

Søren Kierkegaard



Postscriptum no científico
y definitivo a
Migajas filosóficas

Universidad Iberoamericana[®]

POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO Y DEFINITIVO A
MIGAJAS FILOSÓFICAS

Søren Kierkegaard

POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO
Y DEFINITIVO A
MIGAJAS FILOSÓFICAS



Traducción y estudio introductorio de
Nassim Bravo Jordán

Prólogo de
Leticia Valadez Hernández

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

2008



Titulo en inglés: Concluding Unscientific Postscript to
Philosophical Fragments. ©Princeton University Press.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Kierkegaard, Søren, 1813- 1855.

Postscriptum no científico y definitivo a migajas
filosóficas / Søren Kierkegaard; Traducción y estudio
introdutorio de Nassim Bravo Jordán; Prólogo de Leticia
Valadez Hernández.

1. Cristianismo – Filosofía. 2. Apologética.
I. Bravo Jordán, Nassim. II. Valadez Hernández, Leticia.
III. Universidad Iberoamericana. IV. T.

B 4373.A472 B7318 2008

1a. edición, 2009

D.R © Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01219 México, D.F.
publica@uia.mx

ISBN 978-607-417-006-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

- xv / Prólogo
xvii / Introducción del traductor
xxiii / Nota sobre la traducción

POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO Y DEFINITIVO A *MIGAJAS FILOSÓFICAS*

- 5 / Prefacio
9 / Introducción

PRIMERA PARTE

LA CUESTIÓN OBJETIVA TOCANTE A LA VERDAD DEL CRISTIANISMO

CAPÍTULO I

- 23 / EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO
24 / § 1. *La Sagrada Escritura*
35 / § 2. *La Iglesia*
46 / § 3. *La evidencia de los siglos para la verdad
del cristianismo*

CAPÍTULO II

- 51 / EL PUNTO DE VISTA ESPECULATIVO

SEGUNDA PARTE

LA CUESTIÓN SUBJETIVA, LA RELACIÓN DEL INDIVIDUO SUBJETIVO CON EL CRISTIANISMO, O: CONVERTIRSE EN CRISTIANO

SECCIÓN I. UNAS PALABRAS ACERCA DE LESSING

CAPÍTULO I

63 / UN AGRADECIMIENTO PARA LESSING

CAPÍTULO II

73 / TESIS POSIBLES Y REALES DE LESSING

- 74 / 1. *El pensador subjetivo existente es conciente de la dialéctica de la comunicación*
- 81 / 2. *En su relación existencial con la verdad, el pensador subjetivo existente es tanto negativo como positivo, y tendrá tanta comicidad como esencialmente posea pathos, y encuéntrase constantemente en proceso de devenir, es decir, encuéntrase en constante lucha*
- 94 / 3. *Lessing ha dicho que las verdades históricas contingentes nunca pueden ser demostración de las verdades eternas de la razón, y también que la transición en virtud de la cual uno construye una verdad eterna a partir de reportes históricos, es un salto*
- 107 / 4. *Si Dios sostuviera toda verdad en su derecha, y en su izquierda la continua lucha, él elegiría esta última*
- 111 / a. *Es posible tener un sistema lógico*
- 119 / b. *No es posible tener un sistema de la existencia*

SECCIÓN II. LA CUESTIÓN SUBJETIVA, O CÓMO DEBE CONSTITUIRSE LA SUBJETIVIDAD PARA QUE LA CUESTIÓN PUEDA SERLE MANIFIESTA

CAPÍTULO I

129 / DEVENIR SUBJETIVO

Cuál tendría que ser el juicio de la ética si el devenir subjetivo no fuera la más elevada tarea asignada a un ser humano; qué debería ser descartado tras una comprensión más pormenorizada de esta tarea; ejemplos de pensamiento orientados al devenir subjetivo

CAPÍTULO II

- 191 / LA VERDAD SUBJETIVA, LA INTERIORIDAD;
LA VERDAD ES SUBJETIVIDAD

APÉNDICE

- 253 / Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo
en la literatura danesa

CAPÍTULO III

- 303 / SUBJETIVIDAD REAL, SUBJETIVIDAD ÉTICA;
EL PENSADOR SUBJETIVO

303 / § 1. *Qué significa existir; la realidad*

320 / § 2. *La posibilidad superior a la realidad; la realidad superior
a la posibilidad; la idealidad poética e intelectual;
la idealidad ética*

345 / § 3. *La contemporaneidad de los elementos particulares
de la subjetividad en el individuo subjetivo existente;
la contemporaneidad como lo opuesto al proceso especulativo*

351 / § 4. *El pensador subjetivo; su tarea; su forma, es decir, su estilo*

CAPÍTULO IV

- 363 / LA CUESTIÓN DE MIGAJAS: ¿CÓMO PUEDE CONSTRUIRSE
UNA FELICIDAD ETERNA A PARTIR DE UN CONOCIMIENTO
HISTÓRICO?

División 1

363 / Para la orientación en el proyecto de *Migajas*

363 / § 1. *Que el punto de partida fue tomado del paganismo, y por qué*

371 / § 2. *La importancia de un acuerdo previo sobre lo que es
el cristianismo antes que pueda plantearse cuestión alguna
sobre una mediación entre el cristianismo y el pensamiento
especulativo; la ausencia de un acuerdo favorece
la mediación, pese a que su ausencia vuelve a la mediación
ilusoria; la intervención de un acuerdo impide la mediación*

383 / § 3. *La cuestión en Migajas como una cuestión introductoria,
no al cristianismo, sino al hecho de volverse cristiano*

División 2

387 / *La cuestión misma*

La felicidad eterna del individuo se decide en el tiempo a través de una relación con algo histórico que además es histórico de forma que su composición incluye aquello que, de acuerdo con su naturaleza, no puede volverse histórico y en consecuencia debe convertirse en eso en virtud del absurdo

A

PATHOS

389 / § 1. *La expresión inicial del pathos existencial, la orientación absoluta (el respeto) hacia el τέλος absoluto expresado a través de la acción en la transformación de la existencia. El pathos estético. La ilusión de la mediación. El movimiento monástico de la Edad Media.*

434 / § 2. *La esencial expresión del pathos existencial: El sufrimiento. La buena fortuna y el infortunio como una visión de vida estética en contraste con una visión de vida religiosa (a la luz del discurso religioso). La realidad del sufrimiento (el humor). La realidad del sufrimiento en tanto que signo en la última etapa de que un individuo existente se relaciona con una felicidad eterna. La ilusión de la religiosidad. La prueba espiritual. El fundamento y significado del sufrimiento en la primera etapa: Morir a la inmediatez y a pesar de ello, permanecer en lo finito. Un entretenimiento edificante. El humor como incógnito de la religiosidad.*

527 / § 3. *La expresión decisiva del pathos existencial es la culpa. Que la investigación va en retroceso y no hacia delante. El eterno recuerdo de la culpa es la expresión suprema de la relación de la conciencia de la culpa con una felicidad eterna. Expresiones inferiores de la conciencia de la culpa y sus correspondientes formas de satisfacción. La penitencia voluntaria. El humor. La religiosidad de la oculta interioridad.*

557 / *La cláusula intermedia entre A y B*

B

563 / LO DIALÉCTICO

571 / §1. *La contradicción dialéctica que es la ruptura: esperar una felicidad eterna en el tiempo a través de una relación con otra cosa en el tiempo*

575 / §2. *La contradicción dialéctica que consiste en que una felicidad eterna esté fundada en la relación con algo histórico*

580 / §3. *La contradicción dialéctica de que lo histórico aquí considerado no es algo histórico en sentido ordinario, sino que más bien consiste en aquello que puede volverse histórico sólo en contra de su naturaleza, y, en consecuencia, en virtud del absurdo*

APÉNDICE A B

583 / El efecto retroactivo de lo dialéctico sobre el pathos produce un pathos intensificado. Los momentos contemporáneos de este pathos

584 / a. *La conciencia del pecado*

586 / b. *La posibilidad del escándalo*

587 / c. *El dolor de la simpatía*

CAPÍTULO V

589 / CONCLUSIÓN

610 / *Volverse un cristiano o ser un cristiano se define objetivamente de la siguiente manera*

613 / *Ser un cristiano se define subjetivamente*

APÉNDICE

619 / Un entendimiento con el lector

627 / UNA PRIMERA Y ÚLTIMA EXPLICACIÓN

PRÓLOGO

No se trata sólo de una gran obra desde el punto de vista de su volumen. El *Postscriptum definitivo no científico a Migajas Filosóficas* es una gran obra por su contenido filosófico y teológico, y además porque trata temas centrales de lo que comúnmente conocemos como filosofía existencial y de la subjetividad, de Kierkegaard.

En febrero de 1843 inicia una gran producción seudónima de Kierkegaard que parece estar perfectamente preconcebida; misma que en febrero de 1846 culmina, precisamente con el *Postscriptum*. Durante esos tres años Kierkegaard publicó siete grandes obras seudónimas que algunos estudiosos denominan “estéticas”, además de muchos discursos edificantes que sí llevaban su firma. Con *Migajas*, publicada en junio de 1844, se abre una discusión decisiva con la filosofía, especialmente la hegeliana.

El *Postscriptum* es el complemento ya anunciado por Climacus, el autor de *Migajas*. Con esta obra continúa y completa la tarea de delinear un cristianismo existencial o paradójico, y se aleja de las categorías filosóficas sistemáticas, con especial énfasis en las hegelianas. Johannes Climacus se describe a sí mismo como un psicólogo experimental humorístico. Se interesa por lo que significa ser un *sujeto*. Sin embargo, su intención no es enseñar el arte de existir, de ahí el título “no científico”. Aunque no hay que pensar que por ello Climacus desprecie a la ciencia. Climacus no está contra el pensamiento o la reflexión, ya que ha dedicado gran parte de su vida. Lo que no se puede entender de manera erudita o académica, afirma, es la existencia. Sólo la existencia misma enseña a existir.

En esta obra Kierkegaard aprovecha, además, para responder a algunos de sus oponentes contemporáneos como Martensen y Grundtvig.

Uno de los conceptos más significativos del *Postscriptum* es el concepto de humor. El mismo título de la obra “postscriptum” resulta humorístico.

Aunque en realidad la producción literaria de Kierkegaard no terminó con el *Postscriptum*, parece que originalmente ésa era la intención, no es casual que lo haya titulado “concluyente”; él mismo lo expresa en algunas anotaciones de sus diarios. Por ello resulta de gran interés la lectura de la obra que pudo haber sido la última.

Es afortunado el hecho de contar con una buena traducción de esta obra en nuestra lengua. Constituye una gran contribución para que los estudiosos de Kierkegaard de habla hispana puedan incluir una pieza más en el rompecabezas de la obra del filósofo danés.

Leticia Valadez

INTRODUCCIÓN

En mi opinión es siempre un asunto difícil escribir la introducción para cualquiera de las numerosas obras de Kierkegaard. En el caso del libro que ahora tenemos en nuestras manos, la dificultad se agudiza significativamente, y yo quedo en una posición bastante incómoda, no tanto por mi papel de traductor, sino precisamente en tanto que introductor. El *Postscriptum*, libro de considerable tamaño –quizás el más grande de todos en volumen–, subraya continuamente, lo mismo que otros escritos, tanto los seudónimos como los edificantes, su completo rechazo a adoptar ese carácter didáctico tan propio de la filosofía, y especialmente de esa filosofía que en tiempos de Kierkegaard se apoderó en cuerpo y alma del ambiente académico y mundano de la capital del reino de Dinamarca: el hegelianismo. De modo, pues, que si consideramos la introducción como una suerte de auxiliar didáctico para la lectura de la obra en cuestión, resultará en consecuencia que tendremos una mala introducción, y yo, en mi papel de introductor, le estaría haciendo traición a Kierkegaard. Por otra parte, si en aras de una cierta decencia o humildad intelectual, me limitara solamente a repetir aquello mismo que Kierkegaard dice en su libro, igualmente le estaría traicionando, no por el hecho de repetir sus palabras, sino por decir lo mismo que él, sólo que de peor forma. Por tanto, si he de escribir una introducción y decir algunas palabras al respecto, es decir, si es absolutamente preciso, la única alternativa razonable es presentar una introducción breve y ligera, y cuanto más breve, mejor.

El *Postscriptum*, escrito por el seudónimo Johannes Climacus, aparece publicado en Copenhague el 28 de febrero de 1846. Kierke-

gaard contaba entonces con 32 años, aunque la redacción la había comenzado algún tiempo antes. Digamos, con un cierto matiz dantesco, que Kierkegaard escribió su *Postscriptum* a la mitad del camino de su vida. Y, ciertamente, hallamos aquí la plena maduración de algunas ideas que ya antes habíamos leído en las otras obras seudónimas y de carácter religioso, ideas que en aquel entonces pasaron casi enteramente desapercibidas, ya sea por descuido o arrogancia, pero que a la postre elevaron a su autor al inmortal Olimpo del pensamiento universal y le ganaron el justo reconocimiento como escritor cumbre de la literatura danesa.

La sobreabundancia de contenido, la infinita profundización en la interioridad, la riqueza de espíritu y la belleza formal (que sin duda estuvo ausente de la literatura filosófica –en términos generales– desde que escribiera un San Agustín o un Platón) son legados invaluable que Kierkegaard ha dejado a la posteridad, tanto para el cristiano como para el no cristiano, una posteridad que ya no reconoce distinción entre Oriente y Occidente. Introducido por primera vez a nuestro mundo de habla castellana por Miguel de Unamuno, y traducido muy bellamente y casi en su integridad por Demetrio Gutiérrez Rivero, resulta del todo innegable que Kierkegaard se hace escuchar con voz protagónica en el amplio coro que es nuestro horizonte de pensamiento. Sin embargo, y por desgracia, el *Postscriptum* ha permanecido la mayoría de las veces ignorado, eclipsado a menudo por otras obras suyas mucho más difundidas –aunque, naturalmente, no por eso de menor valía– como *Temor y temblor* y el celeberrimo *Concepto de la angustia*. Desde luego, no faltan explicaciones para esto último. Recordemos que, en su tiempo, el único escrito de entre toda la inmensa producción kierkegaardiana que fue acogido con aceptación y buena crítica, fue aquel que dio inicio a su meteórica carrera como autor: *O esto o lo otro*, publicado en 1843, y editado por el primero de tantos futuros seudónimos, Victor Eremita. El mismo Kierkegaard interpreta este benévolo recibimiento como un síntoma de su época. Aquello que interesó de manera principal a sus contemporáneos daneses no fue tanto la obra en su totalidad, sino la pieza que daba cierre a la primera parte, el *Diario de un seductor*, escrito que, leído de modo superficial, hallábase repleto de esos audaces giros dramáticos que tanto agradaban en una época donde el romanticismo empezaba a decaer.

De igual forma, y haciendo la analogía correspondiente, en nuestro tiempo recibimos con grata familiaridad los conceptos difundidos –no digo que malamente– por los existencialistas del siglo xx, conceptos como la angustia y el absurdo, conceptos que se acomodaban inmejorablemente al trágico y fatalista sentimiento del siglo de las grandes guerras, un sentimiento que –siguiendo con la analogía– comienza ahora a decaer, desvaneciéndose en medio de la mediocridad y el indiferentismo. En cambio, pocos hablaron de la dialéctica de la fe, o del auténtico sentimiento religioso. Poco se habló, asimismo, de la famosa cuestión: ¿Cómo puede construirse una felicidad eterna a partir de un conocimiento histórico?

El *Postscriptum*, en añadidura, es la obra kierkegaardiana donde se manifiesta de modo más acabado y admirable la argumentación filosófica de su pensamiento. Sin incurrir en mayor riesgo o exageración, creo que es lícito afirmar que el *Postscriptum* es el libro más filosófico de entre la vasta autoría de Kierkegaard. En este sentido, su lectura muéstrase a primera vista como una tarea intimidante y colosal. Los anteriores escritos seudónimos, efectivamente, habían hecho hincapié en las limitaciones de aquel modo de existencia que suele englobarse con el nombre de estadio estético. En ellos, Kierkegaard realiza una enérgica crítica indirecta contra el estilo de vida del poeta, una vida, por así decirlo, incompleta; el poeta sitúa su existencia en el plano de la posibilidad, abandona en suspenso el instante clave de la decisión y, por ende, lleva una vida inacabada. Los discursos edificantes, por su parte, Kierkegaard los dedica básicamente a la clarificación de lo religioso. El *Postscriptum*, si bien continuaba con el proyecto de comunicación indirecta iniciada con las anteriores obras seudónimas, abrió una nueva perspectiva. Esta nueva perspectiva podemos rastrearla, en realidad, en *Migajas filosóficas*, escrito también por el seudónimo Johannes Climacus.

Si Kierkegaard se interesó antes en la crítica del estilo de vida poético, ahora toma por asalto al imponente –y, al parecer, inexpugnable– edificio del pensamiento especulativo. La filosofía especulativa, puesta en boga en primer lugar por Hegel, y desarrollada incansablemente por sus numerosos seguidores daneses (entre los cuales podemos resaltar a Martensen y al poeta Heiberg), pretendió construir un sistema de alcance explicativo omniabarcante. Salta a la vista, sin

embargo, que el antedicho sistema ha dejado fuera a la existencia, y toda vez que el pensador o constructor de sistemas es inevitablemente y en primerísimo lugar un hombre que existe, resulta de ello la cómica contradicción (y, como bien señala Kierkegaard, toda comicidad surge en virtud de la contradicción) de que o bien el pensador se ha dejado fuera de su propio sistema, o él mismo ha dejado de ser un hombre existente para convertirse en una fabulosa criatura que no existe sino abstractamente y reside en el también fabuloso reino del ser puro.

Resulta curioso, cabe decirlo, que además del acostumbrado recurso a la ironía, Kierkegaard hace gala de un sorprendente poder argumentativo. Es como si utilizara el pensamiento contra el pensamiento mismo. Johannes Climacus, ciertamente, se presenta como un pensador privado, uno que utiliza hábilmente las virtudes del razonamiento, pero sin nexo o compromiso algunos con el proyecto del sistema. La confrontación con el pensamiento especulativo la lleva a cabo en el dominio del pensamiento. Semejante ambientación contrasta notablemente con los entramados líricos y a menudo excesivos vericuetos de las anteriores obras seudónimas. A decir verdad, Johannes Climacus no se opone al pensamiento mismo ni a la lógica del razonamiento, sino a la soberbia de un pensamiento especulativo que entre tantos de sus excesos ha pretendido ir más allá del cristianismo —especulativamente, claro está— y, al mismo tiempo, ha olvidado lo que significa existir y lo que significa la interioridad. Al argumentar filosóficamente, Kierkegaard deja ver con transparencia las inconsistencias del sistema, demuestra la imposibilidad de construir un sistema de la existencia y señala el carácter inefable de las categorías propiamente cristianas. En otras palabras, subraya con énfasis decisivo que la existencia no puede pensarse en abstracto, como quisiera el pensamiento especulativo.

Así, pues, aquí no hay tanto lirismo ni tanta poesía, y encontramos en su lugar una espectacular armonía argumentativa y una coherencia y unidad de pensamiento pocas veces vista. Kierkegaard, evidentemente, elude de manera consciente la equivocación del pensador especulativo. Como ya se apuntala desde el título mismo, el *Postscriptum* es una obra de carácter “no científico”, *uvidenskavelig* en danés, y esta carencia de científicidad no se debe, naturalmente, a una carencia de razonamiento, como ya se ha dicho, sino a la ausencia de la objetividad

del sistema, por un lado, y a su presentación no didáctica, tan contraria a la postura de los “profesores” universitarios. Kierkegaard, tal cual ya lo había hecho en sus numerosos discursos edificantes, procura ante todo reconocer su falta de autoridad en aquello concerniente a la existencia. Cuando el individuo lidia con su propia existencia, no puede recurrir cómodamente al recurso didáctico del profesor, pues tratándose de la existencia el único maestro posible es la existencia misma. Como es costumbre suya, Kierkegaard no se dirige a la masa inerte, abstracta y sin forma que es la multitud, sino al lector individual, hombre existente de carne y hueso, a aquel lector dispuesto a descubrir el significado de lo que es existir, y dispuesto a abandonar la vana pretensión de devenir objetivo. No al pensador que desde la cátedra predica el grave imperativo *de omnibus dubitandum est* y la exigencia de especulación y objetividad, ni al serio pastor, Su Reverencia, que desde el púlpito especula y discurre con espectaculares giros retóricos sobre las más elevadas categorías del cristianismo.

Por último, creo que es digno de mención que el *Postscriptum*, de acuerdo con los deseos del propio Kierkegaard, estaba destinado a ser la obra que diera punto final a su carrera como autor. De hecho, al final del texto nos encontramos con aquel breve apunte, “Una primera y última explicación”, donde Kierkegaard revela ser el autor de los seudónimos, es decir, se revela como autor de autores, y añade, a modo de explicación, cómo debe leerse a estos seudónimos. Sin embargo, el desafortunado incidente del *Corsario*, en el cual Kierkegaard fue humillado y caricaturizado, le obligó a reanudar su misión de escritor que, pese a ello y para fortuna nuestra, fue siempre su vocación primera.

Como dije al principio, esta introducción debía ser breve y ligera, no fuera que el lector se desanimase desde el principio mismo y, aburrido, cerrara el libro, perdiéndose así de una obra de las más excelentes que pueden encontrarse. Callo entonces, y no digo más.

NBJ

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

La presente traducción representa una modesta pero esforzada tentativa para ofrecer al mundo de habla castellana una obra de gran importancia, y que por alguna razón no había sido vertida hasta ahora a nuestra bella lengua. Consideré que la tarea resultaba apremiante, pues creo injusto y chocante que, desde su publicación en 1846, tantos lectores se hayan visto privados de tan excelente obra. Mi convicción consistía, por tanto, en que la tarea no podía esperar más. Reconozco, asimismo, que la presente traducción no representa ni pretende representar una traducción crítica y definitiva del *Postscriptum* de Kierkegaard. La traducción la hice a partir de la versión inglesa de Howard y Edna Hong (*Concluding Unscientific Postscript*). Así, pues, debe quedar claro que no se trata de una traducción directa, si bien la versión de los Hong es, sin lugar a dudas, la mejor lograda, y la mayoría de los eruditos en Kierkegaard obtienen sus fuentes de ella. En una palabra, se trata de una traducción enteramente confiable. Consulté también la edición danesa correspondiente a los tomos 9 y 10 de las *Samlede Vaerker* (*Afsluttende uvidenskavelig Efterskrift*), y la traducción francesa de Paul Petit (*Postscriptum aux Miettes philosophiques*).

Especialmente, quiero agradecer al Dr. Luis Guerrero de la Universidad Iberoamericana por sus comentarios y por su infatigable e incondicional ayuda. Agradezco también la cooperación de la Dra. Leticia Valadez y del Mtro. Rafael García, por compartir conmigo sus conocimientos sobre Kierkegaard. Asimismo, merece un especial agradecimiento a la Mtra. Elsa Torres Garza por la revisión cuidadosa de la versión final y sus importantes sugerencias.

POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO
Y DEFINITIVO
A *MIGAJAS FILOSÓFICAS*

Compilación mímico-patético-dialéctica
Una contribución existencial



Por JOHANNES CLIMACUS
Editado por S. Kierkegaard

Ἄλλὰ δὴ γ', ὦ Σώκρατες, τί οἶει ταῦτ' εἶναι ξυνάπαντα
κνίσματα τοί ἐστι καὶ περιτμήματα τῶν λόγων, ὅπερ ἄρτι
ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διηρημένα

[Pues, ciertamente, Sócrates, ¿qué crees tú que son todas
estas palabras? Son raspaduras y fragmentos de una con-
versación, como decía hace un rato, partidas en trozos.]

Hippias Mayor, 304 a

ES INFRECUENTE EL QUE UNA EMPRESA literaria se vea tan favorecida por el destino de acuerdo a los deseos del autor, así como lo ha sido mis *Migajas filosóficas*. Tan dubitativo y reticente como soy respecto de toda opinión privada y de mi propio sentimiento crítico, sin asomo de duda me atrevo a decir esto con relación a la suerte del pequeño panfleto:¹ no ha causado ningún revuelo, ninguno en absoluto. Imperturbable y de acuerdo con el refrán (“Mejor bien colgado que mal casado”²), el sujeto colgado, ciertamente, el bien colgado autor, ha permanecido colgado. Nadie —ni siquiera por juego o por broma— le ha preguntado por quien es que cuelga. Pero esto era conforme a su deseo: mejor bien colgado que unido en sistemático parentesco con todo el mundo mediante un matrimonio infeliz. Confiando en la naturaleza del panfleto, esperaba yo que esto ocurriese, aunque en vistas del ajetreo efervescente de la época,³ y en vista de los incesantes presagios de las profecías, de las revelaciones y del pensamiento especulativo, he temido que mi deseo quedase frustrado a causa de alguna equivocación. Aun cuando uno sea el viajero de mayor insignificancia, siempre será peligroso arribar a un pueblo en tiempos en que todos hállanse en un estado de intensa excitación, y con todo, expectantes de las más diversas formas: algunos con cañones montados y listos para disparar, prestos con fuegos de artificio y estandartes iluminados; otros decorando festivamente la alcaldía, con el comité de recepción vestido de gala y los discursos al punto; otros más con la pluma entintada con urgencia sistemática y los cuadernos de dic-

tado abiertos de par en par, anticipando la llegada del incógnito de la promesa⁴ –una equivocación siempre es posible. Los errores literarios de esta clase están a la orden del día.

