior es el amor de Dios al amor de los hombres. Sólo un amor infinito es capaz de humillarse de ese modo para elevar al amado.⁹¹ La comprensión entre discípulo y Maestro es imposible: la diferencia ontológica lo explica, mientras el Maestro es la Verdad, el discípulo es la no-verdad. La igualdad sólo puede ser posibilitada por una de las partes, el Maestro, cuyo amor infinito es capaz de amar al pecador en cuanto pecador, al que por cuenta propia se ha alejado de la verdad y se ha acomodado en la no-verdad. El Maestro tiene ahora que elevar al discípulo hasta hacer posible la comprensión. "La unidad, afirma Climacus,

87. MF, 213.

88. MF, 213.

89. MF, 213-214.

90. MF, 214.

91. Lo ha expresado Santo Tomás de una manera muy hermosa: "Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo" (*Opus. 57 in festo Corp. Chr., 1*).

se realiza mediante una elevación, Dios entonces remontará al discípulo hacia sí, lo transfigurará con un gozo de milenios (porque mil años son para Él como un día), y en un estallido de gozo hará olvidar al discípulo la incompreensión.⁹²

El amor de Dios, del Maestro, es un amor *generante*⁹³, no otorga una mera ayuda al discípulo, sino que produce en él la verdad. Pero, para ello, el rey tiene que tomar la figura de siervo, Dios tiene que convertirse en siervo, no solamente como un ropaje exterior, sino como lo que es, “su verdadera figura”.⁹⁴ El Maestro Eterno se hace temporal para que el discípulo, inmerso en el tiempo, roce la eternidad. Por ello, en esta nueva relación entre Maestro y discípulo es fundamental lo que Climacus llama el “momento” (*Oejblikket*).⁹⁵ Esto supone una “paradoja absoluta”, objeto de una comprensión elevada, al tiempo que el discípulo es impulsado hacia arriba por el Maestro.

Una nueva decisión: el “momento”

Climacus no se cansa de advertir que lo que hace diferente la situación socrática de la cristiana es que para el cristianismo el momento tiene una importancia decisiva.⁹⁶ Para Sócrates, el momento es algo indiferente, en cierto modo, como lo es el maestro, porque la mayéutica es simplemente la ocasión para que el discípulo descubra la verdad eterna que habita en él. En el cristianismo, en cambio, al ser el discípulo la no-verdad, el “momento” del contacto con la Verdad, vale decir, con la eternidad, es decisivo. Aunque de la misma naturaleza que cualquier momento, el “momento” es decisivo para la felicidad eterna del hombre y, por ello, se torna en *plenitud de los tiempos*. Veamos cómo lo expresa el propio Climacus: “Un ‘momento’ semejante es de una naturaleza del todo peculiar. Ciertamente que es breve y temporal, como lo es todo momento; es transeúnte, como lo es todo momento; es pasado, como lo es todo momento en el momento siguiente. Sin embargo, es el momento decisivo, sin embargo, está colmado de eternidad. Un momento semejante debe tener un nombre especial: llamémoslo la *plenitud de los tiempos* (*Gal., 4, 4*).”⁹⁷

En el “momento” el discípulo se hace consciente de “haber nacido de nuevo”, ya que en el estado precedente estaba en el no-ser, en la no-verdad. Del mismo modo, es en el “momento” y por el “momento”, que el discípulo advierte que está en la no-verdad.⁹⁸ Por esta razón el “momento” adquiere una importancia

92. MF, 215.

93. Cfr. MF, 216.

94. MF, 216.

95. Traducimos la palabra danesa “*oeblikket*” por “*momento*” siguiendo la traducción italiana de C. Fabro. Podría traducirse también por “instante” como lo hacen otros autores, por ejemplo, J. Collins, el cual afirma: “Kierkegaard llama ‘Instante’ a la situación en la que el individuo recibe la fe para confesar la Encarnación, la presencia de Dios eterno como un hombre individual en la historia” (*El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, 1976, p. 242).

96. Cfr. MF, 206, 210, 214, 216, 227.

97. MF, 209.

98. Cfr. MF, 227. En este sentido el “momento” se asemeja al instante en que el discípulo de Sócrates advierte su propia ignorancia. Lógicamente, aunque se puede comparar por cuanto realizan la misma función, la ignorancia socrática no es lo mismo que la no-verdad a la que se está refiriendo Climacus.

decisiva, que en el paganismo no tenía. Para el cristiano, el “antes” del “momento” está caracterizado por la no-verdad, por el no-ser; por tanto, la reminiscencia es imposible; sólo el “momento” puede “salvarlo”. Por ello, afirma Climacus: “Mientras el *pathos* griego se concentra en el recuerdo, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el momento.”⁹⁹ El “momento” tiene su origen en Dios mismo. Es Dios el que, por amor, ha decidido dar el paso desde la eternidad que ha generado el “momento”.