Por tanto, loado sea el destino, pues esto no sucedió. Sin con-moción alguna, y sin el derramamiento de sangre y tinta, el panfleto permaneció ignorado: no fue reseñado ni mencionado en ninguna parte; ningún bullicio literario en torno a él ha incrementado el estado de efervescencia; ninguna revolución academicista ha llevado al conjunto de expectantes por mal camino; ninguna protesta suburbana le ha puesto, por causa suya, los pies en la tierra a la ciudadanía lectora. Justo como la empresa misma estaba desprovista de trucos mágicos, de igual forma el destino le ha librado de toda falsa alarma.⁵ Por ello, el autor *qua* autor se encuentra también en la privilegiada posición de no deberle nada a nadie. Me refiero a los reseñadores, los críticos, los intermediarios, los evaluadores, etc., quienes son en el mundo literario lo mismo que sastres que, en lo civil, “inventan al hombre” –estableciendo la moda para el autor, y el punto de vista para el lector. Con su ayuda y arte, un libro adquiere cierto valor. Pero entonces, como dice Baggesen, ocurre con estos benefactores lo mismo que con los sastres: “A cambio ellos matan a la gente con facturas por la creación.”⁶ Uno llega a deberles todo, aunque sin poder saldar la deuda con un nuevo libro, ya que la importancia de este nuevo libro, si acaso ha de tener alguna, se deberá al arte y apoyo de estos benefactores.

vii vii

Alentado por este favor del destino, ahora intento proseguir. Sin el estorbo de nada, libre de cualquier precipitado compromiso con las demandas de los tiempos, y siguiendo únicamente mis íntimas motivaciones, seguiré, por así decirlo, amasando mis pensamientos hasta que, a mi entender, la pasta quede bien. Aristóteles afirma en alguna parte que, en sus días, la gente estableció para la narración la ridícula norma de que debía ser rápida; y, seguía diciendo: “Aquí vale la respuesta para el que preguntaba si debía hacer la masa dura o blanda: ‘¿Cómo? ¿No es posible en su punto?’”⁷ Aquello único que temo es que se arme revuelo, especialmente del tipo que da su aprobación. Aun cuando la época sea de mente abierta, liberal y especulativa, a pesar de que las sagradas exigencias en pro de los derechos individuales, apoyadas por más de un famoso orador, sean recibidas con clamor, con todo me parece que el punto en cuestión no ha sido compren-

dido de forma lo suficientemente dialéctica, pues, de otro modo, los esfuerzos de aquellos elegidos difícilmente serían celebrados con júbilo clamoroso, con fanfarrias a la media noche, con procesiones a la luz de las antorchas y otras molestas intromisiones en contra de los derechos individuales. Parece justo que en aquello permisible, todo mundo tenga licencia para proceder como le plazca. Una intromisión se cumplimenta sólo cuando lo que hace una persona coloca a otra en la obligación de hacer algo. Cualquier expresión de descontento es permisible, pues ésta no interviene con la obligación sobre la vida de otras personas. Si la multitud de esta forma presenta a un hombre con un *pereat* [dejad que muera], no hay intromisión alguna con su libertad. No es impelido a hacer nada, ni nada se requiere de él. Podrá sentarse en su sala de estar, fumarse un puro, entretenerse con sus pensamientos, bromear con su amada, vestir una bata y ponerse cómodo, dormir profundamente –en efecto, puede incluso estar ausente de sí mismo, porque su presencia personal no se requiere en lo más mínimo. Pero una procesión de antorchas es algo distinto; si la celebridad está ausente, debe al punto regresar a casa; si recién le ha prendido fuego a un fragante puro, inmediatamente debe apagarlo; si se ha ido a la cama, debe estar presto a levantarse, con apenas tiempo para ponerse los pantalones, y tiene luego que apresurarse a salir al aire libre con la cabeza descubierta para pronunciar un discurso. Aquello que aplica a las individualidades prominentes respecto de tales manifestaciones del populacho en masa, vale de igual manera para nosotros, los más humildes, aunque en menor escala. Un ataque literario, por ejemplo, no se entromete con la libertad personal del autor; ¿por qué le va a ser negado a nadie el expresar su opinión? Y, naturalmente, el ofendido bien puede regresar tranquilamente a su trabajo, rellenar su pipa, ignorar el ataque, etc. Pero la aprobación es más sospechosa. Una crítica que lo acomoda a uno en un sitio fuera de la dimensión literaria no representa una intromisión, en cambio, una crítica que le asigna un lugar dentro, ciertamente es algo para causar alarma. Un transeúnte que se burla de ti, no te obliga a hacer nada en absoluto; por el contrario, más bien te estará en deuda, pues le has dado motivos para reír. Cada uno se ocupa de sus propios asuntos sin molestar a nadie ni exigir reciprocidad. Un transeúnte que te mira insolentemente, sugiriendo con su mirada que te encuentra tan insignificante como para no darte

ni un toque de sombrero, no te obliga a hacer nada en absoluto; por el contrario, te exime de hacer algo, como el inconveniente de quitarte el sombrero. No obstante, un admirador no es alguien de quien te puedas librar tan fácilmente. Su gentil amabilidad se transforma rápidamente en una gran responsabilidad para el pobre sujeto de admiración, el cual, antes de saberlo, incluso tratándose del hombre más independiente de todos, tendrá sobre sí impuestos y deberes vitalicios. Si un autor toma prestada una idea de otro autor sin acreditarle por ello, y hace mal uso de aquello que ha tomado en préstamo, no habrá intromisión en los derechos individuales de la otra persona. Pero si menciona a su autor, incluso con admiración, como uno a quien le está en deuda —por algo que ha mal utilizado—, entonces se vuelve excesivamente molesto. Por consiguiente, según una comprensión dialéctica, lo negativo no representa una intromisión, sino tan solo lo positivo. ¡Qué extraño! Justo como aquella nación tan amante de la libertad que es Norteamérica ha inventado el más cruel de los castigos, el silencio,⁸ de igual modo, una época de mente abierta y liberal ha inventado el más iliberal de los engaños: las procesiones a la luz de las antorchas, las celebraciones tres veces al día, las fanfarrias para los grandes, y semejantes ingeniosidades, aunque menores, para los más humildes. El principio de la sociabilidad⁹ es precisamente iliberal.

VII IX

Lo que aquí se ofrece es una vez más un panfleto *proprio Marte, proprio stipendio, propriis auspiciis* [por nuestros propios medios, nuestros propios auspicios, a costa nuestra].¹⁰ El autor es un propietario en tanto que es poseedor privado de cualquiera pequeña migaja que le pertenezca, aunque, en otro sentido, encuéntrase tan lejos de tener esclavos a su servicio, como lo está él mismo de ser uno. Su esperanza radica en que el destino favorezca nuevamente esta pequeña empresa, y, sobre todo, que ahuyente las eventualidades tragicómicas que algunos profetizan con profunda seriedad, o, de lo contrario, algún bribón en son de broma hará que la época presente crea que ha llegado a ser algo, y luego huya, dejando al autor atorado con ella justo como aquel joven aldeano que habían dejado en prenda.¹¹

J. C.

QUIZÁ RECUERDES, QUERIDO LECTOR, un cierto comentario al final de *Migajas filosóficas* (p. 162),¹² algo que podría asemejarse a la promesa de una secuela. Considerado como promesa, el comentario (“si es que alguna vez escribo una segunda parte”) fue lanzado de una forma tan casual como fuera posible, estando muy lejos de ser un solemne juramento. Por tanto, no me siento ligado a tal promesa, incluso cuando desde el comienzo mismo fue mi intención el cumplirla, y los prerequisites para realizarla tenía los ya a la mano al tiempo que la promesa fue emitida. En consecuencia, la promesa bien pudo haber sido hecha con gran formalidad, *in optima forma* [de la mejor manera], aunque habría resultado inconsistente publicar un panfleto estructurado de tal modo que no fuera capaz, ni tampoco pretender el causar sensación, y luego pronunciar en éste una formal promesa que por lo menos habría de causar sensación, y cierto es que habría causado una gran sensación. Sabéis muy bien que estas cosas ocurren. Un autor publica un libro de tamaño considerable; escasamente ha transcurrido una semana desde que vio la luz pública cuando, por azar, el autor encuéntrase involucrado en una conversación con un lector que, rebosante de añoranza, le inquiera amable y cortésmente si es que ha de escribir un nuevo libro pronto. El autor está encantado por tener un lector que tan rápidamente puede dar lectura a un libro de considerable tamaño y, a pesar del esfuerzo, conservar un profundo deseo. ¡Ay! ¡Pobre y engañado autor! En el transcurso de la charla, el amable e interesado lector del libro, que tan ardientemente espera uno

nuevo, admite, sí, admite ni siquiera haber leído el primero y que lo más seguro es que nunca tenga el tiempo para hacerlo, pero que en cierta reunión social a la que hubo asistido, escuchó la mención de un nuevo libro escrito por el mismo autor, y asegurarse de ello fue de extraordinaria importancia para él.

Un autor publica un libro y piensa lo siguiente: “Ahora tendré respiro por un mes antes de que los muy estimados críticos lo hayan leído”. ¿Qué sucede? Tres días más tarde aparece un aviso, un comentario apresuradamente redactado que termina con la promesa de una reseña. El comentario provoca una gran sensación. Poco a poco, el libro es relegado al olvido; la reseña nunca aparece. Luego de dos años, se hace mención del libro en alguna reunión, y una persona bien informada, a fin de refrescarle la memoria a los olvidadizos, dice: Ése, por supuesto, fue el libro que reseñó F. F. Así, una promesa satisface las demandas de los tiempos. En primer lugar, causa gran sensación y, dos años más tarde, el que hizo la promesa aún disfruta del honor de haberla cumplido. Una promesa es interesante, pero si el que promete hubiese de cumplirla, lo haría sólo en detrimento suyo, pues cumplir una promesa no es interesante.

En lo que se refiere a mi promesa, el tono casual del que venía revestida no fue en lo absoluto accidental, ya que dicha promesa, en lo esencial, no era una promesa, como quiera que ésta ya había sido cumplida en el panfleto mismo. Si una cuestión se divide en una parte sencilla y otra más complicada, el autor que promete debe comenzar con la parte sencilla y prometer como secuela la más complicada. Dicha promesa es de seriedad y, en todos los aspectos, digna de aceptación. Sin embargo, sería muy frívolo de su parte el completar la parte más complicada y luego prometer una secuela, especialmente el tipo de secuela que cualquier lector atento de la primera parte, suponiendo que éste posea la educación adecuada, podría fácilmente escribir por sí mismo, dado el caso que le considerase como una tarea digna del esfuerzo.

Lo mismo ocurre con mis *Migajas filosóficas*: como ya se ha dicho, la secuela tenía únicamente la meta de presentar la cuestión al modo histórico. La cuestión misma era la dificultad, esto es, si acaso hubiera una dificultad en absoluto en la totalidad de la cuestión; revestirla al modo histórico es cosa bastante fácil. Sin la pretensión de ofender a nadie, soy de la opinión de que no cualquier joven graduado

de teología hubiera sido capaz de presentar la cuestión con el mismo ritmo dialéctico del panfleto. También opino que no cualquier joven graduado de teología, tras haberle dado lectura al panfleto, podría ignorarle, y luego con sus propios medios presentar la cuestión con la misma claridad dialéctica con la que es elucidada en el panfleto. En lo que se refiere a la secuela, sigo convencido, aunque sin saber si es que esta convicción podría halagar a alguien, que cualquier joven graduado de teología podría escribirla —en el entendido de que éste sea capaz de imitar los intrépidos movimientos y posiciones dialécticos.

Ésta era la naturaleza de la promesa con relación a la secuela. Luego entonces, resulta bastante congruente el que sea cumplida en un *postscriptum*, y el autor difícilmente podrá ser acusado de ser partícipe de la práctica de mencionar aquello más importante en un *postscriptum*, si acaso la cuestión tiene alguna importancia en absoluto. En esencia, no hay una secuela. En otro sentido, la secuela se haría interminable en proporción a la sabiduría y erudición de aquel que ha revestido la cuestión al modo histórico. Gran honra para la erudición y el conocimiento; alabado sea aquél que domine la materia con la certeza del conocimiento y la confiabilidad de la observación personal. Con todo, lo dialéctico es la fuerza vital de la cuestión. Si la cuestión no es dialécticamente clara, o, por otra parte, son invertidos gran esfuerzo y extraordinaria erudición en minucias, entonces la cuestión tórnase más y más complicada para la persona dialécticamente interesada.

Resulta innegable que en términos de minuciosa erudición, perspicacia crítica y destreza para la organización, muchos libros excelentes que abordan la cuestión han sido escritos por hombres por los que el presente autor siente profunda veneración, y por cuya guía durante sus años estudiantiles experimentó el deseo de poder entenderles con mayor pericia de la que era poseedor, hasta que, en medio de sentimientos encontrados de admiración por los expertos y abatimiento por su angustia de abandono y sospecha, creyó darse cuenta que, a pesar de tan excelentes tentativas, no se avanzaba en la cuestión sino que ésta era suprimida. Por tanto, si una transparente deliberación dialéctica muestra que *no hay aproximaciones*, que por este camino el *querer cuantificarse dentro de la fe* no es más que un malentendido, un *engaño*, que el deseo de ocuparse con esas deliberaciones representa una *tentación* para el *creyente*, una tentación a

la que, manteniéndose dentro de la pasión de la fe, debe oponérsele con todas sus fuerzas, con el fin de que no logre (presta atención, cediendo a una tentación, y, en consecuencia, por medio de la más terrible calamidad) transformar la fe en algo más, en un tipo más de certeza, para que no logre sustituirla por probabilidades y garantías, las cuales fueron específicamente rechazadas cuando él, desde el comienzo mismo, realizó el salto cualitativo de no creyente a creyente; si este es el caso, entonces cualquiera que no siendo del todo ajeno a la erudición academicista ni carente de disposición para aprender, haya comprendido esto, tendrá también que haber experimentado la difícil situación en que, prostrado de admiración, aprendió a considerar duramente su propia insignificancia en contraste con aquellos hombres distinguidos por su erudición, perspicacia y merecido renombre, de suerte que, buscando la falla en sí mismo, volviase una y otra vez a ellos, para luego, con abatimiento, admitir que era él quien estaba en lo correcto. La intrepidez dialéctica no se adquiere fácilmente, y el sentimiento de desolación (aun cuando uno crea estar en lo correcto), y la pérdida gradual de la admiración por los maestros confiables es su *discrimen* [marca distintiva].

Lo que se escribe a modo de introducción se relaciona con lo dialéctico de un modo comparable al de la relación de un orador con un pensador dialéctico. El orador pide licencia para hablar y explayarse en coherente discurso; cierto es que el otro quiere lo mismo, porque espera aprender de él. No obstante, el orador es portador de dones poco ordinarios, se encuentra bien familiarizado con las pasiones humanas, tiene el poder de una imaginación descriptiva, y el terror a su disposición para cuando llegue el momento decisivo. Entonces habla y se deja llevar, y el oyente se sumerge en el discurso. La admiración por el distinguido orador le provoca rendirse con femenino abandono; siente latir su corazón; su alma entera está conmovida. Ahora el orador con su porte de seriedad y terror ordena a toda objeción permanecer en silencio. Presenta su caso ante el trono del Omnisciente, y pregunta si hay alguien que se atreva a negar frente a Dios y con toda honestidad aquello que sólo un ignorante sumido en la más lamentable perplejidad se atrevería a negar. Con gesto amable, exhorta a todos para que no cedan ante tales dudas, ya que resultaría terrible caer en la tentación de hacerlo. Reconforta al atribulado, y le protege del pánico así como

lo haría una madre con su hijo, el cual se tranquiliza con sus afectuosas caricias, de modo que el pobre pensador dialéctico se retira a casa decepcionado. Sabe muy bien que la cuestión no fue siquiera presentada mucho menos resuelta, pero aún no posee la fuerza para salir victorioso frente al poder de la elocuencia. Con el amor infeliz de la admiración, él comprende ahora que debe haber también una prodigiosa legitimidad en la elocuencia.

Cuando finalmente el pensador dialéctico se sacude del dominio del orador, aparece entonces el creador de sistemas y declara con el énfasis propio del pensamiento especulativo: "No es sino hasta el final de los tiempos que todo será comprensible". Aquí se trata de perseverar por largo tiempo antes de que pueda surgir ninguna cuestión o se formule duda dialéctica alguna. El pensador dialéctico queda atónito cuando escucha al mismo creador de sistemas decir que el sistema todavía no está acabado. "¡Oh sí!, al final de los tiempos todo será comprensible, pero el final aún no llega". Con todo, el pensador dialéctico todavía no adquiere intrepidez dialéctica, pues, de lo contrario, esta misma intrepidez le enseñaría a sonreír irónicamente frente a una proposición sostenida por un bribón que tan groseramente se atrinchera en medio de subterfugios, pues en verdad resulta ridículo el tratarlo todo como ya concluido, y luego decir al final que es la conclusión lo que falta. En otras palabras, si la conclusión falta al final, falta asimismo al comienzo. Por tanto, eso debió ser aclarado al comienzo. Pero si al comienzo falta la conclusión, esto significa que no hay sistema en absoluto. Ciertamente es que una casa puede darse por terminada aun cuando le falte la campanilla de la entrada, pero tratándose de una construcción académica, la carencia de conclusión posee el poder retroactivo de hacer del comienzo algo hipotético y dudoso, es decir, algo no sistemático.

Y así sucede con la intrepidez dialéctica. Sin embargo, nuestro pensador dialéctico aún no la ha conseguido. En consecuencia, con juvenil decoro se abstiene de formular conclusión alguna respecto a la falta de conclusión y, lleno de esperanzas, comienza su trabajo. Entrégase a la lectura y queda fascinado. La admiración lo mantiene cautivo; se rinde a un poder superior. Él lee y lee y comprende algo pero, sobre todo, él pone su esperanza en la clarificante reflexión en torno a la conclusión absoluta. Termina el libro, mas no ha encontrado

el tratamiento de la cuestión. No obstante, el joven pensador dialéctico pone por completo su extraordinaria confianza pueril en manos del escritor de renombre; es en verdad como una doncella que abraza tan sólo un deseo –el de ser amada por ese alguien especial–, y de igual forma él quisiera una sola cosa –convertirse en pensador especulativo. ¡Ay! El renombrado escritor tiene en su poder la resolución de su destino, porque el joven, si él fallase en entenderlo, se sentiría rechazado, y su solo y único deseo zozobraría.

Por ello mismo, aún no posee el arrojo como para confiarse a nadie ni para iniciar a nadie en su infortunio que consiste en no ser capaz de comprender al escritor de renombre. Así que toma la resolución de comenzar de cero. Vierte a su lengua materna todos los pasajes importantes, queriendo con ello asegurarse que los ha comprendido y evitar el riesgo de haber omitido algo, tal vez un pasaje tocante a la cuestión (pues simplemente no llega a comprender que ésta no se halla en ninguna parte). Muchos de estos pasajes los aprende de memoria; dibuja en su mente el tren del pensamiento, y lo lleva adonde quiera que va, ocupándose con él en todo momento. Borra sus notas anteriores y toma unas nuevas. ¡Qué no hará una persona por cumplir su único deseo! Y termina el libro por segunda vez, mas no hay la menor seña de la cuestión. Entonces adquiere una copia nueva del mismo libro a fin de no verse perturbado por recuerdos desalentadores, y se retira a un lejano país, creyendo con esto ser capaz de comenzar de nuevo con redobladas energías. ¿Qué ocurre entonces? Persiste por esta vía, hasta que finalmente adquiere la intrepidez dialéctica. ¿Y luego qué? Luego aprende a darle al César lo que es del César¹³ –su admiración por el escritor de renombre–, pero asimismo aprende a retener la cuestión aun a despecho de las celebridades.

La iniciación en lo académico es motivo de distracción debido a su propia erudición, y parece como si la cuestión hubiese sido formulada en el mismo instante en que la investigación erudita ha tocado su punto más alto, es decir, como si el esforzado camino de la crítica y el aprendizaje hacia la perfección fuese equivalente al esforzado camino que conduce a la cuestión. Las referencias retóricas son motivo de distracción porque intimidan al pensador dialéctico. El proceso sistemático lo promete todo aunque no cumple nada. En ninguna de estas tres vías se habla de la cuestión, pero menos todavía en el proceso

sistemático. El sistema presupone a la fe como algo dado¹⁴ (¡un sistema que no tiene presupuestos!). Acto seguido, presupone que la fe debiera mostrar interés por comprenderse a sí misma de un modo que no es el de la permanencia en la pasión de la fe, lo cual es un presupuesto (¡un presupuesto para un sistema que no tiene presupuestos!), y un presupuesto altamente ofensivo para la fe, un presupuesto que muestra justamente que la fe nunca ha sido lo dado. El presupuesto del sistema –es decir, que la fe es lo dado– se difumina en un ensueño, donde el sistema se ha hecho la ilusión de que en realidad conoce aquello que es la fe.

La cuestión planteada por el panfleto, si bien éste no presume de haberla resuelto pues su único deseo era el de presentarla, es como sigue: *¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?* (véase la página del título). En el panfleto mismo (p. 162) encontramos el siguiente pasaje: “En efecto, como se sabe, el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarlo de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su felicidad en la relación con algo histórico”. Por tanto, al modo histórico, la cuestión trata acerca del cristianismo. En consonancia, la cuestión atañe al cristianismo. Si bajo la forma de un tratado abordásemos la cuestión, ésta podría ser formulada menos problemáticamente con los siguientes recursos: las presuposiciones apologéticas de la fe, las transiciones aproximativas, las overturas a la fe, la decisión de fe en términos cuantitativos. De lo que entonces estaríamos hablando sería de aquellas numerosas consideraciones que son actualmente discutidas, o que ya han sido planteadas por teólogos en otras disciplinas introductorias, como la dogmática y la apologética.

Sin embargo, a fin de eludir esta clase de confusiones, debemos tener muy en cuenta que la cuestión no versa en torno a la verdad del cristianismo, sino sobre la relación del individuo con el cristianismo, y, en consecuencia, nada tiene que ver con el impaciente e indiferente deseo que el individuo sistemático alberga por darle acomodo a las distintas verdades del cristianismo en párrafos, en tanto que más bien tiene que ver con la preocupación del individuo infinitamente

interesado respecto de su propia relación con esta doctrina. Lo diré con palabras más simples (recurriendo a mi propia persona en una construcción imaginaria):¹⁵ “Yo, Johannes Climacus, nacido y criado en esta ciudad, contando ahora los treinta años, y siendo un ser humano como cualquier otro, reconozco que el bien más grandioso, denominado felicidad eterna, me espera, así como también le espera a cualquier criada o cualquier profesor. He sabido que el cristianismo es un requerimiento para obtener este bien. Ahora me pregunto cómo es posible entablar relación con esta doctrina”. “¡Qué audacia inaudita!”, le escucho exclamar a un pensador, “¡qué horrenda vanidad! ¡Creerse uno de tanta importancia! ¡Y hacerlo en este siglo diecinueve en que lo especulativo se ha vuelto tan primordial, en este siglo tan teocéntrico y tan consternado por lo histórico!”. Esto me provoca temblor; si no me hubiese endurecido a prueba de tan variados terrores, muy seguramente huiría con la cola entre las patas. No obstante, respecto de lo anterior, me hallo libre de toda culpa, porque no soy yo el que por cuenta propia se ha revestido de tanta audacia, sino que es el cristianismo el que me ha impulsado a ello. Éste le adjudica a mi insignificante ser, así como a cualquier otro, una importancia enteramente distinta, pues quiere para mí la felicidad eterna, si acaso tengo la suficiente suerte como para entablar relación con él.

Es decir, sin que tenga plena comprensión del cristianismo –pues yo solamente planteo la cuestión–, al menos he comprendido que éste desea la felicidad eterna del individuo singular, y es en el individuo singular que presupone el interés infinito por su propia felicidad como una *conditio sine qua non* [condición necesaria], un interés con el que odiar a padre y madre,¹⁶ y que, por estas mismas razones, desacredita sistemas e investigaciones históricas.

Pese a ser un extranjero, al menos he llegado a comprender que la única e imperdonable alta traición en contra del cristianismo, es que el individuo singular dé por supuesta su relación con él. Sin que obste cuán inocente pueda esto parecer, el cristianismo lo considera específicamente como una afrenta. Por estos motivos, debo rehusar con todo respeto la ayuda de los profesores asistentes teocéntricos y demás subordinados para, de ese modo, introducirme en el cristianismo. Así que prefiero quedarme donde estoy, con mi interés infinito, con la cuestión, con la posibilidad. Dicho de otra forma, no es cosa

imposible que el individuo infinitamente interesado por su propia felicidad eterna, llegue a ser eternamente feliz algún día; aunque, por otra parte, es a todas luces imposible que el sujeto que ha perdido esta sensibilidad (y esta sensibilidad difícilmente puede ser otra cosa que una preocupación *infinita*) sea alguna vez eternamente feliz. Efectivamente, una vez perdida, es tal vez imposible recuperarla. Las cinco vírgenes que eran necias,¹⁷ ciertamente habían perdido la infinita pasión de la esperanza.¹⁸ Y las lámparas se apagaron. Entonces se oyó la noticia de que el novio estaba a punto de llegar. Ellas corrieron a donde el vendedor y compraron aceite nuevo, pretendiendo con esto poder empezar todo de nuevo, y dejar que todo quedase olvidado. Y, por supuesto, todo quedó olvidado. Encontraron la puerta cerrada y se quedaron fuera, y, cuando llamaron, el novio les dijo: "No las conozco". Esto no era sólo una broma por parte del novio, sino que representaba una verdad, ya que, en sentido espiritual, se habían vuelto irreconocibles por haber perdido la pasión infinita.

VII 8

Luego, la cuestión objetiva trata acerca de la verdad del cristianismo. La cuestión subjetiva es acerca de la relación del individuo con el cristianismo. En palabras simples: ¿Cómo podría yo, Johannes Climacus, tomar parte de la felicidad que el cristianismo promete? La cuestión me concierne a mí solo, en parte debido a que a todo mundo debería preocuparle esto del mismo modo, y en parte debido a que todos los demás consideran a la fe como algo ya dado, como una bagatela de no mucho valor, o, si algún valor tiene, lo tendría únicamente después de que algunas cuantas demostraciones hayan sido formuladas. De suerte que el planteamiento de la cuestión no muestra una cierta inmodestia por mi parte, sino simplemente un tipo de locura.

Con el objeto de clarificar mi cuestión en la medida de lo posible, en primer lugar he de plantear la cuestión objetiva y el modo en que es abordada. Por tanto, lo histórico recibirá aquello que le es debido. En seguida presentaré la cuestión subjetiva. La verdad es que esto va mucho más allá que la prometida secuela de una observación al modo histórico, ya que este punto de vista se consigue sin más dificultad que la de pronunciar la palabra "cristianismo". La primera parte es la que corresponde a la secuela prometida; la segunda parte es una renovada tentativa que sigue la misma vena del panfleto, una nueva aproximación a la cuestión de las *Migajas*.

PRIMERA PARTE

LA CUESTIÓN OBJETIVA TOCANTE
A LA VERDAD DEL CRISTIANISMO



EL CRISTIANISMO, DESDE UN PUNTO de vista objetivo, es una *res in facto posita* [algo dado] cuya verdad se indaga de un modo puramente objetivo, pues el modesto sujeto es demasiado objetivo como para interponerse en el camino, o bien, *ohne weiter res* [ya sin más], incluirse como uno que posee la fe de hecho. Por tanto, según una óptica objetiva, la verdad puede significar: (1) La verdad histórica, o (2) la verdad filosófica. Entendiéndola como verdad histórica, ésta debe ser establecida a partir de una consideración crítica de los varios reportes, etc., en breve, de igual forma en que una verdad histórica es comúnmente establecida. En el caso de la verdad filosófica, la investigación atiende a la relación de la doctrina –que es dada y verificada históricamente– con la verdad eterna.

VII 11

En consecuencia, el sujeto investigador, especulativo y conocedor formula sus preguntas en torno a la verdad, mas no a la verdad subjetiva, que es la verdad de la apropiación. En concordancia con esto, el sujeto investigador está cabalmente interesado pero no infinita, personal ni apasionadamente interesado en su relación con esta verdad en lo que concierne a su propia felicidad eterna. ¡Lejos del sujeto objetivo el ser tan inmodesto y vano!

Ahora bien, el sujeto investigador debe encontrarse en una de estas dos situaciones: o bien está convencido –por fe– de la verdad del cristianismo y de su propia relación con éste, en cuyo caso todo lo demás no podría interesarle infinitamente, porque el interés infinito por el cristianismo es precisamente la fe, y cualquier otro interés po-

VII 12

dría fácilmente convertirse en una tentación; o bien, su relación no es de fe, sino que, plantándose objetivamente, establece una relación de observación y, como tal, no guarda un interés infinito por resolver la cuestión.

Lo anterior es únicamente con motivo de hacer notar por adelantado aquello que será expuesto en la segunda parte –a saber, que es por este camino que la cuestión nunca emerge de manera decisiva, o mejor dicho, que no llega a ser en absoluto, en tanto que la cuestión radica específicamente en la decisión. Dejemos que el investigador científico labore con fervor incansable, permitamos incluso que aminore sus días poniéndose entusiastamente al servicio de la ciencia y la erudición; concedámosle al pensador especulativo el que no escatime tiempo ni esfuerzo –con todo, ellos no están interesados de forma infinita, personal y apasionada. Por el contrario, no desean estarlo. Sus observaciones serán de talante objetivo y desinteresado. Respecto de la relación del sujeto con la verdad conocida, se supone que, de acceder a la verdad objetiva, la apropiación será cosa fácil; ésta se incluye automáticamente como parte de la transacción, y, *am Ende* [al final], lo individual carece de relevancia. Es justamente éste el fundamento de la calma grandilocuente del erudito y de la cómica desconsideración de sus seguidores.

§ EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO

SI EL CRISTIANISMO es considerado como un documento histórico, lo importante será el hacernos de un reporte enteramente confiable que nos diga en qué consiste realmente la doctrina cristiana. Si el sujeto investigador estuviese infinitamente interesado por su relación con esta verdad, a estas alturas ya habría desesperado, porque nada es más simple que percatarse que, tratándose de lo histórico, la mayor certeza es sólo una *aproximación*, y que una aproximación es demasiado poco como para construir su felicidad a partir de ella, y tan lejos encuéntrase de ser una felicidad eterna, que ningún fruto podría recogerse de ello. Sin embargo, debido a que el interés del sujeto investigador es de carácter meramente histórico (aun cuando en su papel de creyente se interese infinitamente en la verdad del cristianismo, razón por la cual su investigación podría involucrarle en varias contradicciones; o aun cuando prefiera dejar lo religioso aparte –aunque no por ello resuelva tomar la apasionada decisión de ser un no creyente– éste se entrega a la tarea de realizar gigantescos estudios, e incluso llegado a la vejez, continúa haciendo nuevas contribuciones. Dos semanas antes de su muerte, para ser exactos, se encuentra ocupado en una nueva publicación que arrojará luz sobre todo un segmento de la discusión. Tal disposición objetiva es una suerte de epigrama (a menos que su contrario sea un epigrama sobre lo objetivo) que se mofa de la inquietud del propio sujeto infinitamente interesado, quien debe ciertamente tener una respuesta para dicha cuestión, esa que concierne a la decisión acerca de su felicidad eterna, y quien, de cualquier forma,

no se atrevería por ningún precio a renunciar a su interés infinito sino hasta el momento póstumo.

Cuando la verdad del cristianismo es abordada históricamente, o se pregunta uno por la esencia de la verdad cristiana, inmediatamente salta a la vista que la Sagrada Escritura es un documento crucial. Por ende, el punto de vista histórico se enfoca primero en la Biblia.

§ 1. La Sagrada Escritura

Aquí lo relevante para la investigación académica es asegurarse uno mismo la mayor confiabilidad posible; para mí, en cambio, no es un asunto de exhibir sabiduría o de mostrar que carezco de ella. Para mi deliberación, resulta de mayor importancia el tener en mente que, poseyendo incluso gran erudición y perseverancia, y aun cuando las cabezas de todos los críticos descansaran en un solo cuello,¹⁹ no se llegaría nunca más que a una aproximación, y entender también que existe una desproporción esencial entre eso y un personal e infinito interés en la propia felicidad eterna.*

VII 14

Si consideramos a la Escritura como el bastión inquebrantable que ha de establecer aquello que es cristiano y aquello que no lo es, el factor más importante será el de asegurar la Escritura atendiendo a un método histórico y crítico.**

* Al enfatizar dicha contradicción, el panfleto *Migajas filosóficas* presentaba la cuestión y hacía hincapié en su importancia: El cristianismo es un fenómeno histórico (respecto del cual el más alto conocimiento es sólo una aproximación, y la más genial de las deliberaciones históricas equivale únicamente a un magistral "por así decir"), y, con todo, *qua* histórico, y justamente en razón de lo histórico, adquiere una significación decisiva para la felicidad eterna de la persona. Síguese de lo anterior que el único y humilde logro del panfleto fue el de haber presentado la cuestión, y el de haber hecho a un lado toda esta línea de explicaciones tan especulativas y por lo demás estúpidas, las cuales, muy ciertamente, ponen de manifiesto que su expositor nada sabe de la cuestión.

** Sin embargo, lo dialéctico no debe ser excluido. Tal vez ocurra que alguna generación, quizá dos, vayan por ahí presumiendo de haber encontrado el parte aguas que habrá de poner fin al mundo y a la dialéctica. Será cosa del todo inútil. De este modo, fue por largo tiempo que se estimó posible el separar la dialéctica de la fe, argumentando que la convicción de esta última se sostenía en virtud de la autoridad. Luego, si alguien quisiera cuestionar al creyente, es decir, si hubiera de cuestionarle dialécticamente, éste, con *unbefangen* [desenvuelta] franqueza, le daría un vuelco al asunto de esta manera:

De aquí que el carácter canónico de ciertos libros deberá tenerse las con su autenticidad e integridad, con la credibilidad de sus autores, y que sea puesta a consideración su garantía dogmática: la inspiración.* Cuando uno piensa en el trabajo que los ingleses invirtieron en su túnel,²⁰ en el enorme gasto de energía, y en cómo un pequeño accidente puede interrumpir todo el proyecto por tan largo tiempo, uno tiene una noción adecuada de lo que representa toda esta empresa crítica. ¡Cuánto tiempo y diligencia, cuántos conocimientos excepcionales y cuántas excelentes habilidades fueron requisadas, de generación en generación, con tal de ver esta maravilla terminada! Y, pese a todo, basta que una pequeña duda dialéctica sacuda repentinamente los fundamentos, para que todo el proyecto quede pospuesto por largo tiempo, para que se interrumpa el subterráneo camino al cristianismo que pretendían construir objetiva y científicamente, en lugar de permitir que la cuestión se nos mostrase así como es: subjetiva.

Ocasionalmente tenemos noticia de individuos de poca o mediana educación, o incluso de pomposos genios, que se mofan del trabajo crítico acerca de las obras clásicas. Menosprecian la escrupulosidad del erudito investigador en torno al más insignificante detalle, lo cual es precisamente lo que habla bien de él, esto es, el que, científicamente, no haya nada que le parezca insignificante. No, la erudición filológica es completamente legítima, y el presente autor siente un respeto de primera mano por aquello que la academia consagra. Por otro lado, la impresión que nos deja la erudición crítica acerca de la teología no

“Yo no soy capaz –ni tendría por qué serlo– de dar cuenta de la fe, pues mi confianza descansa en los otros, en la autoridad de los santos, etc”. Dicho argumento no es más que una ilusión, porque la dialéctica –invirtiendo los papeles– tan sólo le pregunta, es decir, le pregunta dialécticamente, lo que es esta autoridad y por qué lo estima ahora como autoridad. Por tanto, lo cuestiona dialécticamente no acerca de *la fe* que tiene en virtud de su confianza en otros, sino acerca de *la fe* que tiene en los otros.

* La desproporción entre la inspiración y la indagación crítica es semejante a aquella entre la felicidad eterna y las deliberaciones críticas, pues la inspiración es un objeto que le corresponde únicamente a la fe. ¿O es acaso que la gente se torna tan fervientemente crítica porque los libros fueron fruto de la inspiración? En consecuencia, el creyente que cree que los libros son inspirados, no sabe cuáles son los libros que él cree son inspirados. ¿O será, tal vez, que la inspiración se sigue como resultado de la crítica, de suerte que cuando ésta ha culminado su labor, demuestra con ello también que los libros son inspirados? En dicho caso, jamás podría aceptarse la inspiración, ya que el trabajo crítico es, a lo sumo, tan sólo una aproximación.

es siempre del todo inmaculada. Todos sus esfuerzos padecen de una cierta duplicidad consciente o inconsciente. Siempre da la apariencia como si, fruto de su criticismo, fuera a resultar algo concerniente a la fe. Tenemos aquí un punto delicado. Cuando, por ejemplo, un filólogo publica una obra de Cicerón, y lo hace con gran perspicacia, recurriendo al aparato crítico y rindiendo noble vasallaje a la grandeza del espíritu, cuando su ingenio y profundo conocimiento de lo antiguo –adquiridos con infatigable diligencia– vienen al auxilio de su curiosa sensibilidad y disuelven las dificultades, allanando el camino para el proceso de pensamiento en medio de la confusión de variadas lecturas, etc. –entonces uno puede abandonarse con toda seguridad a la admiración, pues cuando él haya puesto fin a su trabajo, nada menos podríamos esperar excepto la admirable hazaña de que, en virtud de su habilidad y competencia, un texto antiguo se ha vuelto disponible de la manera más confiable. Pero de ninguna forma se sigue de esto que deba yo construir mi felicidad eterna a partir de este libro, como quiera que, sin duda alguna, he de admitir que respecto de mi felicidad eterna, toda su extraordinaria perspicacia vale muy poco para mí; confieso, efectivamente, que mi admiración por él sería de desencanto, que no de celebración, si fuera el caso que llegase a ocurrírseme que dicho propósito guardaba él *in mente*. Pero es esto justamente lo que hace la erudición crítica en torno a la teología; cuando ha terminado –y hasta entonces nos mantiene *in suspenso*, si bien alberga este mismo prospecto en mente–, formula a modo de conclusión: ergo, podéis ahora construir vuestra felicidad eterna a partir de estos escritos.

Cualquiera que, siendo creyente, tenga por supuesto el hecho de la inspiración, tendrá por fuerza que considerar toda deliberación crítica –ya sea que hable a favor o en contra de aquélla– como algo sospechoso y como una tentación. O cualquiera que, careciendo de fe, se introduzca de lleno en las deliberaciones críticas, de seguro no guardará la pretensión de que a partir de ellas surja algo como la inspiración. ¿A quién, pues, podría realmente interesarle todo aquello?

VII 16 Mas la contradicción pasa desapercibida, porque el asunto es abordado de un modo puramente objetivo. En efecto, ni siquiera está ahí cuando el investigador mismo se olvida de aquello que guarda bajo la manga, hecha la salvedad de que, de vez en vez, recurre a ella líricamente a guisa de motivación personal para su trabajo, o bien

polemiza líricamente con el auxilio de la elocuencia. Imaginemos a un individuo; veámoslo revestido de un infinito interés personal y apasionado, y con la intención de vincular su felicidad eterna con esta conclusión, la tan esperada conclusión: fácilmente se dará cuenta que no hay dicha conclusión y que la espera es baldía, y que la contradicción lo arrastrará a la desesperación. El solo rechazo de Lutero de la epístola de Santiago²¹ es algo que bastaría para hacerle desesperar. Con relación a su felicidad eterna y a su infinito interés personal y apasionado (esto último tan sólo puede ser respecto de lo primero), incluso una iota es de importancia, de infinita importancia; o bien, a la inversa: la desesperación causada por la contradicción le enseñaría justamente que sería vano insistir por ese camino.

Y, con todo, es de esta forma que las cosas han proseguido. Una generación tras otra han fenecido; nuevas dificultades han aparecido, y, cuando éstas son resueltas, surgen otras nuevas. Como si se tratase del legado de una generación a otra, el ensueño insiste en que el método es el correcto, pero que los eruditos investigadores todavía no han corrido con suerte, etc. Todos parecen estar conformes con esto; se han vuelto más y más objetivos. El infinito interés personal y apasionado del sujeto (mismo interés que representa la posibilidad de la fe y luego la fe misma, la imagen de la felicidad eterna y luego la felicidad eterna misma), se ve disminuido cada vez más porque la decisión es pospuesta, y dicha prórroga es consecuencia directa de las conclusiones del erudito investigador. En otras palabras, la cuestión no se presenta en absoluto. Uno se ha vuelto demasiado objetivo como para tener una felicidad eterna pues, precisamente, a tal felicidad le es inherente el interés infinito, personal y apasionado al que hemos renunciado a fin de hacernos objetivos, y respecto de lo cual hemos permitido ser escamoteados por la objetividad. Con ayuda del clero, el que ocasionalmente da señas de cierta erudición, la congregación aprende sobre esto. Por consiguiente, la comunión de creyentes se convierte en un título honorífico, pues con tan sólo observar al clero, la congregación tornase objetiva, y quiere luego sacar de ello un sensacional resultado, etc. Entonces un enemigo se abalanza en contra del cristianismo. Dialécticamente hablando, tiene a la mano el mismo instrumental que el investigador erudito y que la chapucera congregación. Toma por asalto un libro de la Biblia o un conjunto de ellos.

Instantáneamente el culto coro de emergencia se apresura a entrar en acción, etc., etc.

VII 17

Wessel dijo alguna vez que él procuraba mantenerse alejado de las violentas multitudes.²² De forma parecida, no es apropiado para un escritor de panfletos el llegar como un lamebotas a suplicar en nombre de algunas cuántas consideraciones dialécticas. Sería justo como un perro a la mitad de un juego de bolos. Igualmente, no es apropiado para un austero dialéctico involucrarse en una disputa académica en la que, pese a todo el talento y erudición *pro et contra*, éste, a la larga, no ha decidido dialécticamente cuál es el tema a discusión. Si se trata de una controversia puramente filológica, permitamos entonces que la erudición y el talento sean loados con admiración –como merecen serlo–, aunque esto nada tenga que ver con la fe. Si los contendientes guardan algún recurso bajo la manga, que lo revelen, a fin de que podamos todos discurrir con ecuanimidad dialéctica. Quienquiera que tome en sus manos la tarea de defender la Biblia en interés de la fe, tendrá que saber cabalmente si es que toda su obra, de ser exitosa en concierto a las más altas expectativas, logrará algo en dicho aspecto, a fin de no dar con un atolladero en el paréntesis de su labor y, a causa de las dificultades academicistas, olvide el decisivo *claudatur* [cierre] dialéctico. Quienquiera que se ponga a la ofensiva deberá, de igual forma, haber reconocido si es que el ataque, de ser exitoso en la mayor medida posible, irá a lograr algo más que una conclusión filológica, o a lo mucho una victoria fundada en un *e concessis*,²³ en la cual, haced favor de notar, uno puede perderlo todo de otro modo, esto es, si acaso el acuerdo mutuo es ilusorio.

Con objeto de hacer justicia a lo dialéctico y quedar impertérritos, sólo consideremos pensamientos, reconociendo primero el uno, y luego el otro.

Concedo, entonces, que tratándose de la Biblia ha habido una demostración exitosa de cualquier cosa que algún estudiante de teología, en su momento más feliz, hubiera querido demostrar acerca de la Biblia. Son estos libros y no otros los que pertenecen al canon; éstos son auténticos y completos; sus respectivos autores son dignos de confianza –uno casi podría decir que es como si cada letra hubiera sido fruto de la inspiración²⁴ (más allá de esto no es posible afirmar nada, pues la inspiración es ciertamente un objeto de la fe, es algo cualitativamente

dialéctico, y no es posible adquirirla mediante la cuantificación). Aun más, no hay siquiera indicios de contradicción en los libros sagrados. Seamos prudentes en nuestra hipótesis. Si acaso una palabra sugiriera tal cosa, el paréntesis se abriría nuevamente, y la empresa crítica y filológica nos llevaría muy pronto al extravío. En suma, lo que aquí hace falta para facilitar y simplificar la cuestión es únicamente una prudente abstinencia, una renuncia a toda cláusula erudita e intermediaria que, en un par de movimientos, podría conducirnos a un paréntesis de cien años de duración. Quizá no sea algo fácil, pero así como una persona está en peligro camine donde camine, igualmente el desarrollo dialéctico está en peligro dondequiera que anda en peligro de caer dentro de un paréntesis. Lo mismo ocurre a gran y pequeña escala, y aquello que por lo regular aburre a un tercero que escucha un debate, es que incluso desde la segunda vuelta, el debate ya se ha introducido en un paréntesis, y con creciente intensidad se desvía cada vez más del verdadero tema en cuestión. Por motivo de esto, se recurre a un amague de espadachín para averiguar si el adversario al que uno se enfrenta es un dialéctico que gusta de pavonearse, o bien se trata de un alborotador parentético que, tan pronto como se habla de paréntesis, empieza a dar saltos de aquí para allá. ¡Cuántas vidas humanas transcurren en su totalidad de esta manera, de tal suerte que, desde temprana edad, se mueven incesantemente entre paréntesis!

Sin embargo, en este punto me aparto de tales observaciones morales que buscan el bien común, y por las cuales buscaba compensar mi incompetencia histórica y crítica. Así, pues, damos por supuesto todo a fin de estar en orden con las Sagradas Escrituras: ¿y luego qué? ¿Es que alguien que antes no creía se ha acercado un solo paso a la fe? No, ni uno solo. La fe no resulta de una directa deliberación académica, ni llega de forma directa; por el contrario, es por esta objetividad que se pierde el interés infinito, personal y apasionado, mismo que es la condición para la fe, el *ubique et nusquam* [en todas y en ninguna parte] en que la fe llega a la existencia.

¿Es que el creyente ganó algo respecto de la fuerza y la potencia de su fe? No, en lo más mínimo; en este prolijo conocimiento, en esta certeza que ronda y suplica a las puertas de la fe,²⁵ se llega a tan precaria situación que se requerirá un gran esfuerzo y mucho temor y temblor para no caer en la tentación de confundir conocimiento con fe. Con-

siderando que hasta ahora la fe encontraba en la incertidumbre a un útil pedagogo,²⁶ su peor enemiga sería la certeza. Es decir, si se hace a un lado la pasión, la fe deja de existir, y es un hecho que la certeza y la pasión no hacen migas. Ilustremos lo anterior con una analogía. Cualquiera que crea que hay un Dios y también una Providencia, la pasará mejor (para preservar la fe), un mejor tiempo para definitivamente ganar la fe (y no una ilusión) en un mundo imperfecto, donde la pasión se tiene bajo custodia, más que en un mundo absolutamente perfecto. En ese mundo, la fe es ciertamente inconcebible. De ahí que se nos enseñe que en la eternidad se anula la fe.²⁷

Cuán afortunado, pues, es que esta bienintencionada hipótesis, el más noble deseo de la crítica teológica, sea una imposibilidad, ya que incluso su logro más consumado seguiría siendo una aproximación. Y, en cambio, ¡cuán afortunado es que los académicos no deban cargar de ningún modo con la culpa! Aun si todos los ángeles se reunieran con este fin, no conseguirían más que una aproximación, pues en el conocimiento histórico una aproximación es la única certeza –aunque esto es demasiado poco para construir a partir de ella una felicidad eterna.

Participo mejor de lo contrario, que los enemigos han triunfado al demostrar lo que desean en relación a las Escrituras con una certeza que sobrepasa el más ferviente deseo de un enemigo acérrimo. ¿Qué ocurre entonces? ¿Habrá éste abolido por tanto, el cristianismo? En lo absoluto. ¿Le habrá hecho un perjuicio al creyente? En lo absoluto, ni siquiera en lo más mínimo. ¿Se habrá librado de su responsabilidad de no ser un creyente? De ninguna forma. Es decir, el que estos libros no correspondan a estos autores, el que no sean auténticos ni completos, ni tampoco fruto de la inspiración (lo cual no puede ser refutado, pues se trata de un objeto de fe), no significa que estos autores no hayan existido, y, por encima de todo, que Cristo no haya existido. Así las cosas, el creyente es igualmente libre para aceptarlos, igualmente libre, nótese bien, porque si él lo aceptó por virtud de una demostración, él estaría a punto de abandonar la fe. Si el asunto adopta este cariz, el creyente siempre cargará con algo de culpa, si acaso por voluntad propia le ha abierto las puertas a la incredulidad, y por querer demostrar por sí mismo le ha entregado la victoria a ésta desde un comienzo.

Aquí yace la dificultad, y vuelvo una vez más a la teología académica. ¿Por beneficio de quién es que se formula una demostración? No es la fe quien la pide, sino que, por el contrario, debe considerarla como enemiga. No obstante, cuando la fe comienza a avergonzarse de sí misma, y cual una jovencita enamorada, que no estando satisfecha con su amor, experimenta una secreta vergüenza a causa de su amado y, por tanto, siente la urgencia de que se demuestre que éste es alguien excepcional, es así cuando la fe comienza a perder pasión, ahí es, cuando la fe comienza a dejar de ser fe, y la demostración vuélvese necesaria a fin de gozar de la general estima de la incredulidad. ¡Ay! Sin mencionar lo que sobre este punto se ha perpetrado, por una confusión de categorías, en las estupideces retóricas de los oradores eclesiásticos. La fe tomada en vano (un moderno sustituto, “¿cómo van a creer ellos, que aceptan la gloria unos de otros?” Juan 5, 44) no ha de soportar –ni podría hacerlo, naturalmente– el martirio de la fe, y un discurso investido de auténtica fe es quizá, hoy en día, la clase de discurso menos frecuente en toda Europa. ¡El pensamiento especulativo ha llegado a comprenderlo todo, absolutamente todo! El orador eclesiástico guarda aún ciertas reservas; admite que todavía no ha llegado a comprenderlo todo; admite que se esfuerza para lograrlo (pobre hombre, ¡confunde las categorías!). “Si hay alguno que lo haya comprendido todo”, dice él, “entonces admito (¡ay! está avergonzado, y no se da cuenta que más bien debería ironizar a los otros) que yo no lo he comprendido, y que soy incapaz de demostrarlo todo, y nosotros, los más humildes (¡ay! coloca su humildad en el sitio equivocado) debemos contentarnos con la fe”. (Pobre de ti, pasión suprema, que eres mal comprendida: la fe, que tenéis que contentaros con tal defensora; ¡miserable predicador, que no conoces la cuestión! Pobre pensador mediocre Per Eriksen,²⁸ que no logra abrirse paso por el sendero de la erudición y la ciencia, pero que tiene fe en cambio, y es en verdad fe lo que tiene, aquella fe que convirtió pescadores en apóstoles, ¡aquella fe que, cuando uno la tiene, puede mover montañas!).²⁹

VII 20

Cuando el tema es tratado objetivamente, el sujeto no puede relacionarse apasionadamente con la decisión, mucho menos mostrar un interés apasionado e infinito. Mostrar un interés infinito por algo que, a lo mucho, llega sólo a ser una aproximación, es autocontradictorio y, por lo tanto, cómico. Si de todas formas hay pasión, nos topamos

con el fanatismo. Cada iota es de infinito valor para la pasión infinitamente interesada.* El yerro no se encuentra en la pasión infinitamente interesada, sino en que su objeto se ha convertido en un objeto de aproximación.