Climacus llama al “momento” “la decisión de la eternidad”, “la novedad del día”, que es el inicio de la eternidad.¹⁰⁰ El cruce de tiempo y eternidad que es el “momento” resulta un punto de partida histórico, pero que trae consigo la salvación eterna. El “momento” no es, entonces, algo solamente temporal, sino como un átomo de eternidad que entra en el tiempo y que lo eleva. Por el “momento” se descubre que lo eterno es “inmanente” al orden temporal, de tal manera que presta significado al tiempo en sí mismo y es esencial para la felicidad eterna. El “momento” sigue siendo histórico, es verdad, pero tiene una validez eterna otorgada por Dios mismo que se encarna. En el “momento” se produce lo que Climacus denomina “la eternización de la realidad histórica y la historización de la eternidad”,¹⁰¹ paradójicamente unidas.

Al pseudónimo-filósofo se le presenta el “momento” como una contradicción: “mas la contradicción, afirma, es que el hombre obtenga en el tiempo la condición que, por el hecho de que es una condición para la comprensión de la verdad eterna, es *eo ipso* la condición eterna.”¹⁰² Climacus ve clara la diferencia entre la posición socrática y la cristiana, pero no puede entender el “momento”, justamente el punto donde radica la diferencia. El “momento” de la Encarnación, del cruce de eternidad y temporalidad, su carácter histórico junto a su decisiva importancia para la felicidad eterna, es para él la *paradoja*, algo absurdo, piedra de *escándalo* para la inteligencia. La paradoja reduce el entendimiento al absurdo, su única “razón” es *quia absurdum*.¹⁰³ El entendimiento humano no puede comprender al Absolutamente-Otro.¹⁰⁴ Entre el hombre y Dios existe una diferencia absoluta, como entre la Verdad y la no-verdad y entre el ser y el no-ser; lo cual convierte a la paradoja en mucho más terrible, pues, por una parte, hay que mantener la diferencia y, por otra, se la quiere eliminar. La única forma de eliminar la diferencia es que el Maestro sea Dios mismo hecho hombre lo cual no es otra cosa que la *paradoja absoluta*.

99. MF, 211.

100. MF, 230.

101. MF, 132.

102. MF, 233. Al respecto dice Collins: “La conciencia de la felicidad eterna y el desecharla, se vuelven dialécticas al reflexionar sobre el carácter decisivo de nuestras acciones en el tiempo para los asuntos eternos. No importa dónde pueda encontrar su felicidad, el hombre sólo puede alcanzarla por un acto individual y libre, que también es un acontecimiento histórico. El percibir la tensión paradójica entre el acto temporal y el resultado eterno es tomar posesión de nuestra herencia de transcendencia. Al mismo tiempo es alcanzar la estatura de un hombre en la interioridad religiosa y en la existencia responsable.” (*Op. Cit.*, pp. 175-176).

103. MF, 227.

104. “El intelecto no puede pensar la diversidad absoluta” (MF, 223).

Un nuevo órgano: la fe.

La paradoja es, para Climacus, el objeto de la *fe* (*Tro*). El entendimiento no puede comprenderla, porque sólo puede ser creída por la fe que el Maestro otorga al discípulo. La fe no es conocimiento. La fe sólo puede ser adquirida por obra de la Gracia. Es, por tanto, el Maestro, Dios mismo, el que no solamente es la ocasión, como en el planteamiento socrático, sino que da la “condición”, es decir, la fe. Por medio de este “milagro” el discípulo puede salir de la no-verdad; lógicamente, no por sus propias fuerzas, sino gracias al don de la fe.

Por medio de la fe el discípulo asume la paradoja, la “entiende”. No se escandaliza del Dios-Hombre, del Eterno que ha entrado en el tiempo. En cierto modo se siente *elegido* para poder participar de la Verdad por una Gracia especial de la Verdad misma. Por medio de la fe se hace partícipe de una Verdad que no puede ser conocida por la razón, pero que lo transforma profundamente. Entonces se lleva a cabo en él lo que Climacus llama una *conversión*.

El contacto que se produce con la Verdad Eterna mediante la fe no es cognoscitivo, según nuestro autor. La fe no es un conocimiento, porque todo conocimiento abstrae de la contingencia histórica, en cambio la fe la tiene en cuenta. Para el pensamiento, sea socrático o no, el “momento” no tiene sino un sentido accidental. Por el contrario, para la fe el “momento” es esencial. Afirma Climacus: “Se ve entonces fácilmente (...) que la fe no es un conocimiento, porque todo conocer o es un conocer que excluye la realidad temporal e histórica, o bien es mero conocimiento histórico: ningún conocer puede tener por objeto este absurdo que lo eterno es la realidad histórica. Si yo conozco la doctrina de Spinoza, en el momento en que yo la conozco no me ocupo de Spinoza, sino de su doctrina, mientras que en otro momento yo me ocupo de él desde el punto de vista histórico: el discípulo, en cambio, se relaciona con aquel Maestro creyendo que éste se ha ocupado eternamente de su existencia histórica.”¹⁰⁵