VII 21

Con todo, el punto de vista objetivo persiste de generación en generación, justo porque los individuos (los observadores) se han vuelto cada vez más objetivos y han perdido el interés apasionado e infinito. En la suposición de que siguiéramos demostrando y buscando demostraciones para la verdad del cristianismo, eventualmente sucedería algo notable, y es que, cuando al fin hayamos logrado una demostración que pruebe su verdad, ésta habrá dejado de existir como algo presente; a tal punto se habrá convertido en un fenómeno histórico que será ya una cosa del pasado cuya verdad, o, mejor dicho, cuya verdad histórica, será ahora confiable. De este modo se cumplirá la angustiada profecía de Lucas 18:8: "Mas cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?"

Mientras más objetivo sea el observador, menos podrá cimentar la felicidad eterna, esto es, su felicidad eterna, sobre su observación, porque la felicidad eterna concierne tan sólo a la subjetividad interesada infinita y apasionadamente. El observador (ya sea un erudito investigador o un aficionado de la congregación), entendiéndose ahora objetivamente, y llegado al ocaso de su vida, dirá a modo de despedida: "Cuando era joven, tal y tal libro estaban en duda. Su autenticidad ha sido ahora comprobada, pero, en cambio, nuevas dudas han surgido en los últimos tiempos acerca de libros que antes nadie cuestionaba. Pero estoy seguro que llegará algún sabio, etc."

Con celebrado heroísmo, el humilde sujeto objetivo se mantiene distante; está él a nuestro servicio, y muy dispuesto a aceptar la verdad tan pronto como ésta sea obtenida. Sin embargo, la meta a la cual aspira encuéntrase muy lejos (y esto de forma innegable, pues una aproximación puede persistir tanto como le plazca); y, mientras la hierba crece,³⁰ el observador muere, y lo hace tranquilamente, pues

* De ello se sigue que el punto de vista objetivo es también reducido *in absurdum*, y lo subjetivo ha de suponerse. Si preguntásemos por qué la más insignificante iota es de infinita importancia, la respuesta tendría que ser la siguiente: porque el sujeto está infinitamente interesado. Luego entonces, el interés infinito del sujeto es la medida.

era objetivo. ¡Ah, objetividad! ¡No sois admirada en balde, pues en verdad lo podéis todo! ¡Ni aun siquiera el más firme creyente puede estar tan seguro de su felicidad eterna, y, sobre todo, tan seguro de no perderla, así como está seguro el sujeto objetivo! Parece entonces que esta objetividad y su modestia están fuera de lugar y que son anticristianas. Por tanto, sería ciertamente muy dudoso el querer penetrar en la verdad del cristianismo de esta forma. El cristianismo es espíritu; el espíritu es interioridad; la interioridad es subjetividad; la subjetividad es esencialmente pasión y, en su más alto nivel, es una pasión infinita y personalmente interesada por su propia felicidad eterna.

Tan pronto como la subjetividad se elimina, y de ésta se separa la pasión, y de la pasión se separa el interés infinito, ya no es posible ninguna decisión, ni en esta cuestión ni tampoco en ninguna otra. Toda decisión, toda decisión esencial, encuentra su fundamento en la subjetividad. Un observador (y tal es un sujeto objetivo) jamás experimenta la urgencia de tomar una decisión, ni tampoco puede verla. Esto es el *falsum* [falsedad] de la objetividad y el verdadero significado de la mediación³¹ en cuanto estadio pasajero de un proceso continuo, en el cual nada se cumple ni tampoco nada se resuelve infinitamente, pues el movimiento vuelve una y otra vez a sí mismo, siendo éste ya de por sí una quimera, y porque el pensamiento especulativo adquiere su sabiduría únicamente en un momento posterior.* Según una com-

VII 22

* También así es como debemos comprender el escepticismo –tan celebrado por su carácter positivo– de la filosofía hegeliana. De acuerdo con Hegel, la verdad consiste en el continuo proceso histórico-universal. Cada generación, esto es, cada etapa del proceso, encuéntrase legitimada y, con todo, es tan sólo un momento en la verdad. A poco de incurrir en un tanto de charlatanería, que nos es de utilidad al hacernos creer que la generación en que vivió el profesor Hegel, o aquella inmediatamente posterior, es el *imprimatur*, y asumiendo que esta generación es la última y que la historia mundial ha quedado atrás, nos vemos todos implicados en el escepticismo. La apasionada cuestión de la verdad ni siquiera aparece, pues, antes que nada, la filosofía ha engañado a los individuos para que se vuelvan objetivos. Así como la felicidad en el paganismo era un tanto engañosa, de igual modo es engañosa la verdad positiva de los hegelianos. No es sino hasta el final que uno averigua si fue feliz o no, y, de forma parecida, es tan sólo la generación posterior la que puede conocer la verdad de la generación que le hubo precedido. El gran secreto del sistema (pero guardemos esto *unter uns* [entre nosotros], justo como los hegelianos guardan entre ellos su secreto) se equipara al sofisma de Protágoras, “Todo es relativo”, con la excepción de que aquí es en el progreso continuo que todo es relativo. Pero nadie va a conformarse con eso, y si alguno ha escuchado la anécdota de Plutarco (en *Moralia*) acerca de Eudamidas Lacedemonio, ciertamente se

presión objetiva, por todas partes hay sobreabundancia de resultados, pero en ninguna parte hay un resultado decisivo. Lo anterior es bastante coherente, porque la decisión radica en la subjetividad, esencialmente en la pasión, y *maxime* [máximamente] en la infinita pasión interesada personalmente por la propia felicidad eterna.

dará cuenta. Cuando Eudamidas vio en la Academia que el anciano Jenócrates buscaba la verdad al lado de sus seguidores, preguntó: “¿Quién es el viejo?” Y habiéndole alguien respondido que se trataba de un sabio varón, de esos que van en pos de la virtud, Eudamidas exclamó: “¿Entonces cuándo va a poder utilizarla?” ¿Será probable, pues, que sea también a partir de este progreso continuo que ha surgido el malentendido de que hace falta ser un genio del pensamiento especulativo para librarse del hegelianismo? Lejos de ello; tan sólo se requiere de un poco de seso, de un contundente sentido para lo cómico, y de una pizca de ataraxia griega. Excluyendo a la lógica, aunque también lógicamente –por razón de cierta equivocidad de la que Hegel no ha podido librarse–, Hegel y el hegelianismo son una incursión en lo cómico. A estas alturas, el último Hegel muy seguramente habrá encontrado un maestro en el difunto Sócrates, y éste sin duda habrá encontrado un motivo de risa, es decir, en caso de que Hegel haya permanecido inmutable. Sí, aquí Sócrates habrá encontrado a uno con quien vale la pena conversar, y, mejor aún, a uno a quien vale la pena cuestionar socráticamente (algo que Sócrates intentó hacer con todos los muertos) si es que sabe algo o no sabe nada. Si Hegel comenzara a declamar sus párrafos y a prometer que al final todo será comprensible, y Sócrates se impresionara con eso, éste habría sufrido un cambio considerable. Tal vez tenga en esta nota un sitio adecuado para que saque a colación una cierta queja mía. En el libro *Paul Møllers Levnet [La vida de Paul Møller]* hay una sola referencia que arroja luz sobre el modo en que éste, en sus últimos años, consideraba a Hegel. Con esta disposición, el muy distinguido editor probablemente se tomó la licencia para dejarse llevar por la parcialidad y el respeto por el difunto, se dejó llevar por un recelo incómodo acerca de aquello que cierta gente podría decir, por aquello que el público especulativo, por no decir hegeliano, podría opinar. No obstante, justo cuando el editor pensaba que procediendo de tal manera le hacía beneficio al difunto, lo más probable es que haya perjudicado su imagen. Bastante más notable que ciertos aforismos incluidos en la edición impresa, e igualmente notable que muchos episodios de juventud preservados con tan buen gusto por el biógrafo en su encantadora exposición, es el hecho de que P. M. haya tenido un juicio muy distinto cuando todo aquí era hegeliano, y que por algún tiempo se refirió primeramente a Hegel casi con indignación, hasta que su recia naturaleza humorística le provocó reírse, especialmente del hegelianismo, o bien, si hemos de recordar a P. M. con todavía mayor exactitud, le provocó reírse de corazón. ¿Quién ha estado fascinado con P. M. y ha olvidado su humor? ¿Quién le ha admirado y ha olvidado su entereza? ¿Quién le ha conocido y olvidado su risa, la cual fue para bien incluso cuando no era completamente claro de quién se reía, pues su carácter distraído a menudo lo dejaba a uno perplejo?

Omitiremos de este discurso la salvaguarda que, en contra de la invasión dialéctica, tiene la Iglesia Católica en la figura visible del papa.* Sin embargo, una vez que la Escritura dejó de ser el bastión inquebrantable, también el protestantismo recurrió a la Iglesia. Pese a que los ataques a la Biblia aún persisten, y con todo y que los eruditos teólogos la han defendido crítica y lingüísticamente, este procedimiento ya va siendo anticuado; y, sobre todo, justo porque uno se ha vuelto más y más objetivo, ya no se tienen en cuenta las cruciales conclusiones que respecto a la fe se han formulado. El fanatismo de la letra, que en verdad era apasionado, ha desaparecido. Su mérito residía en la pasión de la que venía revestido. En otro sentido, era algo más bien cómico. Y así como la era de la caballería tocó fin con el Don Quijote (la concepción cómica es siempre la concluyente), un poeta que perpetuase cómicamente el romanticismo tragicómico de algún desdichado siervo de la palabra, podría también dar por sentado que la teología literal es cosa del pasado. Dondequiera que se halle la pasión, habrá también romanticismo, y aquel que sea flexible y tenga sentido para la pasión, y que no tenga aprendida de memoria la definición de poesía, podrá encontrar en este personaje una encantadora exaltación, así como cuando una doncella enamorada adorna con artísticas grecas el Evangelio en que ha leído la virtud de su enamoramiento, o justo como cuando una doncella enamorada cuenta los caracteres escritos en la carta que su amado le ha enviado —entonces, él también advertirá lo cómico.

* En general, la reflexión infinita por cuya virtud el individuo subjetivo adquiere la capacidad para preocuparse por su felicidad eterna, es inmediatamente reconocible por una señal: siempre se hace acompañar por lo dialéctico. Ya sea una palabra, un enunciado, un libro, un hombre, una sociedad, sea lo que sea, tan pronto como esto marque un límite, y el límite en sí mismo no sea dialéctico, incurriremos en superstición y prejuicio. En el ser humano siempre existe un deseo, a la vez tranquilo y consternado, de tener algo realmente firme y seguro que pueda excluir a lo dialéctico, pero esto no es más que fraudulencia y cobardía ante lo divino. Incluso lo más certero de todo, una revelación, *eo ipso* [por ello mismo], tórnase dialéctico en cuanto yo me lo apropio; incluso lo más seguro de todo, una infinita resolución negativa, la cual es la forma infinita del ser de Dios presente en la individualidad, al punto se vuelve dialéctico. Tan pronto como aparte lo dialéctico, me hago supersticioso y engaño a Dios no reconociendo la penosa adquisición en el instante en que algo fue adquirido. Con todo, es mucho más cómodo ser objetivo y supersticioso, jactándose de ello y promoviendo la irreflexión.

Una figura así descrita será sin lugar a dudas un hazmerreír. Con qué derecho nos reímos de él es otro asunto, pues el hecho de que toda la época presente se halle desprovista de pasión no justifica sus burlas. El talante ridículo del fanático se debe a que éste ha colocado su pasión infinita en el objeto equivocado (un objeto de aproximación), aunque tiene su lado bueno en que verdaderamente poseía pasión.

Cierto es que la idea de darle un vuelco al asunto, renunciando a la Biblia y acudiendo a la Iglesia, es una ocurrencia de origen danés. No obstante, en lo personal, yo no podría regocijarme en nombre del patriotismo por este “incomparable descubrimiento”³² (que es la denominación oficial de esta idea entre los ingeniosos sujetos implicados: su creador y sus señores admiradores³³), ni tampoco me parecería conveniente que el gobierno le ordenase a toda la población dedicarle un *Te Deum* a este “incomparable descubrimiento” en señal de piadoso agradecimiento. Al menos en lo que a mí concierne, sería mucho mejor e indescriptiblemente más sencillo el dejarle a Grundtvig aquello que le pertenece: el incomparable descubrimiento. Para ser francos, por algún tiempo, especialmente cuando un pequeño movimiento análogo apareció en Alemania con Delbrück³⁴ y otros, llegó a rumorarse que Grundtvig había tomado la idea de Lessing,³⁵ si bien no era de éste de quien había tomado su carácter de “incomparable”. Luego entonces, sería mérito de Grundtvig el haber transformado una pequeña duda socrática, formulada problemáticamente con ingeniosa sagacidad, extraordinaria destreza para el escepticismo y excelente dialéctica, en una verdad eterna, incomparable, histórico-universal, absoluta, celestial e iluminada. Pero aun suponiendo que hubiera alguna conexión por parte de Grundtvig –cosa que yo no haría en absoluto, pues el descubrimiento incomparable, en su incomparable carácter de absoluto, lleva la marca inequívoca de la originalidad grundtvigiana–, sería con todo una injusticia afirmar que esto lo hubo tomado de Lessing, ya que en toda la obra de Grundtvig no hay nada que nos recuerde a Lessing, ni tampoco nada que este gran maestro del entendimiento pudiera, sin incomparable resignación, reclamar como propiedad suya. Si al menos se hubiese dicho que era el sagaz dialéctico Magister Lindberg,³⁶ virtuoso abogado y protector del incomparable descubrimiento, quien le estuviese en deuda a Lessing, eso ya sería algo verosímil. En cualquier caso, el descubrimiento le debe mucho al

talento de Lindberg, en razón de que fue por cuenta suya que obtuvo forma y fue obligado a adquirir una postura dialéctica, volviéndose menos inconexo, menos incomparable, y más accesible para un sano sentido común.

Grundtvig percibió muy correctamente que la Biblia no podría resistir de ningún modo los embates de la duda, pero no se dio cuenta que la razón de ello era que, tanto el ataque como la defensa, estaban ambos fundados en un método de aproximación, mismo que, en su incesante y perpetua lucha, no era dialécticamente adecuado para una decisión infinita a partir de la cual es posible construir una felicidad eterna. Y puesto que no era dialécticamente consciente de esto, debió haber sido un golpe de suerte el que se apartara de las presuposiciones en las que la teoría bíblica encuentra su gran mérito y su venerable significado académico. Sin embargo, un golpe de suerte es inconcebible con relación a lo dialéctico. Por estos motivos, era mucho más probable que con su teoría de la Iglesia quedara eventualmente estancado en las mismas presuposiciones. Las injurias en contra de la Biblia –con las cuales llegó verdaderamente a ofender a los antiguos luteranos–, las injurias y las sentencias en lugar de pensamientos, no podrán satisfacer, naturalmente, más que a los devotos, y eso desde luego a escala extraordinaria. Cualquier otro se pecatará inmediatamente que cuando en el discurso hay carencia de pensamiento, la irreflexión queda a sus anchas, por decirlo de alguna manera.

Así como antes la Biblia debía establecer objetivamente aquello que era esencialmente cristiano y aquello que no, ahora la Iglesia debe fungir como el inquebrantable bastión objetivo. Más específicamente, se trata de la Palabra Viviente en la Iglesia, del Credo, y de la Palabra en los sacramentos.

Ahora entendemos por vez primera que la cuestión debe ser tratada objetivamente. El modesto, inmediato y por completo irreflexivo sujeto, queda ingenuamente convencido de que bastaría con que la verdad objetiva permaneciese firme, para que el individuo estuviese presto y dispuesto a calzarla. Aquí somos testigos inmediatos del carácter juvenil (el viejo Grundtvig también se enorgullece de esto) que no tiene ni idea de aquel ingenioso misterio socrático: que es justamente en la relación del sujeto que radica la nudosa dificultad. Si la verdad es espíritu, entonces la verdad es una profundización en la interioridad,

y no la inmediata y completamente desinhibida relación de un *Geist* [espíritu] inmediato con una suma de proposiciones doctrinales, aun cuando esta relación lleve confusamente el nombre de la expresión más decisiva de la subjetividad: la fe. El rumbo de la irreflexión está siempre orientado hacia lo exterior, y de ahí, que se halle luchando por lograr su cometido, tomando la dirección hacia lo objetivo. El misterio socrático –el cual, a menos que sea una retrogresión infinita, puede ser eternizado en el cristianismo por medio de una interiorización incluso más profunda– consiste en que el movimiento es hacia el interior, y que la verdad yace en la transformación interna del sujeto. El genio que profetice un incomparable porvenir para Grecia, es cabalmente un ignorante de la cultura helénica. Un estudio del escepticismo griego³⁷ es altamente recomendado. Allí se aprende perfectamente aquello para lo cual siempre se requiere disciplina, práctica y tiempo para llegar a comprender (¡un estrecho camino para el libre discurso!), es decir, que la certeza sensible, ya no digamos certeza histórica, es tan sólo una aproximación, y que lo positivo y la relación inmediata con ello, constituyen lo negativo.

La primera dificultad dialéctica ante la Biblia es que se trata de un documento histórico, y en cuanto es convertida en fundamento, da comienzo una aproximación introductoria y, entonces, el sujeto es desviado hacia un paréntesis cuya conclusión podría uno aguardar por toda la eternidad. El Nuevo Testamento es algo perteneciente al pasado, y, por tanto, es histórico en estricto sentido. Éste es el aspecto seductor que impide a la cuestión volverse subjetiva y le da un tratamiento objetivo, de donde se sigue que, en definitiva, nunca llega a existir. *Migajas filosóficas* se enfoca en esta dificultad en los capítulos IV y V, al anular la distinción entre el discípulo contemporáneo y el discípulo de la actual generación, respecto de los cuales se reconoce una separación de 1800 años. Lo que resulta importante, pues evita que confundamos la cuestión (la contradicción de que el dios haya existido en forma humana) con la historia de la cuestión, es decir, con la *summa summarum* [suma total] de 1800 años de opiniones.

Mediante esta construcción imaginaria, las *Migajas* enfatizan la cuestión. La dificultad con el Nuevo Testamento en cuanto fenómeno del pasado, parece superada por la Iglesia, que ciertamente es algo presente. En cuanto a esto, la teoría de Grundtvig no carece de mérito.

Con excelente profundidad jurídica, se ha desarrollado –especialmente por Lindberg– la noción de que la Iglesia suprime la necesidad de demostración que antes era requerida en el estudio de la Biblia, en razón de su pertenencia al pasado, en tanto que la Iglesia es algo presente. Exigir una demostración de su existencia, diría Lindberg muy correctamente, sería absurdo, así como absurdo sería exigirle a un hombre vivo que demuestre su existencia.* Lindberg tiene al respecto toda la razón, y posee el mérito de haber formulado una garantía inmutable y clarificante con la cual apoyar su teoría.

Así, pues, la Iglesia existe. A partir de la Iglesia (en tanto que presente y contemporánea con el que interroga, la cuestión adquiere aquí la ecuanimidad propia de la contemporaneidad) es posible aprender aquello que es esencialmente cristiano, ya que es precisamente esto lo que la Iglesia profesa.

Correcto. Pero ni siquiera Lindberg pudo restringirse en este punto (y con mucho prefiero enfrentarme a un pensador dialéctico y dejarle su descubrimiento incomparable a Grundtvig). Es decir, tras haber afirmado que la Iglesia existe, y que a partir de ella podemos aprender lo que es esencialmente cristiano, sostiene asimismo que esta Iglesia, la Iglesia presente, es la Iglesia apostólica, aquella misma Iglesia que ha sobrevivido a lo largo de dieciocho siglos. Por consiguiente, el adjetivo “cristiana” trasciende los límites de la Iglesia presente. Como adjetivo de la Iglesia presente, designa un carácter de pasado, y, en consecuencia, arrastra consigo una historicidad muy semejante a aquella de la Biblia. Ahora todo el mérito se ha desvanecido. La única historicidad superior a la demostración es la existencia contemporánea. Toda cualidad de carácter pasado exige una demostración. De este modo, si alguien le dice a un hombre: “Demuéstrame que existes”, éste último podrá con toda propiedad responderle: “Eso es absurdo.” Si en cambio dijera: “Yo, que ahora existo, he existido esencialmente de la misma manera por más de cuatrocientos años”, el primero haría bien si le respondiera: “Aquí no puedo más que exigirte una demostración”.

* Para ser más precisos, y recurriendo a una definición dialéctico-metafísica, esto se debe a que el concepto de existencia es más elevado que cualquier demostración que pueda hacerse de ella, y, en consecuencia, es absurdo exigir una demostración, mientras que, a la inversa, representaría un salto argumentativo inferir existencia a partir de la esencia.

En verdad es extraño que algo así haya pasado desapercibido para un dialéctico tan habilidoso como Lindberg, quien es capaz de llevar una premisa hasta su conclusión lógica.

Tan pronto como se afirma la continuidad en virtud de la Palabra Viviente, la cuestión recae en la misma situación en que se encontraba con la teoría bíblica. Las objeciones son parecidas al duendecillo de la leyenda: un hombre se muda –el duende se muda con él. Esto puede ser engañoso en ocasiones. Mediante un repentino cambio de planes, si es que se tiene la suerte de no ser atacado en la nueva línea defensiva, un genio como Grundtvig fácilmente podría regocijarse en la creencia de que, gracias a su descubrimiento incomparable, todo se encuentra ahora en orden. Pero supongamos que la teoría de la Iglesia tuviera que enfrentarse a lo peor, así como la Biblia tuvo que hacerlo. Supongamos que todas las objeciones trataran de aniquilarla. ¿Qué sucedería entonces? Lógicamente, si ello ocurriese, de nuevo haría falta una disciplina académica introductoria (cualquier otro modo de proceder significaría la ruina de la teoría de la Iglesia, y llevaría la cuestión al reino de lo subjetivo, que es adonde ciertamente pertenece, aunque de esto no está al tanto el objetivo Grundtvig). Esta disciplina académica sería empleada para demostrar la autenticidad del Credo, y para probar que éste, en todo lugar y en todo momento ha permanecido idéntico a lo largo de dieciocho siglos (y, con esto, el estudio crítico se enfrentaría con dificultades del todo desconocidas para la teoría bíblica),* tendrían que abrirse indagaciones en torno a los viejos libros. La Palabra Viviente no es de ayuda, y, naturalmente, no serviría tampoco de nada el recordárselo a Grundtvig. Por tanto, lo anterior no invita a abrigar esperanzas, sino todo lo contrario. La Palabra Viviente proclama la existencia de la Iglesia. Ciertamente es que ni siquiera el demonio mismo podría negarlo; pero la Palabra Viviente no proclama que la Iglesia haya existido por dieciocho siglos, siendo por esencia la misma, permaneciendo enteramente inmutable, etc. Ni

VII 29

* A guisa de precaución, debo aquí repetir el razonamiento dialéctico. No sería inconcebible que alguien con la suficiente imaginación como para estar consciente de la prolijidad de estas dificultades, llegase a decir: "No, entonces la Biblia funciona mejor". Sin embargo, no debemos inconscientemente olvidar que este más y menos, este mejor y peor, son parte de la esencial imperfección de una aproximación que es inconmensurable con la decisión de una felicidad eterna.

siquiera un novato en lo dialéctico dejaría de percibir esto. La Palabra Viviente en cuanto manifiesta existencia, corresponde a la inmediata e indemostrable existencia de aquello que es contemporáneamente presente; pero en igual ínfimo grado en que lo pasado es demostrable (esto es, superior a la demostración), de la misma forma que le corresponde lo pasado a la Palabra Viviente, en tanto que el adjetivo añadido indica únicamente una presencia inmediata. El arrojar un anatema grundtvigiano sobre aquellos que quizá no comprendan el beatífico y decisivo poder de la Palabra Viviente con relación a la categoría del pasado histórico (una Palabra Viviente de difuntos), no demuestra que Grundtvig piense, ni tampoco que su adversario no piense.

Fue el mismo Lindberg, ése con demasiado seso como para contentarse con hacer sonar la alarma año tras año, quien le dio este vuelco al asunto. Cierta ocasión en que disputaban acerca de si era más correcto decir “Creo en la Iglesia Cristiana” o “Creo que hay una Iglesia Cristiana”, tuvo él mismo que recurrir a antiguos libros con el fin de demostrar cuándo fue que apareció la incómoda variante. Evidentemente, no hay nada que pueda hacerse, a no ser que un nuevo sacrificio se añada al credo cristiano, a saber, la renuncia a todo profundo pensamiento con relación al incomparable descubrimiento y abracadabra de la Palabra Viviente.*

VII 30

Por esta vía, el proceso de la aproximación comienza nuevamente. Se abre el paréntesis, y nadie sabe cuándo irá a cerrarse, porque esto sigue siendo meramente una aproximación, y la aproximación posee la curiosa cualidad de poder prolongarse tanto como le plazca.

Así, en contraste con la teoría bíblica, la teoría de la Iglesia posee el mérito de anular lo histórico lejano y hacer de lo histórico algo presente. Sin embargo, este mérito instantáneamente desaparece en el momento justo en que entran en escena cualidades de carácter más específico.