Ahora, el Maestro pone la condición, por tanto, ya no permanece en segundo plano, como en la situación socrática, sino que adquiere la misma importancia que la verdad, pues Él mismo es la Verdad. “Entonces, afirma Climacus, el objeto de la fe llega a ser no la *doctrina*, sino el *Maestro*.”¹⁰⁶ El Maestro comunica el contenido de la fe, y es, a la vez, objeto de esa misma fe. De ahí infiere Climacus que la Verdad, en estas condiciones, sólo puede ser comunicada por el Dios-Hombre, la paradoja absoluta, objeto esencial de la fe cristiana. “El maestro debe, por tanto, mantener la fe. Pero para que el maestro pueda dar la condición, él debe ser Dios, y para poner al discípulo en posesión de ella debe ser hombre. Esta contradicción es a la vez el objeto de la fe y es la paradoja, el ‘momento’.”¹⁰⁷

Por las solas fuerzas de la razón, el hombre conoce a Dios imperfectamente, pues conoce de Él más lo que no es que lo que es. El conocimiento natural de Dios no puede ser sino negativo. Sólo por la fe, piensa Climacus, el hombre puede entrar en contacto con el Dios revelado a pesar del abismo infranqueable que le separa de Él. Porque el objeto de la fe es “*la realidad de Dios en la*

105. MF, 232.

106. MF, 232.

107. MF, 232.

existencia". Con una tal "realidad" el creyente no puede tener una relación cognoscitiva, sino paradójica. Pero, gracias a la fe, no se escandaliza, porque la fe es justamente lo contrario del escándalo. Creer no consiste en ignorar el escándalo, sino en asumirlo y no escandalizarse. La fe no es un acto de la facultad intelectual o de la facultad volitiva del hombre,¹⁰⁸ sino que la fe concierne a la existencia humana en su totalidad. En este sentido se puede decir que el creyente "vive en la fe".

Por medio de la fe, el creyente se pone en contacto con el hecho de la Encarnación no en su carácter histórico, ya que la Encarnación no es ni un hecho puramente histórico ni puramente eterno. Justamente por esto sólo se puede "comprender" la Encarnación mediante la fe. La fe pone la historia entre paréntesis, no la elimina: los detalles históricos pierden importancia histórica y adquieren valor eterno. La relación discípulo-Maestro es, en este sentido, transhistórica: lo que Climacus llama *contemporaneidad* (*Samtidighed*).

Como la manifestación del Maestro (Revelación) se efectúa en el tiempo, se requiere de un contacto de contemporaneidad. Pero no de una contemporaneidad entendida en el sentido propio de compartir el mismo momento histórico, como Fichte fue contemporáneo de Kant, sino una contemporaneidad transhistórica. Si no existe el "momento", la contemporaneidad se hace mundana y pierde su sentido cristiano, entonces volvemos a la posición socrática. Gracias al cruce de tiempo y eternidad que se produce en el "momento" se puede ser contemporáneo con la Verdad tanto habiendo vivido en aquel tiempo, como en la actualidad. La contemporaneidad tiene dos sentidos: como la ocasión que puede favorecer la fe y como la condición de la fe. El primero, que lo tienen los contemporáneos inmediatos, los discípulos de primera mano, no constituye el factor decisivo, porque no es condición de la fe, sino sólo ocasión. Por ello, se puede ser más contemporáneo de Cristo en el siglo XIX que aquellos que vivieron con Él, es decir, tuvieron la ocasión, pero no creyeron.¹⁰⁹

Todo hombre que abraza la fe y, por tanto, recibe la condición de Dios, es contemporáneo de Cristo. La contemporaneidad es la esencia de la fe. Climacus concluye que no hay discípulo de segunda mano. El que cree toma el don de la fe de primera mano. "No hay un discípulo de segunda mano. Desde el punto de vista de la esencia de la fe el primer discípulo es igual que el último: la única diferencia es que la generación contemporánea presenta la noticia como ocasión a la generación posterior, mientras que ella tiene la noticia en su contemporaneidad inmediata y, en este sentido, no debe nada a ninguna generación."¹¹⁰

El concepto de *contemporaneidad* se relaciona muy estrechamente con el de *repetición*. De alguna manera, se trata de la misma idea expresada en dos momentos diferentes, "especulativamente" el primero y estéticamente el segundo, por dos pseudónimos diferentes: Johannes Climacus y Constantin Constantius. El que se hace contemporáneo por la fe, está fraguando continua

108. MF, 232 y 233.

109. Cfr. MF, 252.

110. MF, 254.

y repetidamente su propia historia personal, está repitiendo una elección primera histórica que le puede suponer la beatitud eterna.¹¹¹ Hasta aquí no puede llegar Sócrates.

CARLOS GOÑI ZUBIETA
Universidad Internacional de Catalunya (Barcelona)

111. N. Viallaneix afirma: "En la perspectiva de la historia personal, por el contrario, la contemporaneidad es el principio de una historia, de nuestra historia, ya que permite que cada individuo esté determinado como espíritu, es decir, como *único* libre y que el espíritu libre tenga una historia. Aquí es donde la repetición-recuperación se presenta como tarea para la libertad: es necesario que yo invente actos nuevos que recuperen una decisión inicial. De este modo, me voy creando a mí mismo por medio de mis actos, voy construyendo mi historia" (*Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1977, pp. 89-90).