* Por otro lado, cualquiera cuya imaginación no sea del todo inflexible, y que no haya olvidado esa disputa, en verdad no irá a negar que el planteamiento de Lindberg es un vivo recordatorio de los eruditos esfuerzos provenientes de una consternada exégesis bíblica. Yo nunca he podido detectar ningún elemento sofístico en el proceder de Lindberg, esto es, suponiendo, con toda razón y justicia, que uno no se atrevería a juzgar el corazón de un hombre inspirado, juicio del que Lindberg siempre ha sido víctima.

Cualquiera otra cosa que ocasionalmente se diga acerca de las ventajas del Credo sobre la Biblia en tanto defensa en contra de los ataques, será más bien oscura. El que la Biblia sea un grueso volumen y el Credo unas pocas líneas, no es más que un consuelo ilusorio, y vale sólo para la gente que ignora que la copiosidad del pensamiento no es siempre proporcional a la copiosidad de palabras. Ciertamente es que a los ofensores les bastaría únicamente con modificar su táctica, es decir, dirigir su ataque en contra del Credo, y luego todo retornaría a la misma medida. Si a fin de negar la persona del Espíritu Santo, los ofensores pueden meter mano en la exégesis del Nuevo Testamento, lo mismo podrían adherirse a la distinción formulada por Lindberg —la cuestión de si el Credo debe decir “creo en el espíritu santo [*den hellige Aand*]”, o “creo en el Santo-Espíritu [*den Hellig-Aand*]”³⁸. Esto es sólo un ejemplo, pues tratándose de cuestiones históricas es del todo imposible llegar a una decisión objetiva de tal naturaleza, que ya ninguna duda sea concebible. Lo anterior indica también que la cuestión debe ser formulada subjetivamente, y que representa un cabal malentendido el pretender asegurarse objetivamente, eludiendo con ello el riesgo que asume la pasión al elegir, y en el cual la pasión sostiene su resolución. Sería también una flagrante injusticia si una generación posterior quisiera introducirse libre de riesgos, es decir, objetivamente, en el cristianismo, y, de ese modo tomar parte en aquello que una generación anterior hubo pagado con el extremo peligro de la subjetividad, y que invirtió una vida entera pagando con esta misma moneda.

Si alguien sostuviera que una breve afirmación es más sencilla de defender y más complicada de atacar, estaría omitiendo algo, a saber, la cantidad de pensamientos contenidos en la breve afirmación. De acuerdo con esto, alguien podría decir con el mismo derecho (siendo que, *in casu* [en este caso], ambos planteamientos provienen de la misma fuente: los apóstoles) que un planteamiento más elaborado es de mayor transparencia y, por tanto, más sencillo de defender y más complicado de atacar. Pero todo aquello que sea pronunciado en esta vena, *pro et contra*, no será más que una aproximación escéptica. La teoría de la Iglesia ha sido lo suficientemente alabada como un algo objetivo, término éste que en nuestra época se ha trastocado en una forma de realizar honorables enmiendas, por cuya virtud los pensados-

res y profetas viven en la creencia de que dialogan en torno a cosas de gran importancia. Es muy lamentable que ahí donde uno debiera ser objetivo –lo académico en estricto sentido–, la objetividad sea poco común, y es que un sapiente con dotes de experto observador es una gran rareza. Con relación al cristianismo, no obstante, la categoría de la objetividad es una categoría extremadamente desafortunada, y aquel que no posea más que un cristianismo objetivo será, *eo ipso*, un pagano, porque el cristianismo es precisamente un asunto del espíritu y de subjetividad y de interioridad.

Ahora bien, no iré a negar que la teoría de la Iglesia sea objetiva, sino que más bien he de resaltarlo de la siguiente manera. Cuando un individuo interesado infinita y apasionadamente en su propia felicidad eterna, se involucra con la teoría de la Iglesia de suerte que pretenda fundamentar en ella su felicidad eterna, este sujeto deviene cómico. Será cómico no por su interés infinito y apasionado –en efecto, éste es su lado bueno–, sino porque la objetividad es incongruente con su interés. Si el aspecto histórico del Credo (que proviene de la prédica apostólica, etc.) ha de ser decisivo, entonces cada iota debe ser afirmada infinitamente, y ya que esto puede ser logrado tan sólo *aproximando* [por aproximación], el individuo se encuentra en la contradicción de ligar, o, mejor dicho, de querer ligar su felicidad eterna con la aproximación, y al mismo tiempo, de ser incapaz de hacerlo, pues la aproximación nunca concluye. De lo anterior se sigue, a su vez, que nunca podrá ligar su felicidad eterna con ella, sino que la relacionará con algo menos apasionado. Si se llegase a un acuerdo en que se optara por el recurso al Credo en lugar de las Escrituras, surgiría un fenómeno completamente análogo al fanatismo de una consternada exégesis bíblica. El individuo es trágico en virtud de su pasión, y cómico en tanto que la invierte en una aproximación.

Si alguien quisiera enfatizar el Sacramento del Bautismo, y fundamentar su felicidad eterna en el hecho de que ha sido bautizado, devendría una vez más cómico, no debido a que la pasión infinitamente interesada sea cómica (lejos de ello, que es precisamente esto la parte venerable), sino porque el objeto es sólo un objeto aproximativo. Todos vivimos tranquilos en la convicción de que hemos sido bautizados, pero si el Bautismo ha de ser decisivo, infinitamente decisivo para mi felicidad eterna, entonces yo –y, en consecuencia, todo

aquel que no haya recibido objetivamente la bendición y que no haya descartado la pasión como si fuera una niñería (y cierto es que dicha persona carecerá de una felicidad eterna a la cual buscarle fundamento, así que muy fácilmente podría fundarla en cualquier tontería)– debo exigir certeza. ¡Ay! Por desgracia, con relación a un hecho histórico sólo puedo obtener una aproximación. Mi padre me lo dijo; también lo dice el registro parroquial; yo mismo tengo mi certificado. Sólo Dios sabe si el pastor Grundtvig reconoce que hay también una Palabra Viviente que demuestra que uno está realmente bautizado. Sí, tengo mis garantías. Pero veamos a un hombre con la suficiente pasión como para adueñarse del sentido de su propia felicidad eterna, y que intente ligarla con el hecho de que fue bautizado –este hombre desesperará. Por esta vía, la teoría de la Iglesia tendría que llevar directamente al movimiento del Bautismo, o, en todo caso, a una repetición del Bautismo y de la Sagrada Comunión, a fin de adquirir certeza de su planteamiento, esto es, dando por sentado que la teoría de la Iglesia haya ejercido alguna influencia y que no todo se haya vuelto demasiado objetivo.

Justo porque Grundtvig, como poeta, se sobresalta y conmueve en inmediata pasión –lo cual es un excelente rasgo suyo–, experimenta él la urgente y profunda necesidad de algo firme con lo cual mantener a raya lo dialéctico. Pero esta urgencia no es más que una necesidad de un supersticioso punto fijo, pues, como he dicho con anterioridad, todo límite que pretenda excluir lo dialéctico es, *eo ipso*, una superstición. Justo porque Grundtvig se conmueve en inmediata pasión, no le son desconocidas las tentaciones. En lo que a ellas concierne, el hecho de asirse a esta cosa mágica significa también cortar por un atajo, con lo cual sobra el tiempo para preocuparse acerca de lo histórico-universal. Pero aquí es precisamente donde se halla la contradicción: confiar en algo mágico en relación a uno mismo y después, hacerse cargo, con todo, de la historia mundial. Cuando la tentación se afianza dialécticamente, y cuando asimismo la victoria es de continuo interpretada dialécticamente, un ser humano tendrá bastante qué hacer consigo mismo. En ese caso, por supuesto, ya no habrá ocasión de regalar al género humano con incomparables visiones.

En torno a esta cuestión de la propia felicidad eterna, no tomaré en mis manos la tarea de decidir si es que, en cualquier otro aspecto, no será poco cristiano el hallar consuelo en la certeza del Bautismo,

así como hacían los judíos apelando a la circuncisión y a su parentesco con Abraham³⁹ como demostración inapelable de su relación con Dios, es decir, encontrando reposo no en la libre y espiritual relación con Dios (y entonces nos introducimos cabalmente en la teoría de la subjetividad, que es adonde las genuinas categorías religiosas pertenecen, y donde cada persona tendría que encontrar su propia salvación y con ello tener las manos llenas, pues la salvación vuélvese cada vez más complicada –mucho más intensa en su interioridad– en tanto más se realza la importancia de la individualidad, y donde sirviéndose del genio histórico mundial y fraternizando históricamente con el mundo como un *extraordinarius* respecto de Dios, se asemeja más bien a una frivolidad con relación a la vida moral), sino en un evento externo, o, mejor dicho, manteniendo a raya la tentación por medio de este Bautismo* mágico, rehusándose a permearlo con la fe. Aquí, como en todas partes, no tengo una opinión propia, construyendo imaginativamente, simplemente presento el tema.

En lo que se refiere a la teoría bíblica, el presente autor, por mucho que se encuentre cada vez más convencido de la distorsión dialéctica que en ella se oculta, con todo no puede más que recordar con gratitud y admiración los espléndidos logros que encierran esos presupuestos, recordar aquellos textos tan revestidos de extraordinaria erudición y minuciosidad, y recordar la beneficiosa impresión de todo este gran esfuerzo encarnado en una literatura de cuyo alcance total el autor, de ningún modo, podría presumir de poseer un profundo conocimiento académico. En lo que se refiere a la teoría de Grundtvig, el autor no

VII 34

* Cuando se dice que en el pensamiento acerca del Bautismo, la salvaguarda en contra de toda tentación consiste en que, por medio de aquél, Dios obra sobre nosotros, trátase esto, naturalmente, de una mera ilusión que pretende mantener lejos a lo dialéctico haciendo uso de una cualidad de este género, porque lo dialéctico regresa inmediatamente con la profundización interior de este pensamiento, con la apropiación. Todos y cada uno de los genios, incluso el más grandioso que jamás haya vivido, tendrá que invertir todas sus fuerzas exclusivamente en esto, en la profundización interior de sí mismo. Pero la gente quiere verse libre de la tentación de una vez por todas, de suerte que la fe no atiende a Dios en el instante de la tentación, sino que la fe conviértese en *fe* en el hecho concreto de que uno ha sido bautizado. Si no hubiera tanta mascarada en todo esto, ya desde hace mucho habrían surgido casos, dignos de estudio psicológico, como para preocuparse si es que uno ha sido realmente bautizado y saberlo con certeza. Si hubiera tan sólo diez mil táleros en juego, el asunto difícilmente se sostendría con la misma certeza que ahora todos tenemos de haber sido bautizados.

experimenta ciertamente ninguna clase de molestia ni abandono por el hecho de hallarse en desacuerdo con este pensador. Nadie que quiera saber, en definitiva, dónde es que se encuentra parado, podría querer a Grundtvig como aliado, especialmente alguien que no pretende situarse ahí donde se encuentra la conmoción, y especialmente cuando esta conmoción es la única definición específica de su situación. Respecto a Magister Lindberg, es él un hombre de tan vasta cultura y tan experimentado en la dialéctica, que tenerlo por aliado resultará muy ventajoso y como enemigo siempre presentará dura batalla –aunque también interesante–, ya que es un diestro espadachín que acierta justo en el blanco, pero sin matar a su oponente, de suerte que el herido se persuade instantáneamente de que no ha sido él quien ha caído en batalla, sino más bien un monstruoso absoluto. Siempre me ha parecido una injusticia para Lindberg el que, mientras el pastor Grundtvig recibe un cierto monto anual de ofrendas de adoración y una tangencial ganancia fruto de las membresías de su club de admiradores, Lindberg, por otro lado, ha tenido que permanecer en la sombra. Y, con todo, acerca de Lindberg puede decirse con verdad que tiene los pies bien puestos sobre la tierra; por el contrario, todo aquello que se dice de Grundtvig, que es un visionario, un vidente, un bardo, un profeta, con una perspectiva casi sin parangón sobre la historia universal, y con ojo agudo para lo profundo, resulta, a decir verdad, poco verosímil.

§ 3. *La evidencia de los siglos para la verdad del cristianismo*

La cuestión se plantea objetivamente; el sujeto firme y sensato piensa de esta manera: “Tan pronto como haya claridad y certeza en torno a la verdad cristiana, yo, sobra decirlo, tendré la hombría para aceptarla; eso sería la consecuencia lógica”. Sin embargo, el problema es que, en su forma paradójica,* la verdad del cristianismo posee algo en común con las ortigas: el sujeto firme y sensato se espina únicamente cuando sin más quiere tocarlo de este modo, o, mejor dicho (pues tratándose de una relación espiritual, la picadura puede entenderse

* Acerca de esto, véase *Migajas*.

sólo en un sentido figurado), ni siquiera llega a tocarlo; se afianza tan objetivamente a su verdad objetiva, que él mismo queda fuera.

Este argumento no es posible abordarlo de un modo genuinamente dialéctico, porque ya desde la primera palabra⁴⁰ se ha convertido en una hipótesis. Y una hipótesis puede volverse más plausible después de tres mil años, mas no por ello se convierte en una verdad eterna decisiva para la felicidad eterna de una persona. ¿Acaso el Islam no ha sobrevivido por mil doscientos años? La confiabilidad de dieciocho siglos y el hecho de que el cristianismo se haya filtrado en toda relación vital, reconfigurado el mundo, etc., son sólo ilusiones por las cuales el sujeto libre se entrapa y extravía en el laberinto de los paréntesis. Cuando se trata de la verdad eterna que debe ser decisiva para la felicidad eterna, los dieciocho siglos no aportan más peso demostrativo que un solo día. Por el contrario, estos dieciocho siglos y todo, todo, todo aquello que se haya dicho, se diga y repita al respecto, posee un muy notable poder de distracción. Todo ser humano ha sido llamado por naturaleza a convertirse en pensador (¡honra y gloria para Dios, que ha creado al hombre a su imagen!⁴¹). No es culpa de Dios si el hábito, la rutina; la falta de pasión y la afectación, y la charlatanería entre prójimos a diestra y siniestra, corrompen gradualmente a la mayoría, hundiéndolos en la irreflexión –de suerte que terminan por fundar su felicidad eterna en una cosa y luego en otra, y más tarde en otra tercera– sin percatarse de que aquello oculto en su cháchara acerca de la felicidad eterna no es más que hipocresía, pues carece de pasión, y, por tanto, bien podría fundamentarse sobre cualquier endeble argumento.

Es posible, pues, que el argumento sea abordado de un modo puramente retórico.* La verdad es que hoy en día la auténtica elocuencia es una rareza; la auténtica elocuencia, sin duda, lo pensaría dos veces antes de utilizar este argumento –y es posible que ésta sea la razón por la cual lo escuchamos tan frecuentemente. En el mejor de los casos, el argumento no buscará proceder dialécticamente (únicamente los

* Lo cual sería, quizá, más eficaz si agregáramos un giro humorístico, así como cuando Jean Paul afirma que si toda demostración de la verdad del cristianismo fuese rechazada o refutada, aun así nos quedaría una demostración, a saber, que el cristianismo ha sobrevivido por mil ochocientos años.

tramposos empiezan de esta manera para luego aprovecharse de la retórica), sino dejar su impronta. El orador toma al sujeto observador o dubitativo, y lo separa de todos los demás, enfrentando al pobre pecador con incontables generaciones y millones y millones de almas. Entonces le dice: “¿Sois tan descarado como para negar la verdad? ¿Tenéis la ocurrencia de estar en posesión de la verdad, y que por mil ochocientos años esas incontables generaciones y todos esos millones y millones de almas han vivido en el error? ¿Os atrevéis, miserable bribón, os atrevéis a arrastrar sin más a todos esos millones y millones, en suma, a la humanidad entera, hacia la perdición? Observad cómo se levantan de sus tumbas. Observad cómo desfilan, por así decirlo, a través de mi pensamiento, generación tras generación de creyentes que han hallado reposo en la verdad del cristianismo, y sus miradas os acusarán, insolente rebelde, hasta que el cisma del juicio final os aparte de ellos, pues habéis sido hallado falto de peso⁴² y seréis sumido en las tinieblas, lejos de la felicidad eterna, etc.” Sin embargo, detrás de esta enorme barrera (de millones y millones y millones), el cobarde orador tiembla ocasionalmente cuando recurre a este argumento, porque sospecha que hay una contradicción en su planteamiento.

Pero el pecador sale indemne. Una lluvia retórica que así precipitase desde una altitud de dieciocho centurias, resulta en verdad muy refrescante. El orador acaba por ser benéfico, aunque no exactamente del modo en que éste piensa serlo; es benéfico en tanto que distingue al sujeto y lo coloca en contra de todos los demás: ¡Ah!, esto es un gran servicio, ya que sólo unos pocos son capaces de realizar esto por sí mismos, y, no obstante, dicha situación es condición absoluta para introducirse en el cristianismo. Los dieciocho siglos, ciertamente, deberían inspirar terror. Como demostración *pro*, no valen nada para el sujeto individual en el instante de la decisión, pero como un terrorífico *contra*, son excelentes. El problema es ver si el orador tendrá éxito a la hora de someter al pecador a esta lluvia; es decir, le hace injusticia, como quiera que el pecador de ningún modo afirma o niega la verdad del cristianismo, sino que única y meramente pondera en torno a su propia relación con él. Así como el islandés del relato le dijo al rey, “Eso es demasiado, Su Reverencia”, de igual forma el pecador podría decir, “Eso es demasiado, Su Reverencia; ¿de qué sirven todos esos millones de millones de millones? Uno se confunde tanto que ya no es capaz de

distinguir el norte del sur". Como se ha insistido anteriormente, es el cristianismo quien le otorga enorme importancia al sujeto individual; desea involucrarse con él, con él solo, y, por tanto, con cada uno de manera individual. En cierto sentido, es contrario al cristianismo el recurso a los dieciocho siglos, si con ellos se busca persuadir al individuo para que se convierta al cristianismo, o para forzarlo, por medio del terror, a que así lo haga. Aún así, no lo hace. Y si consiente en ello, lo hará sin que importe si los dieciocho siglos están a su favor o en su contra.

El punto aquí explicado ha sido frecuentemente objeto de comentario en las *Migajas*, lo que significa que no existe una transición directa e inmediata al cristianismo, y que, por consiguiente, todos aquellos que busquen de esa forma hacer uso de un apoyo retórico para convertir al cristianismo, o incluso ayudarle a uno por medio de esta suerte de argumentos baratos, todos resultan unos embusteros, de ningún modo saben lo que hacen.⁴³

VII 37

EL PUNTO DE VISTA ESPECULATIVO

EL PUNTO DE VISTA especulativo concibe al cristianismo como un fenómeno histórico; la cuestión en torno a su verdad, por tanto, consiste ahora en imbuirla con pensamiento de manera que, al final, el cristianismo sea en sí mismo el pensamiento eterno.

Ahora bien, el punto de vista especulativo posee la excelente virtud de no partir de ningún presupuesto. Parte de cero, no da nada por supuesto, no comienza *bittweise* [implorando]. Así que podremos estar seguros de no toparnos con la clase de presupuestos que anteriormente mencionábamos.

Y, con todo, se presupone algo: se presupone el cristianismo. Se presupone que todos somos cristianos. ¡Ay, ay, ay! El pensamiento especulativo es cortés en demasía. Sí, ¡cuán extraño es el curso de este mundo! En otra época representaba un peligro profesar el cristianismo; hoy en día es cosa grave dudar que uno sea cristiano, especialmente si esta duda no viene acompañada de un asalto para abolir el cristianismo, porque esto ya sería de notar. No, si alguien dijera llana y simplemente que siente consternación por sí mismo, que no le parece del todo correcto llamarse cristiano, ciertamente no sería perseguido ni ejecutado, pero la gente le dirigiría una mirada de disgusto y diría: “Qué fastidio por parte de este sujeto el hacer tanto alboroto por tan poca cosa; por qué no puede ser como el resto de nosotros, que somos cristianos. Es justo como F. F., que se niega a portar sombrero, como todos nosotros, e insiste en ser excéntrico”. Si estuviese casado, su esposa le diría: “Amor, querido, ¿de dónde sacaste esa idea? ¿Cómo

no vas a ser cristiano? Eres danés, ¿no es cierto? ¿Acaso no dice el libro de geografía que en Dinamarca la religión predominante es la luterano-cristiana? ¿No irás a ser judío o musulmán, verdad? ¿Qué más podrías ser entonces? Ya desde hace mil años que se ha dejado atrás el paganismo; por tanto, sé que no eres pagano. ¿Acaso no cuidas de tu trabajo en la oficina como cualquier otro buen funcionario? ¿Acaso no eres un buen súbdito en esta nación cristiana, que es un estado luterano-cristiano? Así que, evidentemente, eres cristiano”.

¡Vaya!, tan objetivos nos hemos vuelto, que ya hasta la esposa de un funcionario civil arguye en nombre de todos, del Estado, de la idea de sociedad, de la cientificidad geográfica respecto del individuo singular. De ello se sigue en forma automática que el individuo singular es cristiano, que tiene fe, etc., y que es una fruslería o un capricho armar tanto revuelo por eso. Puesto que siempre resulta desagradable el verse obligado a admitir la carencia de algo que todo mundo supuestamente tiene, algo que, muy justamente, adquiere importancia sólo cuando uno es tan torpe como para manifestar su propia deficiencia, no es de extrañarse, pues, que nadie lo admita. Cuando se trata de algo que requiere de pericia y otras cosas parecidas, es más fácil realizar una confesión. Pero mientras menos importante sea el objeto, es decir, menos importante en tanto que todo mundo lo posee, mayor embarazo causa la confesión. Y esta es, en verdad, la categoría moderna con que se califica a la preocupación acerca de no ser cristiano: es embarazosa. Ergo, es un hecho que todos somos cristianos.

Pero tal vez diga el pensamiento especulativo: “Estos son tópicos y observaciones propias del populacho, como son las formuladas por graduados de liceo y filósofos de divulgación. El pensamiento especulativo nada tiene que ver con eso”. ¡Ah! ¡Qué terrible es ser excluido de la superior sabiduría del pensamiento especulativo! Y, con todo, me resulta un tanto curioso que tan a menudo se hable de la especulación como si fuera un hombre, o como si un hombre fuera especulación. La especulación lo hace todo –todo lo pone en duda, etc. El pensador especulativo, por otro lado, se ha vuelto demasiado objetivo como para hablar de sí mismo. Por ende, no dice que sea él quien todo lo ponga en duda, sino que es la especulación quien lo hace, y que es él quien afirma esto acerca de la especulación –en este punto calla, así como ocurre en las averiguaciones privadas. Ahora

bien, ¿no deberíamos, acaso, acordar en ser seres humanos!? Como es bien sabido, Sócrates establece que cuando suponemos que se toca la flauta, debemos asimismo suponer un flautista,⁴⁴ y, en consecuencia, si suponemos pensamiento especulativo, debemos suponer también un pensador especulativo o muchos pensadores especulativos. “Luego entonces, mi querido ser humano, mi muy honorable Don Pensador Especulativo, me atrevo a dirigirme a ti en tono subjetivo: ¡Oh, amigo mío! ¿Cuál es tu consideración del cristianismo? O, mejor dicho, ¿eres o no cristiano? La cuestión no trata de si vas más allá,⁴⁵ sino si eres cristiano, a menos que, en la relación del pensador especulativo con el cristianismo, ir más allá signifique dejar de ser aquello que uno era, una genuina hazaña *à la* Münchhausen,⁴⁶ hazaña que quizá sea posible para el pensamiento especulativo, porque yo no concibo este enorme poder, lo cierto es que sería imposible para el pensador especulativo *qua* ser humano”.

Así es como el pensador especulativo (esto es, siempre que no sea a tal grado objetivo como la esposa de aquel funcionario civil) pretende observar al cristianismo. Le resulta del todo indiferente si es que uno lo acepta o no; esa clase de preocupaciones se las dejan a los graduados de liceo y demás legos –y de este modo, naturalmente, también a los verdaderos cristianos, para quienes, desde luego, no es en absoluto indiferente si es que son o no cristianos. Ahora aborda el cristianismo a fin de traspasarlo con su pensamiento especulativo, sí, con su genuino pensamiento especulativo. ¿Qué ocurriría si toda esta empresa no fuera más que una quimera? ¿Qué sucedería si fuese algo imposible? Supongamos que el cristianismo es realmente subjetividad, o profundización interior, es decir, aquello que únicamente dos tipos de personas podrían comprender: las que se interesan apasionada e infinitamente por su felicidad eterna, y a partir de la fe construyen esta felicidad fundándose en su creencia del cristianismo, y las que, adoptando la pasión opuesta (pero con pasión), lo rechazan: los amantes felices y los amantes infelices. En consecuencia, ¿qué ocurre si la indiferencia objetiva no llega a conocer nada en absoluto? Lo semejante es conocido únicamente por lo semejante, y la antigua sentencia, *quicquid cognoscitur per modum cognoscentis cognoscitur* [todo lo que es conocido es conocido al modo del cognoscente], debiera en efecto ampliarse de suerte que hubiera también un modo en que el

cognoscente no conociera nada en absoluto, o bien, que aquello que por él fuera conocido, equivaliese a una ilusión. Respecto a esa clase de observación en la que se precisa del observador un estado determinado, seguirá siendo verdad que cuando no se halle en dicho estado, no podrá conocer nada en absoluto. Ahora bien, podrá engañarnos diciendo que se encuentra en tal estado, siendo que no lo está, pero si corremos con suerte, y él mismo declara que no se halla en el estado necesario, no engañará a nadie.

VII 40

Si el cristianismo es, por esencia, un algo objetivo, instará al observador para que sea objetivo. Pero si el cristianismo es esencialmente subjetividad, será un error que el observador sea objetivo. En todo saber en que se tenga por cierto que el objeto de conocimiento es la interioridad del individuo subjetivo mismo, será también cierto que el cognoscente deberá estar en dicho estado. Pero la máxima expresión del ejercicio de la subjetividad es el interés infinito y apasionado en una felicidad eterna. Incluso con el amor terrenal es verdadero que el observador debe encontrarse en la interioridad del amor. Sin embargo, aquí el interés no es tan grande, porque todo amor erótico encuentra su fundamento en una ilusión, y ésta es la razón por la que posee una especie de lado objetivo, lo cual significa que aún es posible hablar de una experiencia de segunda mano. En cambio, si el amor erótico encuéntrase imbuido con una relación divina, entonces la ilusión imperfecta, el dejo restante de objetividad se desvanece, y ahora lo cierto será que, quienquiera que no se halle en dicho estado, nada podrá conseguir con sus observaciones. Con el interés infinito y apasionado en una felicidad eterna, el individuo subjetivo llega al extremo de su ejercicio, será el punto máximo, no ahí donde no haya ningún objeto (distinción ésta imperfecta y poco dialéctica), sino donde Dios se encuentre negativamente presente en la subjetividad, que con este interés adopta la forma de la felicidad eterna.

El pensador especulativo considera al cristianismo como un fenómeno histórico. Pero supongamos que el cristianismo no es eso. “¡Qué obtuso razonamiento!”, le escucho a alguien exclamar, “¡qué deseo inconmensurable de originalidad el decir tales cosas, especialmente en estos tiempos en que el pensamiento especulativo se ha afianzado de la necesidad de lo histórico!”⁴⁷ Sí, ¿existirá aquello que el pensamiento especulativo no pueda comprender? Si un pensador especulativo dijera

que ha llegado a comprender la necesidad de un fenómeno histórico, ciertamente le sugeriría que se ocupase aunque fuera por un instante con las objeciones formuladas con toda simplicidad en el Interludio entre los capítulos IV y V de *Migajas*. Así es que hago referencia a esa pequeña sección. Siempre estaré dispuesto a convertirla en base para un posterior desarrollo dialéctico, cuando tenga la buena suerte de lidiar con un pensador especulativo, esto es, un ser humano, porque no me atrevería a involucrarme con el pensamiento especulativo.

¡Y ahora volvamos al inconmensurable deseo de originalidad! Hagamos una analogía. Supongamos a una pareja de casados. Observe, su matrimonio muy claramente deja marca en el mundo externo; constituye un fenómeno existente (a menor escala, así como el cristianismo, históricamente, ha dejado su marca en las vidas de todos). Pero su amor de casados no es un fenómeno histórico; lo fenoménico es lo insignificante, y adquiere significado para los casados únicamente a través de su amor, pero considerado de cualquier otra manera (es decir, objetivamente), lo fenoménico es un engaño. Y lo mismo ocurre con el cristianismo. ¿Encuentras esto muy original? Comparado con la noción hegeliana de que lo exterior es lo interior y lo interior es lo exterior,⁴⁸ resulta, en efecto, sumamente original. Con todo, sería aun más original si el axioma hegeliano no fuese admirado tan sólo por la época presente, sino que tuviese también el poder retroactivo de anular, históricamente, la distinción entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. La Iglesia invisible no es un fenómeno histórico; como tal, no puede ser puesta a consideración objetivamente, pues radica únicamente en la subjetividad. ¡Ay! ¡Mi originalidad parece ser bastante mediocre! Pese a mi deseo de ella, del cual, sin embargo, no soy consciente, yo digo sólo aquello que cualquier niño sabe, aun cuando no sepa cómo expresarlo con claridad, algo que el niño posee en común con los grandes pensadores especulativos, con la salvedad de que aquél es todavía demasiado inmaduro, mientras que el pensador especulativo es demasiado maduro.

Nadie negará que el punto de vista especulativo es objetivo. Por el contrario, a fin de reafirmarlo con mayor fuerza, repetiré una vez más mi tentativa de relacionar con lo objetivo a un individuo subjetivo, preocupado apasionada e infinitamente por su felicidad eterna, y de ello quedará manifiesto que el punto de vista especulativo es objetivo,

mientras que el individuo subjetivo deviene cómico. No es cómico por su interés infinito (por el contrario, será cómico todo aquel que no se interese infinita y apasionadamente, y, no obstante, busque persuadir a la gente de que se halla interesado en su felicidad eterna), no, lo cómico radica en su desproporción con lo objetivo.

Si el pensador especulativo es al mismo tiempo un creyente (de lo cual también se presume), ya desde hace mucho tendrá que haberse percatado de que el pensamiento especulativo nunca podrá adquirir para él la misma importancia que la fe. Es justo en calidad creyente que se interesa infinitamente en su propia felicidad eterna, y por su fe encuéntrase seguro de ella (*Nota bene*: lo cual es posible para el creyente, no digamos que de una vez por todas, sino adquiriendo cotidianamente, con su interés infinito, personal y apasionado, el espíritu de certidumbre propio de la fe), y no construye la felicidad eterna a partir de su pensamiento especulativo. En lugar de eso, sospecha del pensamiento especulativo, no sea que le vaya a arrebatar la certeza de su fe (la cual en todo instante se halla revestida con la infinita dialéctica de la incertidumbre), suplantándola con un conocimiento objetivo del todo indiferente. En palabras simples, es así como funcionan las cosas desde un punto de vista dialéctico. Por tanto, si dice que construye su felicidad eterna a partir del pensamiento especulativo, se contradice cómicamente, pues el pensamiento especulativo, en su objetividad, es, por cierto, completamente indiferente para su felicidad eterna, y para la tuya, y para la mía, mientras que la felicidad eterna se fundamenta específicamente en la humilde conciencia del individuo subjetivo adquirida a través del máximo esfuerzo. Aún más, estará mintiendo al hacerse pasar por creyente.

VII 42

O bien, el pensador especulativo no es un creyente. El especulador, naturalmente, no es cómico, ya que no pretende de ningún modo la felicidad eterna. Lo cómico aparece primero cuando el individuo subjetivo interesado infinita y apasionadamente, quiere relacionar su felicidad con el pensamiento especulativo. No obstante, el pensador especulativo no toma en consideración la cuestión que discutimos, porque, en tanto que pensador especulativo, justamente se ha vuelto demasiado objetivo como para preocuparse acerca de su propia felicidad eterna. Pero aquí debería añadir algo, en caso de que alguien malentienda algunas de mis afirmaciones, y a fin de poner en claro

que es él quien voluntariamente busca entenderme mal, siendo yo libre de culpa. Honremos al pensamiento especulativo, y rindámosle alabanza a quien se ocupe seriamente con él. Negar la valía del pensamiento especulativo (incluso cuando uno quisiera que los cambistas del templo⁴⁹ fuesen expulsados como sacrílegos) sería, en mi opinión, equivalente a prostituirse, y resultaría especialmente estúpido para uno cuya vida, en su mayor parte, está consagrada a su servicio, y todavía más estúpido para uno que admira a los griegos. Después de todo, alguien así debería saber que, cuando discutía acerca de la esencia de la felicidad, Aristóteles calificaba el pensamiento como la más elevada bienaventuranza, consciente de que el jovial pasatiempo de los dioses eternos consistía en el pensar.⁵⁰ Aun más, debería tener idea, y, al mismo tiempo, sentir respeto por el infatigable entusiasmo del erudito, y por su constancia al servicio de la idea. En cambio, para el pensador especulativo, la cuestión acerca de su propia felicidad eterna no puede plantearse en absoluto, precisamente porque su misión consiste en apartarse cada vez más de sí mismo volviéndose objetivo, y, de este modo, desaparecer de sí mismo y convertirse en la potencia observadora del pensamiento especulativo. Estoy bien familiarizado con esto. Pero notemos que los dioses bienaventurados, aquellos grandiosos prototipos para el pensador especulativo, no se preocupaban para nada de su felicidad eterna. Así, pues, la cuestión nunca fue planteada en el paganismo. Pero lidiar de igual forma con el cristianismo sólo nos llevaría a la confusión. Dado que un ser humano es una síntesis de lo temporal y lo eterno,⁵¹ la felicidad especulativa de la que un especulador podría gozar será una ilusión, porque éste guarda la pretensión de ser exclusivamente eterna dentro de lo temporal. Ahí radica la falsedad del especulador. Por tanto, más elevado que la felicidad es el interés infinito y apasionado por la propia felicidad eterna. Es más elevado porque es más auténtico, porque definitivamente expresa la síntesis.

VII 43

Visto de esta manera (y, en cierto sentido, estaría de sobra explicar por qué el interés infinito en la propia felicidad eterna es lo más elevado, ya que la consideración principal consiste simplemente en plantear la pregunta), lo cómico se hace manifiesto en la contradicción. El individuo subjetivo encuéntrase infinita y apasionadamente interesado en su felicidad eterna, y ahora pretende obtener auxilio del pensamiento especulativo, es decir, de su propia especulación. Sin embargo, a fin

de especular, es necesario que siga el camino opuesto, es preciso que se abandone a sí mismo y se pierda en la objetividad, desvaneciéndose de sí mismo. Dicha incongruencia le impedirá comenzar, e imputará una sentencia cómica a toda afirmación suya que sostenga que ha conseguido algo por este camino. Esto es, considerado desde el lado opuesto, idéntico a aquello que habíamos dicho previamente acerca de la relación del observador con el cristianismo. El cristianismo no puede ser considerado objetivamente, justo porque es su intención llevar al sujeto al máximo punto de su subjetividad, y cuando el sujeto se sitúa correctamente de este modo, resulta imposible que ligue su felicidad eterna con el pensamiento especulativo. Por medio de una metáfora, intentaré ilustrar la contradicción entre el sujeto interesado infinita y apasionadamente y el pensamiento especulativo, si es que se supone que éste ha de prestar alguna ayuda. Al serruchar madera no es conveniente que se aplique demasiada presión al serrucho; mientras más suave sea el tacto del leñador, mucho mejor funcionará el serrucho. Si uno presiona con todas sus fuerzas el serrucho, le será del todo imposible serruchar. De forma parecida, el pensador especulativo tendría que volverse ligeramente objetivo, pero quienquiera que se interese infinita y apasionadamente en su felicidad eterna, aplica la máxima presión sobre el lado subjetivo. De ahí, pues, que le resulte imposible especular. Ahora bien, si el cristianismo demanda este interés infinito del individuo subjetivo (lo cual hemos de suponer, pues la cuestión gira en torno a ello), es fácil ver que el pensamiento especulativo nunca podrá encontrar aquello que busca. Lo anterior también podemos expresarlo de la siguiente manera: el pensamiento especulativo no permite que la cuestión sea planteada en absoluto, y, por ello, sus respuestas no serán más que mistificación.

SEGUNDA PARTE

LA CUESTIÓN SUBJETIVA, LA RELACIÓN
DEL INDIVIDUO SUBJETIVO
CON EL CRISTIANISMO,
O CONVERTIRSE EN CRISTIANO



SECCIÓN I

UNAS PALABRAS ACERCA DE LESSING

UN AGRADECIMIENTO PARA LESSING

SI UN POBRE PENSADOR PRIVADO, un fanático de la especulación que, como un inquilino sumido en la miseria, ocupará un ático en el último piso de un gigantesco edificio, se sentará allí en su pequeño cuchitril, cautivo en aquello que a él le parecen complicados pensamientos; si experimentase una extraña premonición de que existe una falla en alguna u otra parte de los fundamentos mismos, no obtendrá ningún conocimiento más preciso que lo haga capaz de comprender cómo y dónde; si cada vez que volviese su vista a la ventana de su ático, observase con temblor el redoblado esfuerzo para repujar y engrandecer el edificio y, tras ello, acabará sumido en el letargo de una araña que, desde la última faena de limpieza, lleva una tortuosa vida y que además prevé, en el ínterin, que se aproxima una tormenta; si cada vez que le confiara sus dudas a alguien, le pareciera que su forma de hablar, por ser distinta a la moda reinante de pensamiento, era considerada como el raído y excéntrico atuendo de un decadente personaje. Si, como he dicho, un pensador privado así descrito, un fanático de la especulación, llegase repentinamente a trabar conocimiento con un hombre cuya fama no fuera exactamente una garantía tangible de la rectitud de sus pensamientos (pues el mísero arrendatario no era tan objetivo como para inferir automáticamente, y de forma inversa, la verdad a partir de la fama). Aun así, representa un guiño de la fortuna para este desamparado, a quien le parece que algunos de sus más sesudos pensamientos han merecido la consideración de esta celebridad. ¡Ah! ¡qué felicidad sería!, ¡que regocijo en el cuartucho cuando él quedara

reconfortado con el glorioso recuerdo de aquel afamado, de modo que su desasosiego relativo al conocimiento se habría tornado en completa confianza, y de la complicación, ya definida, habría surgido la esperanza, la esperanza de comprenderse a sí mismo, o sea de comprender primero la complicación, y luego, quizás, incluso superarla! Aquello que Per Degn⁵² incorrectamente quisiera haber incorporado en el orden de promoción eclesiástica –primero el sacristán–, es válido asimismo en lo concerniente al entendimiento de la dificultad: en primer lugar debe comprenderse el problema, y luego entonces podrá uno explicarla –si es que se es capaz de hacerlo.

Ahora bien, ya en broma ya en serio: ¡disculpádme, renombrado Lessing, por esta expresión de exaltado agradecimiento, y dispensa también su forma bromista! Lo cierto es que esta expresión ha mantenido una correcta distancia y no será causa de inconveniencias; carente de motivos histórico-universales y de coerción sistemática, se hace a tono puramente personal. Si en algo parece deshonesto, se debe a su mucho entusiasmo, por el cual, sin embargo, la broma hace contrapeso. Además, la broma posee un fundamento más profundo en la relación inversa de una persona que, construyendo imaginativamente, formula dudas sin explicar por qué lo hace, y de otra que, construyendo imaginativamente, busca mostrar lo religioso en su magnitud sobrenatural sin explicar también el porqué lo hace.

Este agradecimiento no corresponde a aquello que, por lo general y, en justicia, se admira de Lessing. Yo no considero que tenga justificación para admirarlo de ese modo. Mi agradecimiento no se refiere a Lessing en tanto que erudito, ni a aquello que, a mi parecer, no es más que una ingeniosa leyenda, que era bibliotecario,⁵³ o a aquello que, a mi parecer, no es más que un epigrama, que era el alma de la biblioteca, que con mirada casi omnipresente abarcaba una gigantesca cantidad de conocimientos, un descomunal organismo regido por la profundización del pensamiento, obediente a las revelaciones del espíritu, comprometido al servicio de la idea. No se refiere a Lessing en tanto que poeta, ni a su extraordinaria destreza para construir líneas dramáticas, ni a su autoridad psicológica para manifestar algo poéticamente, ni a sus inigualadas obras dramáticas, que, aunque cargadas de pensamiento, discurren libremente y sin restricción alguna en el suave fluir de la conversación, en el entramado del diálogo. No se refiere a

Lessing en tanto que esteta, ni a esa decisiva línea de demarcación, muy distinta a aquella de un papa⁵⁴ que, en su propio campo, separó a la poesía de las artes visuales,⁵⁵ ni siquiera a la riqueza de observaciones estéticas vigentes en nuestra época. No se refiere a Lessing en tanto que sabio, ni a aquella ingeniosa sabiduría de la que era poseedor y que modestamente ocultaba tras el humilde vestido de la fábula.

No, se refiere a algo relativo a la gran dificultad que radica justamente en que uno no pueda llegar a admirarlo directamente, o de que en virtud de esta admiración, pueda uno entablar una relación inmediata con él, pues su mérito consiste, precisamente, en impedir que todo esto suceda; encerrándose en el aislamiento de la subjetividad, no permitió que la cuestión histórico-universal o sistemática de lo religioso se apropiase de él, no obstante entendería con firmeza que lo religioso correspondía a Lessing y a nadie más, pero precisamente en la medida que también le corresponde a cada ser humano; éste entendió que Dios le concernía infinitamente y, que pese a sí mismo, nada tenía que ver, directamente, con ningún ser humano.

Observad que éste es el motivo de mi agradecimiento, el objeto de mi gratitud –si acaso esto fuera seguro para el modo de ser de Lessing. Y si fuera cierto, Lessing podría decir con razón: “No hay qué agradecerme”. ¡Si sólo pudiera estar seguro! Sí, en vano me precipitaría sobre él, convencido de mi admiración, en vano le suplicaría, en vano lo amenazaría o le opondría un frente. En efecto, descubrió él la palanca de Arquímedes de la religiosidad, con la cual, ciertamente, no es posible mover al mundo entero, pero que en virtud de su descubrimiento, es necesaria la fuerza de todo un mundo cuando uno parte de los presupuestos de Lessing. ¡Si tan sólo fuera así!

¡Pero sus conclusiones! ¿Abrazó el cristianismo? ¿Lo rechazó? ¿Lo defendió? ¿Lo atacó? –debo saberlo, para que también adopte yo confiadamente su misma opinión, porque él, en todo momento, fue poseedor de la suficiente imaginación poética como para hacerse contemporáneo con un evento que ocurrió hace ya 1812 años, y lo hacía de una forma tan originaria, que le cerraba el paso a toda ilusión histórica y a toda falacia invertida objetivamente. Muy bien; entonces, abordemos a Lessing en ese punto. No, él poseía también la suficiente ataraxia escéptica y el bastante sentido religioso como para distinguir la categoría de lo religioso. Si alguien quisiera negar esto, yo le exigiría

que lo hiciera bajo juramento. ¡Pero sus conclusiones! ¡Maravilloso Lessing! No llegó a ninguna, a ninguna en absoluto; no hay la menor señal de conclusiones. En verdad, ningún confesor que tuviese que guardar un secreto, ninguna doncella que se prometiera silencio y que también a su amado le hiciera prometerlo, y que, cumpliendo esta promesa, se volviera inmortal, nadie que se haya llevado consigo sus secretos a la tumba –nadie podría obrar con más cuidado que Lessing en la difícil tarea de verse obligado a guardar silencio y tener que hablar al mismo tiempo. Ni siquiera Satanás mismo es capaz, como tercera persona, de formular nada concluyente en tanto que tercera persona. No obstante, Dios nunca puede convertirse en tercero cuando es parte de lo religioso; en esto radica justamente el secreto de lo religioso.

vii 50

Es probable que el mundo siempre haya tenido una carencia en lo que se refiere a aquello que podríamos denominar como auténticas individualidades, o subjetividades resueltas, aquellos revestidos artísticamente con la reflexión, los pensadores independientes que difieren de los que vociferan y de los pedagogos. Entre más objetivo se ha tornado el mundo y las individualidades más subjetivas, se han vuelto más complicadas las categorías religiosas, mismas que pertenecen, justamente, a la esfera de la subjetividad. He aquí por qué representa una exageración casi impía el buscar lo histórico-universal, lo académico-científico y lo objetivo cuando se lidia con lo religioso. Mas no he invocado a Lessing a fin de usarlo como referencia, pues guardar la pretensión de ser lo suficientemente subjetivo como para apelar a otra subjetividad, es ya de por sí un intento de ser objetivo, es estar un paso más cerca de la obtención del voto mayoritario para la propia causa, y significa convertir la relación con lo divino en una empresa especulativa fundada en la probabilidad, la camaradería y la participación de inversionistas.

Pero cuando se trata de realmente hacerse subjetivo, volvemos a preguntarnos acerca de las presuposiciones reflexivas que el sujeto debe dominar, del sustento de objetividad que debe tener a la mano, y de su concepción infinita en lo que se refiere a la importancia de este viraje, acerca de la responsabilidad que implica y de su *discrimen* [marca distintiva]. Incluso cuando esta forma de ver las cosas signifique un requerimiento que reduce drásticamente el número de individualidades entre las cuales puede haber decisión, incluso cuando

Lessing, a mi parecer, sea el único, no lo invoco a fin de utilizarlo como referencia. (¡Ah! ¡Si alguien tuviese siquiera el valor de hacerlo, si tan sólo se atreviera a establecer una relación inmediata con él, sin duda alguna éste podría esperar alguna ayuda de su parte!) De igual forma, creo que proceder así resultaría bastante sospechoso, pues con dicha referencia incurriría en contradicción conmigo mismo y anularía todo lo anterior. Si el individuo subjetivo no es capaz de su objetividad por sus propios medios, toda referencia a otra individualidad no será más que un malentendido. Y si el individuo subjetivo procede así, tendrá cabal conocimiento de las presuposiciones dialécticas según las cuales posee una existencia religiosa. El devenir del sujeto religioso tiene la peculiar característica de que su camino se abre únicamente para el individuo singular, para luego que ha pasado cerrarse. ¿Y por qué no habría de saber la Deidad cómo sostener su precio? Dondequiera que haya en exhibición algo extraordinario o valioso, muy seguramente habrá una multitud impaciente, pero el dueño cuidará prudentemente de que pueda entrar a ver sólo uno a la vez. La multitud impaciente, la masa, la turba, el tumulto histórico-universal, se quedan afuera. Y, en efecto, la Deidad sabrá –en su posesión de lo más valioso de todo, y de forma enteramente distinta– cómo cuidarse de la mundana supervisión; sabrá cómo impedir –de forma enteramente distinta– que nadie se escurra de un modo histórico-universal, objetivo y académico-científico, y se filtre en medio de la multitud impaciente.

VII 51

Aquel que comprenda esto, posiblemente también lo refleje en su conducta, aunque la misma conducta pueda expresarse en una persona como temeridad, y en otra como ímpetu religioso, pero esto no es algo que se pueda distinguir objetivamente. Ahora bien, si acaso Lessing obtuvo este logro tan grandioso, si acaso haciéndose humilde ante lo divino y amando a los hombres, acudió a la Deidad en busca de asistencia, expresando su relación con lo divino por medio de su relación con los otros, de suerte que esta situación sin sentido no significaría que él ciertamente tendría su propia relación con lo divino en tanto que otra persona tendría su relación con lo divino sólo a través de él: ¿quién podrá saberlo con certeza? Si yo así lo supiera, podría apelar a él, y si a él pudiera apelar, y pudiera hacerlo de forma legítima, eso sería signo seguro de que Lessing no consiguió dicho logro.

Naturalmente, Lessing pertenece a un pasado distante, a una lejana e insignificante estación en la sistemática vía ferroviaria de lo histórico-universal. Recurrir a él sería lo mismo que ponerse la soga al cuello, sería justificar a todos los contemporáneos para que digan objetivamente que uno es incapaz de ir al ritmo de una época que viaja en ferrocarril –y, de esta manera, todo el arte consiste en introducirse al primer vagón de pasajeros, “el primero es el que gana”, y dejarle todo el trabajo a lo histórico-universal. Invocar a Lessing es un acto de desesperación, pues en ese caso todo habrá terminado para una persona. Uno estará sumamente atrasado si Lessing ya ha dicho algo acerca de aquello que uno quiere decir. A menos que Lessing estuviera en lo correcto (en cuyo caso resultaría insensato apartarse de su posición a velocidad de ferrocarril), o bien uno no se haya tomado el tiempo para comprender a Lessing– quien ingeniosamente siempre supo cómo guardarse a sí mismo y a su conocimiento dialéctico, incluida su subjetividad, de cualquier rápida transacción al portador. Pero mirad y contemplad, cuando alguien se ha protegido en contra de estas críticas y tentaciones, lo peor todavía persiste: la posibilidad de que Lessing lo haya engañado. ¡No! ¡Ese Lessing era ciertamente un egotista! Respecto a lo religioso siempre guardó algo para sí mismo, algo que efectivamente hubo mencionado, pero de modo enigmático, algo que no podría ser repetido sin más por los tutores, algo que constantemente se mantiene invariable, mientras que, a la vez, cambia continuamente de figura, algo que no fue diseñado para ser citado a manera de estereotipo en un libro de fórmulas sistemáticas, sino más bien el fruto de un pensador dialéctico experimentado que produce y transforma y vuelve a producir, siendo lo mismo y, con todo, sin ser lo mismo.

vii 52

Era un aspecto completamente enojoso por parte de Lessing, el cambiar continuamente de rotulación en correspondencia a lo dialéctico, así como lo hace un matemático, confundiendo con ello al aprendiz que no atiende matemáticamente a la demostración, sino que se conforma con el fugaz reconocimiento de la exposición. Era una desvergüenza por parte de Lessing, el avergonzar a aquellos que muy dispuestos estaban a jurar *in verba magistri* [en las palabras del maestro], de suerte que nunca pudieran entablar con él la relación que, a sus ojos, era la única natural: la relación de juramento. Era una desvergüenza por su parte el no afirmar categóricamente: “Yo ataco

al cristianismo”, de modo que los juradores pudiesen decir; “Juramos”. Era una desvergüenza por su parte el no afirmar categóricamente: “Yo defenderé al cristianismo”, de manera que los juradores pudiesen decir: “Juramos”. Fue un abuso de sus habilidades dialécticas el colocarlos necesariamente en ocasión de ser perjuros (puesto que era de necesidad que prestaran juramento), tanto cuando juraban que aquello que había dicho en un momento, era lo mismo que había dicho antes, fundándose en que la forma y la apariencia eran las mismas, y también cuando juraban que aquello dicho por él en un momento había cambiado respecto de lo anterior, y lo hacían basándose en que la forma y la apariencia eran distintas –en modo parecido al viajante que, bajo juramento, había señalado al inocente como ladrón, con el sólo motivo de haber reconocido la peluca del ladrón, sin reconocer al ladrón mismo, de suerte que lo más prudente hubiera sido jurar que había reconocido la peluca. No, Lessing no era hombre serio. Toda su presentación carece de seriedad y no brinda esa genuina confiabilidad que basta para aquellos otros que reflexionan las cosas tras haber obrado, aunque lo hacen irreflexivamente.

¡Y su estilo! Ese tono polémico, que en todo momento tiene ocasión para soltar una broma, incluso en un periodo de efervescencia. De acuerdo con un viejo diario que encontré, en aquella época (¡justo como ahora!) hubo supuestamente un periodo de efervescencia como el mundo nunca había visto. Esa despreocupación estilística que produce metáforas hasta en el más mínimo detalle, como si la presentación en sí misma tuviese valor alguno, y como si fueran reinantes la paz y la tranquilidad, pese a que el bribón del impresor y la historia universal, ciertamente, la humanidad entera, estuviesen a la espera de que terminase. Esa frivolidad académica que no se suscribe a la norma de escribir en párrafos. Esa mezcolanza de seriedad y broma que le hace imposible a un tercero reconocer definitivamente cuál es cuál –a menos que éste lo reconozca por sí mismo. Esos artilugios que ahora y entonces colocan, tal vez, un énfasis falaz en lo indiferente, de modo que el experto puede verse obligado, precisamente de este modo, a afianzarse de lo dialécticamente decisivo, y los herejes no consigan material para sus habladurías.⁵⁶ Esa forma de presentación, tan inherente a su individualidad, que de modo fresco y enérgico su propio camino, no limitándose a un mosaico de anuncios publicitarios

y clichés autorizados, ni tampoco a lugares comunes que, con sus citas, le hacen creer a uno que el autor se mantiene parejo al correr de los tiempos, que Lessing confía a uno *sub rosa* [privadamente] que se encuentra actualizado en lo que al pensamiento se refiere. Ese desenvolvimiento en el audaz empleo de su propio *Yo*, casi como Sócrates, en su rechazo a la camaradería o, mejor dicho, defendiéndose en contra de ella respecto de aquella verdad cuyo punto cardinal radica justamente en que uno debe lidiar a solas con ésta, sin guardar el deseo de estar acompañado, aunque sea únicamente para asegurar el triunfo, pues aquí no hay ganadores, a no ser la broma infinita que consiste en ser una nada ante Dios, sin querer compañía a la hora de enfrentar los peligros del solitario pensamiento, ya que ciertamente éste es el camino.

Y todo esto, ¿es seriedad? ¿Es seriedad, acaso, el que se conduce del mismo modo con todo mundo, aunque diferente en cuanto a la forma? ¿Es seriedad el que, no bastándole con eludir las obtusas tentativas de los fanáticos por enlistarlo en una sociedad positiva y mofarse de su absurda presunción cuando pretenden excluirlo, sea también inmune a la entusiasta elocuencia del noble Jacobi, y escape ileso a la inofensiva y afable consternación que por su alma expresa un Lavater²⁵⁷ ¿Es el fruto de la vida de un hombre serio, el que sus palabras concluyentes sean tan enigmáticas como el resto,* que el noble Jacobi

VII 54

* En forma semejante, se supone que Hegel murió diciendo que nadie le había entendido salvo uno solo, aquel que le entendió mal, y si un Hegel hizo la misma cosa, esto quizá sea de beneficio para Lessing. ¡Ay!, pero existe entre ellos una notable diferencia. En primer lugar, la afirmación de Hegel contiene la falla de que es una afirmación directa, y, por tanto, es del todo inadecuada para un malentendido, y esto muestra de forma suficiente que Hegel no se desarrolló artísticamente en la equivocidad de la doble reflexión. En segundo lugar, contiene la falla de que la comunicación de Hegel en todos sus diecisiete volúmenes es una comunicación directa, de suerte que si no hubo nadie que le haya entendido bien, pues tanto peor para Hegel. Algo distinto ocurre con Sócrates, por ejemplo, que artísticamente diseñó su modo de comunicación de manera que hubiera malentendidos. Considerado como un dramático arrebatado en el instante de la muerte, haríamos bien en juzgar la afirmación de Hegel como un delirio, como una ligereza por parte de uno que, a punto de morir, quisiera adoptar un camino por el que nunca anduvo en vida. Si Hegel, en tanto que pensador, es único en su especie, entonces, efectivamente, no habrá nadie con quien pueda compararse, y aunque alguno hubiera con quien pudiera establecerse comparación, al menos de esto estamos seguros, ese alguien nada tendría que ver con Sócrates.

ni siquiera se atreve a responder por la salvación del alma de Lessing, por la cual era Jacobi un hombre de tan honda seriedad como para sentirse preocupado, casi en igual medida que por la suya propia? ¿Es esto seriedad? Pues bien, dejemos que decidan aquellos que son tan serios que ni siquiera pueden entender una broma. Con todo, se supone que son jueces competentes, es decir, a menos que sea imposible entender la seriedad cuando no se entiende también la broma, algo que (de acuerdo con las *Moralia* de Plutarco) aquel serio romano, Catón de Útica,⁵⁸ dejó supuestamente en claro ya hace mucho tiempo, cuando señaló la reciprocidad dialéctica entre broma y seriedad. Ahora bien, si Lessing no es un hombre serio, ¿qué vamos a esperar de uno que renuncia a los sistemas histórico-universales y contemporáneos, y en lugar de eso, toma a Lessing como referencia?

Así de complicado es abordar a Lessing respecto de lo religioso. Si hubiese yo de formular algunos pocos pensamientos, para luego adjudicárselos directamente, repitiendo como si se tratase de una letanía, si hubiese de aferrarme gentilmente a él con el abrazo de la admiración como a uno a quien todo le debo, es posible que él se retirase con una sonrisa en el rostro y me dejase ahí plantado cual objeto irrisorio. Si quisiera ocultar su nombre, para luego dedicarme a repetir lo que él ya ha dicho, ufanándome de mi incomparable descubrimiento, nunca antes realizado por ningún hombre, entonces aquel πολύμητις Ὀδυσσεύς [Odiseo, rico en ingenios],⁵⁹ si me lo imaginara aquí presente, se me acercaría con rostro ambiguo, propinándome algunas palmadas en la espalda, y diría: *Darin haben Sie Recht, wenn ich das gewusst hätte* [En eso tenéis razón, de haberlo yo sabido]. Y entonces al menos yo comprendería que me ha ganado.

TESIS POSIBLES Y REALES DE LESSING

NO ATREVIÉNDOME, PUES, a recurrir a Lessing, no atreviéndome, en definitiva, a nombrarle aval mío, sin la pretensión de obligar a nadie, haciendo uso del renombre de Lessing, dispuesto diligentemente a entender, o bien para presumir haber entendido algo que arrastraría al entendedor a una dudosa relación con mi falta de renombre, lo que resulta en verdad tan repelente como el renombre de Lessing es atrayente. Me propongo ahora presentar algo que debiera ¡que diantres! atribuir a Lessing, sin que por ello yo esté seguro de que él así lo reconocería, algo que, con audaz exuberancia, muy fácilmente podría querer imponérsele como parte de su autoría, si bien no en forma directa, algo por lo cual yo, poseído por la admiración, desearía entusiastamente agradecerle, algo que, a su vez, le atribuyo con orgullosa reserva, únicamente por generosidad mía, y, de nuevo, algo con lo que temería ofenderle o causarle enfado al relacionarlo con su nombre. Rara vez puede encontrarse a un autor cuya compañía sea tan grata como la de Lessing. ¿Y por qué es esto? Yo pienso que se debe a la seguridad que siente de sí mismo. Todas estas asociaciones banales y fáciles de alguien excepcional con uno menos excepcional —uno es un genio, un maestro, el otro un aprendiz, un mensajero, un empleado, etc.— no aparecen aquí. Si yo quisiera por todos los medios convertirme en discípulo de Lessing, no podría hacerlo; él ya ha procurado que no pueda ser así. De igual modo en que él es libre, así también, creo yo, quiere que todos sean libres respecto a él, rechazando todos los resoplidos e impudicias del aprendiz, que tanto

teme ser convertido en el hazmerreír de sus tutores: un eco rutinario y una exacta reproducción de lo que ya ha sido dicho.

1. *El pensador subjetivo existente es consciente de la dialéctica de la comunicación.* Visto que el pensamiento objetivo le es indiferente al sujeto pensante y a su existencia, el pensador subjetivo, en tanto existente, se interesa esencialmente en su propio pensamiento y existe en él. Por consiguiente, su pensamiento posee otra clase de reflexión, específicamente, aquella de la interioridad y la apropiación, y de ahí que pertenezca al sujeto y a nadie más. Mientras que el pensamiento objetivo lo invierte todo en el resultado, ayudándole al género humano a hacer trampa al tener únicamente que copiar los resultados y las respuestas, el pensamiento subjetivo lo invierte todo en el proceso del devenir y omite el resultado, en parte porque éste le pertenece a él solo, y en parte porque, en tanto que existente, se encuentra constantemente en proceso de devenir, tal como ocurre con todo ser humano que no se haya dejado engañar para convertirse en objetivo, para convertirse al inhumano pensamiento especulativo.

vii 56

La reflexión de la interioridad es la doble reflexión del pensador subjetivo. Al pensar, piensa lo universal, mas, al existir en este pensamiento y al apropiárselo en su interioridad, cada vez queda más aislado subjetivamente.

La diferencia entre pensamiento objetivo y subjetivo debe asimismó hacerse manifiesta en la forma de la comunicación.* Esto significa

* La doble reflexión se encuentra ya implícita en la idea misma de la comunicación: el individuo subjetivo (que, por medio de la interioridad, pretende expresar la vida de lo eterno, dentro de la cual toda sociabilidad y compañía son inconcebibles, porque la categoría existencial del movimiento es aquí inconcebible, y, por tanto, la comunicación esencial es también inconcebible, pues debe suponerse que todo mundo lo posee todo en esencia), existiendo en el aislamiento de la interioridad, quiere comunicarse, dando como consecuencia que, al mismo tiempo, quiere conservar su pensamiento en la interioridad de su existencia subjetiva, y, pese a ello, quiere también comunicarse. Es imposible (excepto para la falta de reflexión, para la cual, en efecto, todo es posible) que esta contradicción se haga manifiesta de forma directa. Sin embargo, no es tan complicado comprender que un sujeto que existe así quiera comunicarse. Alguien enamorado, por ejemplo, para el que su amor sea su propia interioridad, bien podría querer comunicarse, aunque no directamente, justo porque la interioridad del amor es aquello de mayor importancia para él. Ocupado esencialmente con la continua adquisición de la interioridad del amor, no obtiene resultado alguno y nunca llega a terminar, aunque,

que el pensador subjetivo debe inmediatamente hacerse consciente de que la forma de comunicación tiene que poseer artísticamente tanta reflexión como él mismo, existiendo en su pensamiento. Artísticamente, nótese bien, ya que el secreto no consiste en la enunciación directa de esta doble reflexión, debido a que tal enunciación representa una contradicción directa.

La comunicación ordinaria entre un ser humano y otro es completamente inmediata, porque, por lo general, la gente existe en la inmediatez. Cuando alguien afirma algo y otro lo reconoce palabra por palabra, se supone que llegan a un acuerdo en que se han entendido el uno al otro. No obstante, debido a que el que afirma es inconsciente de la duplicidad del pensamiento existencial, es asimismo incapaz de hacerse consciente de la doble reflexión de la comunicación. Por consiguiente, no intuye que esta clase de acuerdo puede ser en realidad el más grave malentendido, y, evidentemente, no intuye que, justo como el pensador subjetivo existente ha quedado libre gracias a la duplicidad, igualmente el secreto de la comunicación depende específicamente en que el otro sea liberado, y, por esa misma razón, no debe comunicarse directamente; en efecto, sería incluso impío hacerlo de este modo. Esto último aplica proporcionalmente a la esencialidad de lo subjetivo y, en consecuencia, atañe primordialmente al dominio de lo religioso, es decir, en caso de que el comunicador no sea Dios mismo, o sea alguien que pretenda apelar a la milagrosa autoridad de un apóstol, sino que sea más bien un simple ser humano que, de igual forma, busque dar sentido a todo aquello que dice y hace.

VII 57

aun así, es posible que quiera comunicarse; no obstante, por esa misma razón, jamás puede recurrir a una forma directa, ya que eso supondría resultados y conclusiones. Lo mismo ocurre en la relación con Dios. Precisamente porque el sujeto se encuentra constantemente en un proceso de devenir hacia el interior, es decir, en la interioridad, nunca puede comunicarse directamente, pues aquí el movimiento es justamente lo contrario. La comunicación directa exige certeza, pero la certeza es algo imposible para alguien en proceso de devenir, y ciertamente no es más que un engaño. Así, pues, usando a guisa de ejemplo una relación amorosa, si una doncella enamorada anhela el día de su boda, creyendo que con eso obtendrá una certeza, en caso de que, en su papel de cónyuge, pretendiese obtener una seguridad legal, si ella prefiriera un bostezo marital a un anhelo virginal, entonces el esposo con mucha razón lamentaría su infidelidad, pese a que ella, en efecto, no ama a nadie más, porque habrá perdido la idea, dando como resultado que nunca lo ha amado. Y es en esto, después de todo, que radica la infidelidad en una relación amorosa; es una infidelidad accidental el amar a otra persona.

Luego entonces, el pensador subjetivo y religioso que ha comprendido la duplicidad de la existencia a fin de convertirse en un pensador de esta naturaleza, percibe inmediatamente que la comunicación directa es un fraude respecto de Dios (lo cual posiblemente lo defrauda de la adoración verdadera por parte de otros⁶⁰), un fraude respecto de sí mismo (como si dejara de ser un sujeto existente), un fraude respecto de otro ser humano (que, tal vez, únicamente haya accedido a una relación relativa con Dios), y un fraude que lo lleva a una contradicción con todo su pensamiento. A su vez, al anunciar esto directamente, incurriría de nuevo en contradicción, porque entonces habría una forma directa a pesar de la doble reflexión. Exigirle a un pensador que se contradiga en su pensamiento y en su visión del mundo por la forma en que reviste su comunicación; consolarle diciendo que de este modo su obra será de beneficio; convencerle de que nadie pone atención en esto, ciertamente, que nadie en esta época objetiva repara en esto –porque conclusiones a tal grado extremistas no son más que tonterías que cualquier sistemático empleado tendría en bien poco– eso sería un buen consejo, aunque también uno bastante conformista. Supongamos que fuera la doctrina de un sujeto existente religiosamente por la que uno podría no tener seguidores, ya que esto significaría traicionar tanto a Dios como a los hombres; imaginémosle un tanto obtuso (porque no basta con ser honesto para triunfar en este mundo, sino que es siempre necesario un poco de necedad para conseguir verdaderos éxitos y ser comprendido por las masas), y que, de esa suerte, llegase a predicar directamente su doctrina con ceremonias y pathos: ¿Qué sucedería entonces? Bien, entonces sería comprendido y muy pronto tendría diez discípulos que, a cambio de un corte de barba semanal, se ofrecerían para predicar esta doctrina; es decir, tendrá que considerarse afortunado si en efecto consigue seguidores que, en un posterior fortalecimiento de la verdad de su teoría, accedan a predicar una doctrina que sostiene como incorrecto el tener seguidores.

vii 58

El pensamiento objetivo es del todo indiferente para la subjetividad, y, por tanto, es también indiferente para la interioridad y para la apropiación; por ello, su comunicación es directa. Resulta obvio que no por estas razones se trata de algo sencillo. Sin embargo, es directa; carece de la astucia y del arte de la doble reflexión. Carece del temor

a Dios y de la humana solicitud en la comunicación del pensamiento subjetivo; puede ser comprendida directamente; puede uno saltarse a las conclusiones. Por ende, el pensamiento objetivo es únicamente consciente de sí mismo, de modo que, en consecuencia, no hay comunicación,* al menos no una comunicación artística, en la medida en que es siempre necesario considerar al receptor, y fijarse bien en la forma de comunicación previendo un posible malentendido que pudiera venir por parte de este receptor. El pensamiento objetivo** es, como la mayoría de la gente, fervientemente amable y comunicativo; presto hállase a comunicar de inmediato y, en su punto máximo, recurre a garantías que aseguran su verdad, a recomendaciones y a promesas acerca de cómo algún día todo mundo aceptará esta verdad –así de confiado se encuentra. O quizá más bien se halle inseguro, porque las garantías y las recomendaciones y las promesas, que ciertamente son para la seguridad de aquellos otros que supuestamente deben aceptar esta verdad, es probable que también sean de beneficio para el maestro, quien se encuentra necesitado de la seguridad y del soporte del voto mayoritario. Si los contemporáneos le niegan esto, él confía en la posteridad –así de confiado se encuentra. Esta seguridad posee algo en común con la independencia que, independiente del mundo, necesita que el mundo sea testigo de su propia independencia, a fin de poder estar él mismo seguro de ser independiente.

La forma de la comunicación es un tanto distinta de la expresión de la comunicación. Cuando un pensamiento ha encontrado una adecuada expresión en este mundo, la cual se obtiene a través de la primera reflexión, viene entonces la segunda reflexión, que es relativa a la intrínseca relación de la comunicación con el que comunica, e

VII 59

* Así ocurre siempre con lo negativo; dondequiera que se halle inconscientemente presente, transmutará precisamente por ello lo positivo en negativo. En este particular caso *transmuta la comunicación en una ilusión, toda vez que no se pone en consideración lo negativo de la comunicación, sino que es considerada simple y meramente como lo positivo. En el engaño de la doble reflexión se considera lo negativo de la comunicación, y, en consecuencia, esta comunicación que, en apariencia, nada tiene que ver con aquel otro modo de comunicación, es, en efecto, comunicación.*

** Debemos tener siempre en mente que hablo de lo religioso, en donde el pensamiento objetivo, si en verdad es lo supremo, se trastoca sin más en irreligiosidad. Mas dondequiera que el pensamiento objetivo se mantenga dentro de sus límites, su comunicación directa será asimismo adecuada, justo porque no debe lidiar con la subjetividad.

introduce la relación del comunicador con la idea. Acudamos una vez más a algunos ejemplos. Tiempo lo tenemos de sobra, porque lo que escribo no es el tan esperado último párrafo que habrá de completar el sistema. Supongamos* pues, que alguien quiere comunicar la siguiente convicción: la verdad es interioridad; no existe ninguna verdad objetiva, sino que la verdad es apropiación. Supongámosle con el suficiente fervor y entusiasmo como para decirlo, pues la gente encontrará la salvación cuando escuche esto. Supongamos que lo ha divulgado en todo momento, moviéndose no únicamente entre pusilánimes, sino también entre los más duros, ¿qué pasa en este caso? De seguro habría entonces algunos trabajadores que, holgazaneando ahí en la plaza, con sólo escuchar el llamado, iríanse inmediatamente a laborar al viñedo⁶¹ –para proclamar esta enseñanza a todos. ¿Y qué entonces? Habría entonces incurrido en una mayor contradicción consigo mismo, pues el fervor y el entusiasmo invertidos en decirlo y en hacerse escuchar son ya un malentendido. El punto clave, ciertamente, consiste en ser comprendido, y la interioridad de la comprensión consiste cabalmente en que el individuo comprenda esto por sí mismo. Ahora ha ido tan lejos que se ha hecho de pregoneros, y un pregonero de la interioridad es una criatura que vale la pena ver.

En realidad, comunicar una convicción así requiere de arte y autocontrol: el suficiente control como para interiormente comprender que la relación con lo divino del ser humano individual es el punto principal; que la entrometida laboriosidad de un tercero es falta de interioridad y una frivolidad fruto de una gentil estupidez, y el suficiente arte como para transmutar incansablemente, así como incansable es la interioridad, la forma doblemente reflexionada de la comunicación. Mientras mayor sea el arte, mayor será la interioridad –sí, de poseer él un arte considerable, le resultaría incluso más que posible afirmar que recurre a su arte con la garantía de que, al siguiente instante, será capaz de asegurar la interioridad de la comunicación,

* Digo solamente “supongamos”, de manera que me es lícito exponer aquello que, al mismo tiempo, es lo más cierto y lo más irrazonable, pues aun lo más cierto de todo no se presenta como lo más cierto, sino como algo que, supuestamente, tiene como propósito el arrojar luz sobre el asunto; e incluso lo más irrazonable de todo no se presenta esencialmente, sino únicamente de modo provisional, con el fin de ilustrar la relación de fundamento y consecuencia.

porque se encuentra infinitamente preocupado por conservar su propia interioridad, preocupación que salva al preocupado sujeto de toda habladería positiva.

Supongamos que alguien quisiera comunicar que la verdad no es la verdad, sino que la verdad es el camino, esto es, que la verdad radica únicamente en el devenir, en el proceso de apropiación y que, en consecuencia, no hay resultados. Supongamos que fuera un hombre caritativo que necesariamente tuviera que publicar esto a todo mundo. Supongámosle tomando el espléndido atajo de comunicar esto de forma directa en el *Adresseavisen*,⁶² por cuyo medio adquiriese un apoyo masivo, mientras que, por el contrario, la vía artística, pese a sus grandes esfuerzos, dejaría en duda si es que ha logrado o no ayudar a alguien, ¿qué pasa entonces? Bien, entonces su afirmación, ciertamente, terminaría por ser un resultado.

Supongamos que alguien quisiera comunicar que todo recibir es un producir. Supongamos que lo ha repetido con tanta insistencia, que su tesis incluso ha llegado a convertirse en modelo de enseñanza –entonces, efectivamente, habría conseguido que su tesis fuera confirmada.

Supongamos que alguien quisiera comunicar la convicción de que la relación con Dios de una persona es un secreto. Supongamos que fuera un hombre de talante agradable que, teniendo en tanta estima a los demás, no tuviera más remedio que exponer su idea. Supongamos que, no obstante, tuviera el suficiente entendimiento como para percibir, aunque sea un poco, la contradicción implícita en comunicar esto directamente, y, por tanto, lo comunicase exigiéndole a los demás que guarden el secreto, ¿qué pasa entonces? Entonces, o bien tendría que suponer que el pupilo es más sabio que el maestro, ya que el pupilo es realmente capaz de guardar silencio, algo fuera del poder del maestro (¡una excelente sátira acerca de la docencia!), o bien tendría que convertirse en un virtuoso en galimatías, de suerte que le fuera completamente imposible descubrir la contradicción. Ocurre algo curioso con esta gente agradable; es algo tan conmovedor, que no tienen más remedio que compartirlo con los demás –y es algo tan soberbio por su parte el pensar que otro ser humano requiere de su auxilio en su relación con Dios, como si Dios no pudiera ayudarse a sí mismo y a la persona en cuestión. Pero esto es un poco extenuante:

vivir para defender la creencia de que uno es una nada ante Dios, y que todo esfuerzo personal no es más que una broma. Resulta un poco duro el respetar a todo ser humano y no entrometerse directamente en su relación con Dios, en parte debido a que uno ya tiene bastante qué hacer con su propia relación, y en parte porque a Dios no le gustan las impertinencias.

Dondequiera que lo subjetivo sea de importancia para el conocimiento –y la apropiación, por ello mismo, es el punto clave–, la comunicación será una obra de arte; se halla entonces doblemente reflexionada, y su primera forma es la ingeniosidad en que los individuos subjetivos deben separarse devotamente los unos de los otros, e impedir que queden coagulados en la objetividad. Aquí la objetividad se separa de la subjetividad.

La comunicación ordinaria, el pensamiento objetivo, carece de secretos; sólo el doblemente reflexionado pensamiento subjetivo es el que posee secretos; es decir, todo su esencial contenido es, por esencia, un secreto, pues no puede ser comunicado directamente. Es éste el significado del secreto, el que su conocimiento no pueda ser directamente presentado, porque lo esencial en su conocimiento es la apropiación misma, lo cual significa que se mantendrá en secreto para quienquiera que de igual modo no haya puesto en práctica la doble reflexión, pero el que sea ésta la forma esencial de la verdad trae como consecuencia el que no pueda ser comunicada de ninguna otra manera.* Por consiguiente, cuando alguien se empeña en comunicar esto directamente, acaba siendo un obtuso; y cuando alguien más se empeña en demandarle que así lo haga, ese otro también será un obtuso. A la hora de enfrentarse con esta comunicación artística y engañosa, la ordinaria necedad humana exclamará: ¡Esto es egoísmo!

VII 61

* Si en nuestra época viviera alguien que, subjetivamente desarrollado, tuviese el hábito del arte de la comunicación, experimentaría la más gloriosa bufonería y farsa. Se toparía con puertas cerradas como uno incapaz de ser objetivo, hasta que, después de mucho tiempo, algún bienintencionado hombre objetivo, un sistemático bribonzuelo, sintiese pena por él y le ayudase, aunque sea a medias tintas, a aprender la escritura por párrafos. Aquello que alguna vez fue considerado como algo imposible –a saber, pintar la imagen de Marte con su armadura que le vuelve invisible–, ahora podría ser logrado bastante bien; de hecho, y esto resulta aun más curioso, ahora podría ser logrado a medias tintas.

De modo que, cuando la necesidad prevalezca y la comunicación se haya convertido en directa, la necesidad habrá ganado ya tanto terreno que el comunicador habrá de tornarse igualmente obtuso.

Es posible distinguir entre un secreto esencial y uno accidental. Por ejemplo, cuando uno ha estado en un consejo privado, éste será un secreto accidental siempre que no sea del conocimiento público, porque el aviso será comprendido directamente tan pronto como se haga público. El que nadie sepa lo que habrá de ocurrir el año entrante es un secreto accidental, porque una vez que haya ocurrido, será posible comprenderlo directamente. Por otro lado, cuando Sócrates, por revelación de su *daimon*, aislóse de toda relación y, por ejemplo, *posito* [dándolo por hecho], suponía que todo mundo tendría que hacer lo mismo; una semejante visión de vida convertiríase esencialmente en un secreto o en un secreto esencial, pues no podría ser directamente comunicada; a lo sumo, él era capaz de auxiliar artística y mayéuticamente a otra persona para introducirse negativamente en este mismo punto de vista. Todo aquello subjetivo que, en virtud de su interioridad dialéctica, eluda toda comunicación directa, será un secreto esencial.

La forma de una comunicación así corresponde, en su inagotable arte, a la propia relación del existente con la idea y expresa esta relación. A fin de explicar esto según la forma de una construcción imaginaria, sin con ello determinar si es que alguien que realmente existe ha sido o no consciente de ello, si es que ha existido o no de este modo, me daré a la tarea de caracterizar dicha relación existencial.

VII 62

2. En su relación existencial con la verdad, el pensador subjetivo existente es tanto negativo como positivo, y tendrá tanta comicidad como esencialmente posea pathos, y encuéntrase constantemente en proceso de devenir, es decir, encuéntrase en constante lucha. Toda vez que el existente existe (y ésta es la suerte de todo ser humano, hecha la salvedad de aquellos hombres objetivos que residen en el ser puro), encuéntrase cabalmente en proceso de devenir. Justo como su comunicación debe corresponder formalmente a su propia existencia, de igual modo su pensamiento debe corresponder a la forma de la existencia. Debémosle a Hegel el que todo mundo esté familiarizado con la dialéctica del devenir. Aquello que en el proceso del devenir es la alternancia

entre ser y no-ser (categoría que, le pese a quien le pese, resulta un tanto confusa, ya que el ser en sí mismo es también la continuidad en la alternancia), será en adelante lo negativo y lo positivo.

A menudo escuchamos hablar en nuestra época acerca de lo negativo y de los pensadores negativos, y en este tenor, a menudo escuchamos la prédica de los positivos y sus oraciones dando gracias a Dios y a Hegel porque ellos no son como aquellos negativos, sino que se han hecho positivos.⁶³ Dentro del dominio del pensamiento, lo positivo puede ser clasificado en las siguientes categorías: la certeza sensible, el conocimiento histórico y el resultado especulativo. Pero esto positivo será precisamente lo falso. La certeza sensible es un engaño (recordemos el escepticismo griego y el planteamiento de la cuestión en la filosofía moderna, pues de ello se pueden aprender muchas cosas); el conocimiento histórico es una ilusión (en tanto que es un conocimiento aproximativo); y el resultado especulativo es un fantasma. Es decir, todo lo positivo muéstrase incapaz de expresar el estado del sujeto cognoscente dentro de la existencia; luego entonces, corresponde más bien a un ficticio sujeto objetivo, y confundirse con un sujeto así descrito equivale a engañarse y a permanecer en el engaño. Todo sujeto es un sujeto existente, y, en consecuencia, esto ha de expresarse esencialmente en todo su conocimiento, y debe expresarse impidiendo que su conocimiento concluya ilusoriamente en una certeza sensible, un conocimiento histórico o en un resultado especulativo. En el conocimiento histórico se llega a conocer mucho acerca del mundo, pero nada acerca de uno mismo; uno se mueve constantemente dentro de la esfera del conocimiento aproximativo, mientras que la supuesta positividad de la que se presume tener certeza, es únicamente válida dentro de la infinitud, en la cual, no obstante, resulta del todo imposible ser una persona existente, como quiera que, frente a ella, solamente puede haber continuas aproximaciones. Aquello único de lo que puedo obtener una certeza infinita es lo siguiente: que existo (lo cual, a su vez, no puede ser infinitamente cierto para ningún otro individuo, que, por su parte, es únicamente a través de este mismo medio que se hace consciente de su propia existencia), pero esto realmente no es algo histórico. El resultado especulativo es una ilusión siempre que el existente, al pensar, pretende abstraerse de su propia existencia y concebirse *sub specie aeterni* [bajo la forma de lo eterno].⁶⁴

Los pensadores negativos, pues, cuentan siempre con la ventaja de tener algo positivo, a saber, que son conscientes de lo negativo; los pensadores positivos no poseen nada en absoluto, pues se encuentran en el engaño. Justo porque la negatividad se halla presente en la existencia y en todas partes (porque el ser ahí, la existencia, encuéntrase constantemente en proceso de devenir), la única forma de escapar de ella es haciéndose consciente de ella. Al asegurarse positivamente, el sujeto se engaña cabalmente.

La negatividad que es en la existencia, o mejor dicho, la negatividad del existente (que su pensamiento debe exponer esencialmente de una forma adecuada), se fundamenta en la síntesis del sujeto, en su ser espíritu infinito existente. Lo infinito y lo eterno son la única certeza, mas, dado que son en el sujeto, son asimismo en la existencia, cuya principal expresión es la equivocidad y la prodigiosa contradicción de que lo eterno deviene, de que llega a ser ahí.

De aquí que sea importante para el pensamiento del existente el adoptar una forma en la cual sea capaz de exponer esto. Si comunica esto de forma completamente directa, estará diciendo algo falso, porque en lo directo se omite la equivocidad, de suerte que la comunicación se convierte en motivo de interferencia, justo como cuando la lengua de un epiléptico pronuncia malamente las palabras, pese a que el comunicador, a diferencia del epiléptico, no se peca de ello. Consideremos un ejemplo. El sujeto existente es eterno, pero, en tanto que existente, es temporal. Ahora bien, la equivocidad de lo infinito consiste en que la posibilidad de la muerte hállase presente en todo momento. De modo que toda la fiabilidad de lo positivo se torna sospechosa. Si no soy consciente de esto en todo momento, mi positiva confianza en la vida no será más que una puerilidad, sin que obste el que se haya vuelto objetiva y distinta en sistemático coturno; pero si me hago consciente de esto, entonces el pensamiento de lo infinito será tan infinito que dará la impresión de que reduce mi existencia a una nada que se desvanece. ¿Cómo es posible, entonces, que el sujeto existente presente su pensamiento existencial? Todo mundo sabe que así es como se existe, pero los positivos lo saben positivamente, es decir, no lo saben en absoluto –si bien, naturalmente, hállanse demasiado ocupados con todo lo concerniente a la historia universal. Una vez por año, en alguna solemne ocasión, les pasa por la mente

este pensamiento, y ahora ellos anuncian en forma de garantías que así es como es. Pero el que hagan esta observación una única vez, en alguna solemne ocasión, contradice de manera suficiente su carácter positivo, y el hecho de que lo afirmen con la salvaguarda de las garantías demuestra que, aun afirmándolo, no saben lo que dicen; por tanto, son también capaces de olvidarlo al momento siguiente.

La forma equívoca es la única adecuada para pensamientos negativos como los anteriormente mencionados, pues la comunicación directa da por supuesta la fiabilidad de la continuidad, mientras que la equívocidad de la existencia me aísla en cuanto me afianzo a ella. Quienquiera que sea consciente de esto, quienquiera que, bastándole con ser un hombre tenga la suficiente fuerza y tiempo como para no incubir el deseo de ser engañado –a fin de obtener licencia para *sprechen* [hablar] acerca de la historia universal, siendo admirado por sus semejantes aunque objeto de burla de la existencia–evitará la enunciación directa. Como es bien sabido, Sócrates fue un holgazán al que muy poco le importaban la historia universal y la astronomía (de acuerdo con Diógenes,⁶⁵ renunció a estas ciencias, y cuando estando de pie miraba al vacío,⁶⁶ no podría yo sin más suponer –sin que por ello afirme saber qué otra cosa podría estar haciendo– que en efecto miraba al vacío). Sin embargo, tiempo le sobraba, y contaba con la suficiente excentricidad como para preocuparse de lo meramente *humano*, preocupación que, extrañamente, es tenida por excentricidad entre los *seres humanos*, mientras que no es excéntrico en absoluto el ocuparse con la astronomía, la historia universal, y otras cosas semejantes. En un excelente artículo de la *Fyenske Tidsskrift*,⁶⁷ leí que Sócrates fue supuestamente un tanto irónico. Ya era tiempo de que esto se dijera, y ahora me encuentro en posición de apelar a dicho artículo, ya que mi hipótesis resulta un tanto semejante. Cuando Sócrates quiere específicamente enfatizar lo infinito, una de las formas que adopta su ironía es que, en un inicio, habla como si fuera un loco. De igual modo en que la existencia es astuta, también lo es su forma de hablar, tal vez (y digo “tal vez”, pues ni remotamente soy tan sabio como aquel positivo escritor de la *Fyenske Tidsskrift*) a fin de impedir que su oyente se torne conmovido y crédulo, y fuese a apropiarse positivamente de la afirmación acerca de la negatividad de la existencia. Esta inicial locura, para Sócrates, podía haber asimismo representado

que, mientras conversaba con la gente, al mismo tiempo consultaba privadamente con la idea acerca de lo que estaba en discusión. Nadie que hable únicamente de forma directa podrá comprender esto; y también será del todo inútil afirmarle esto a una persona de una vez por todas, porque el secreto consiste precisamente en que debe estar siempre presente en el pensamiento y en su exposición, así como también se halla siempre presente en la existencia. De este modo, es perfectamente correcto no ser entendido, pues de esta forma se evita el malentendido. Así, cuando en alguna parte⁶⁸ afirma Sócrates que es notable el que el capitán, después de transportar pasajeros de Grecia a Italia, al arribar camina tranquilamente de aquí para allá a lo largo de la playa, y cobre su tarifa como si hubiese hecho una buena obra –pese a que no le es posible saber si es que ha beneficiado a los pasajeros, o en realidad hubiera sido mejor que se ahogaran en el mar–, en ese caso, ciertamente, habla como un loco.* Tal vez algunos que lo conocieron realmente lo consideraban loco (pues, de acuerdo con Platón y Alcibíades,⁶⁹ la mayoría opinaba que era al menos un poco raro, ἄτοπος); quizá alguien más pensaba que su forma de hablar era graciosa. Al mismo tiempo, quizá Sócrates tenía un pequeño rencuentro con su idea: la ignorancia. Si abordaba lo infinito bajo la forma de ignorancia, lo mismo tenía que hacer en todas partes. Un profesor no pierde el sueño con tales cosas. Lo hace una vez al año, con pathos, en el párrafo 14, y hace bien al no hacer esto de otro modo, es decir, especialmente si tiene esposa, hijos y prospectos para un sueldo decente –pero ningún entendimiento que perder.

El pensador subjetivo existente siempre posee lo infinito en su alma, y, por tanto, su forma es continuamente negativa. Cuando éste es el caso, cuando –existiendo realmente– expone la forma de la existencia dentro de su propia existencia, existencialmente es siempre tanto lo positivo como lo negativo, porque su positividad consiste en la continua interiorización en la que se hace consciente de lo negativo. Entre los así llamados pensadores negativos, con todo, hay algunos pocos que tras adquirir una noción de lo negativo, sucumben ante

VII 66

* Si en la actualidad alguien hablara de este modo, todo mundo se daría cuenta de que indudablemente se trata de un lunático, pero los positivos sabrán, y lo sabrán con certeza positiva, que Sócrates fue un hombre sabio. Y esto debe ser algo definitivo –ergo.

lo positivo, y van negociando por el mundo a fin de ofrecer, instar y recomendar esta beatífica sabiduría negativa en oferta –y, sin lugar a dudas, conseguirán vender un resultado de igual modo en que es posible vender los arenques de Holstein, etc. Estos mercaderes no son más sagaces que los pensadores positivos, pero resulta bastante incongruente que los pensadores positivos se enfaden con ellos, puesto que, en el fondo, son también positivos. Los mercaderes no son pensadores existentes. Tal vez lo fueron alguna vez, hasta que encontraron un resultado; a partir de ese momento, dejaron de ser pensadores y se convirtieron en mercaderes y usureros.

Pero el genuino pensador subjetivo existente es tanto negativo como positivo, y viceversa: y siempre lo será mientras exista, nunca llegando a una conclusión definitiva a través de una quimérica mediación. Su comunicación se corresponde con esto, impidiendo así que, al ser excesivamente comunicativo, transforme absurdamente la existencia del aprendiz en otra cosa que no sea la propia existencia humana en general. Consciente es de la negatividad de lo infinito en la existencia; mantiene siempre abierta la herida de la negatividad, algo que, en ocasiones, representa su salvación (los otros permiten que la herida se cierre y se convierten en lo positivo: el engaño); lo mismo expresa en su comunicación. Luego entonces, nunca es maestro, sino aprendiz, y si continuamente es tanto negativo como positivo, encuéntrase en constante lucha.

De este modo, hay algo de lo que ciertamente se halla privado el pensador subjetivo; nunca obtiene de la vida ningún goce positivo y acogedor. Para la mayoría, la vida se transforma una vez que han llegado a un cierto punto de su búsqueda. Contraen matrimonio, consiguen un empleo, y en lo subsiguiente deberán, por pudor, obtener algo, conseguir algún resultado (porque el pudor ante la gente les exige obtener resultados; aquello que la modestia ante el Dios pueda exigir se toma muy poco en cuenta). De suerte que piensan que han llegado por sí mismos a un resultado, o han de pensarlo en virtud del hábito y la costumbre; de otra forma, se quejan y lamentan de todo aquello que les ha arrancado de la lucha (¡qué insulto sería para el Dios, si los lamentos estuviesen a él dirigidos! ¡Qué insulto para el Dios, si estos lamentos fueran mera consecuencia del hábito y la costumbre! ¡Qué contradicción el lamentarse por la propia incapacidad para ir en pos

de lo más elevado, toda vez que esto débese a que uno se aferra a lo más bajo, en lugar de refrenar tales lamentos y quejas y desprenderse de lo mezquino!). Así que, de vez en vez, emprenden una pequeña lucha, pero esto no será más que una insignificante nota al pie de un texto que ya desde hace mucho ha concluido. De esta forma, uno evita el hacerse efectivamente consciente de las fatigosas dificultades que están implícitas en la más simple afirmación acerca del existir *qua* ser humano, mientras que, en el dominio del pensador positivo, uno llega a saberlo todo acerca de la historia universal y es posible conocer los más íntimos pensamientos de nuestro Señor.

Aquel que existe, se encuentra constantemente en proceso de devenir; el pensador subjetivo que realmente existe, al pensar reproduce continuamente esto en su existencia e invierte todo su pensamiento en el devenir. Esto es parecido a tener estilo. Únicamente posee verdadero estilo aquel que nunca termina con algo, sino que “remueve las aguas del lenguaje” dondequiera que comienza, de suerte que, para él, la más tópica expresión se convierte a través de su pluma en fresca originalidad.

Encontrarse de este modo en constante proceso de devenir es la equivocidad de lo infinito en la existencia. Esto podría arrastrar a un hombre sensato a la desesperación, porque uno experimenta continuamente la urgencia de terminar algo, pero esta urgencia proviene del mal y debemos renunciar a ella. El perpetuo proceso del devenir es la incertidumbre de la vida terrena, en la cual todo es incierto. Todo ser humano lo sabe, y, de vez en cuando, afirma saberlo, especialmente cuando se trata de una ocasión solemne y no carente de sudor y lágrimas, y lo dice directamente, conmoviéndose a sí mismo y a los demás; mostrando efectivamente aquello que ya había mostrado por medio de su comunicación directa, es decir, que él mismo no comprende en absoluto aquello que está diciendo.*

* Identificamos al individuo minuciosamente educado y desarrollado, por el grado dialéctico del pensamiento dentro del cual lleva su vida cotidiana. Llevar su vida diaria dentro de la decisiva dialéctica de lo infinito y, con todo, seguir viviendo, en eso consiste el arte. La mayoría recurre a cómodas categorías para el uso cotidiano, y las categorías de lo infinito las utiliza únicamente en ocasiones solemnes, es decir, nunca. Pero tener la dialéctica de lo infinito para el uso diario y existir en ella equivale, evidentemente, a la mayor intensidad espiritual, y, a su vez, esta grandiosa intensidad espiritual es

Luciano pone en labios de Caronte el siguiente relato. Un hombre del mundo de los vivos conversaba con uno de sus amigos y, prometiéndole un exótico platillo, lo invitó a cenar a su casa. El amigo le agradece la invitación. Entonces le dice el otro: pero asegúrate de no faltar. Te lo aseguro, le respondió el amigo invitado. En este punto se separan, y una teja cae y mata al invitado. ¿No es esto acaso para morir de la risa?, añade Caronte.⁷⁰ Supongamos que el invitado hubiera sido un orador que, un momento antes, se hubiera conmovido y conmovido a los demás hablando acerca de ¡la incertidumbre en todo! De este modo suele hablar la gente: en un instante lo saben todo, y al siguiente nada saben. Y por estas razones se considera como una tontería y una excentricidad el preocuparse por estas cosas y por sus complicaciones, pues ya todo mundo lo sabe. En otras palabras, resulta glorioso el preocuparse por algo que no todo mundo sabe, es decir, un conocimiento distintivo, pero es un desperdicio el molestarse por algo que ya todos saben –respecto a lo cual, la única distinción es la necedad del modo en que uno lo sabe–, porque tratándose de estas cosas nadie puede sobresalir. Supongamos que el invitado hubiera respondido tomando en consideración la incertidumbre: ¿Qué hubiera ocurrido? Entonces su respuesta no hubiera sido distinta a la de un loco, pese a que para muchos hubiera pasado desapercibido, porque lo cierto es que sería tan equívoco que sólo aquel que es un versado en estos pensamientos, sería capaz de descubrirlo. Ni tampoco podría dicha persona considerar esta respuesta como una locura, que no lo es, ya que mientras esta afirmación, tomada a la ligera, podría fundirse cómicamente en el resto de la conversación, es posible que tuviera un encuentro privado con el dios, que se halla presente tan pronto como la incertidumbre de todo se piensa infinitamente. Por tanto, aquel que realmente tenga ojo para el dios, podrá verlo en todas partes; en cambio, aquel que lo vea solamente en extraordinarias ocasiones, en realidad no lo estará viendo, sino que se engaña supersticiosamente no viendo más que a un fantasma.

requerida para que la práctica, en lugar de ejercitar a la persona en la existencia, no la vaya a escamotear engañosamente fuera de ella. Es bien sabido que un cañonazo ensordece a una persona, pero también es sabido que si hay la suficiente perseverancia, uno puede llegar a escuchar cada palabra como si hubiera silencio total. Y así ocurre con una existencia espiritual intensificada por la reflexión.

El hecho de que el pensador subjetivo existente sea tanto positivo como negativo, puede también expresarse diciendo que tiene tanto de comicidad como de pathos. De acuerdo con el modo en que la gente vive ordinariamente, el pathos y la comicidad se reparten de tal manera que uno tiene aquél, el otro tiene ésta, uno tiene un poco más de esto, el otro un poco menos de aquello. Sin embargo, para la persona que existe en la doble reflexión, la proporción es la siguiente: igual cantidad de pathos, igual cantidad de comicidad. Dicha proporción ofrece una salvaguarda interdependiente. El pathos que no es garantizado por lo cómico es una ilusión; la comicidad que no es garantizada por el pathos es inmadurez. Únicamente aquel que practique esto por sí mismo será capaz de comprenderlo, pues de otra forma es imposible. Lo que Sócrates decía acerca de la navegación podría parecer una simple broma, y, con todo, era de la mayor seriedad. Si tuviera como única intención la broma, quizá muchos le seguirían la corriente; si tuviera como única intención la seriedad, lo más seguro es que muchos de los que son de poco temple se perturbarían. Pero supongamos que Sócrates no lo veía de este modo. Parecería una broma si alguien que, recibiendo una invitación, respondiese: "En definitiva ahí estaré, creedme, siempre que no caiga una teja y me mate, pues en ese caso me será imposible ir". Y, no obstante, es posible que esto sea de la mayor seriedad, y, para el que así habla, es posible que al estar bromeando con alguien, se halle en presencia del dios.

Imaginemos una doncella que esperaba que su amado llegara con la nave de la que Sócrates hablaba. Imaginémosle que corre al puerto, y encontrándose ahí con Sócrates, le inquiere con amorosa pasión acerca de su amado. Imaginemos que ese viejo bromista de Sócrates, en lugar de responderle, dijera: "Bueno, sí, es verdad que el capitán anda por ahí paseándose y embolsándose las ganancias", aun cuando no puede saber con certeza si es que no hubiera sido mejor que los pasajeros perecieran en el mar, ¿qué ocurriría entonces? Si ella fuera una muchachita inteligente se daría cuenta que, en cierto sentido, Sócrates le dice que su amado ya ha llegado, y si eso fuera cierto, ¿qué sucedería? Entonces se hubiera reído de Sócrates, porque su emoción no era tanta como para no saber definitivamente cuán espléndido era el hecho de que su amado hubiese llegado. Ahora, por supuesto, nuestra muchachita sólo tiene humor como para un encuentro con su amado,

para abrazarlo cariñosamente en la seguridad del puerto, mas no se halla lo suficientemente desarrollada como para un socrático encuentro con el dios y la idea del ilimitado mar de la incertidumbre.

Pero imaginemos que la creencia de nuestra inteligente muchachita ya hubiera sido confirmada, ¿qué pasaría entonces? Pues, naturalmente, sabría exactamente lo mismo que Sócrates –con la única diferencia del modo en que lo saben. Y, con todo, lo más probable es que Sócrates hubiera invertido toda su vida en esta diferencia. Incluso a los setenta años, él aún se esforzaba por practicar cada vez con mayor interioridad aquello mismo que cualquier muchacha de dieciséis años ya sabe. Porque él no era como uno que sabe hebreo y, en consecuencia, puede decirle a la joven muchacha: “Tú no conoces esto, y toma largo tiempo aprenderlo”. No era como aquel que sabe grabar en piedra, arte respecto del cual la muchacha simplemente se reconocería incompetente y aprendería a admirar. No, él no sabía más que ella. No es de sorprenderse, pues, que la muerte le resultara indiferente, porque lo más seguro es que se hubiese percatado del desperdicio que fue su vida, y de que ahora era demasiado tarde como para comenzar nuevamente a fin de aprender aquello que únicamente los expertos saben. No es de sorprenderse, pues, que no armase revuelo con motivo de su muerte, como si el Estado fuera a perder algo irremplazable. ¡Ay! Es bien posible que se le hubiera ocurrido algo como esto: ¡Si tan sólo hubiera sido profesor de hebreo! ¡Si tan sólo hubiera sido escultor o danzante –ya no digamos que un magnánimo genio de lo histórico-universal! ¿Cómo podría entonces el Estado recuperarse de mi pérdida? ¿Cómo iban a aprender sus habitantes aquello que sólo yo podría enseñarles? Pero nadie va a extrañarme, porque yo sólo sé lo que ya todo mundo sabe. ¡Qué bromista era este Sócrates, como para mofarse de este modo del hebreo, del arte de la escultura, de la danza, y de la beatífica historia universal, y para luego, en cambio, preocuparse tanto por este dios que, a pesar de haberse él esforzado ininterrumpidamente por toda su vida (ciertamente, como lo haría un danzante para honrar al dios), aún sentía recelo de si iría a pasar el juicio del dios! ¿Qué podría ser esto?

La diferencia relativa entre lo cómico y lo trágico dentro de la inmediatez, se desvanece en la doble reflexión, donde la diferencia se vuelve infinita y, por ello mismo, ha de suponerse la identidad. En

términos religiosos, una adoración cómicamente expresada posee el mismo grado de devoción que una expresión patética. Aquello que subyace tanto en lo cómico como en lo patético, es la desproporción, la contradicción entre lo infinito y lo finito, lo eterno y el devenir. Un pathos que excluya lo cómico es un malentendido, y no será pathos en absoluto. Por tanto, el pensador subjetivamente existente es tan bipolar como la situación existencial misma. Cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia delante, hay pathos; cuando se mira la interpretación de la desproporción con la idea hacia atrás, hay comicidad. Cuando el pensador subjetivo existente se enfrenta a la idea, su interpretación de la desproporción es patética; cuando contempla a la idea en retrospectiva, permitiéndole que ilumine desde atrás la misma desproporción, su interpretación es cómica. De este modo, tutear a Dios representa el infinito pathos de la religiosidad; resulta infinitamente cómico cuando, desde la finitud, me doy la media vuelta y contemplo eso mismo, lo cual en retrospectiva pertenece a lo finito. Si no he agotado lo cómico por completo, entonces no poseo el pathos de lo infinito; cuando poseo el pathos de lo infinito, inmediatamente poseo también lo cómico.

Así, pues, la oración es el más elevado pathos de lo infinito,* y, VII 71

* La mirada socrática es asimismo una expresión del más elevado pathos, y, por consiguiente, es de igual modo cómica. Examinémoslo. Está Sócrates de pie mirando hacia el vacío; entonces llegan dos viajeros y uno le dice al otro: "¿Qué es lo que hace este hombre?" Responde el otro: "Nada". Supongamos que uno de ellos tiene mayor noción de lo que es la interioridad. Éste describe el proceder de Sócrates como una expresión religiosa, y dice: "Encuétrase sumido en lo divino; está rezando". Concentrémonos en esta última expresión: está rezando. Sin embargo, se utilizan aquí muchas palabras, tal vez demasiadas. No, Sócrates comprendía su relación con el dios de forma que no se atrevía a decir nada en absoluto, por temor a decir cosas sin sentido, y por temor a que un deseo incorrecto le fuese cumplido. Casos de esto último se cuenta que ya han ocurrido, como por ejemplo, cuando el oráculo le profetizó a un hombre que sus hijos llegarían a ser distinguidos, y el atribulado padre siguió preguntando: "¿y luego irán a morir miserablemente?" El oráculo respondió: "Eso también lo verás cumplido" [Plutarco, "De Pythiae Oraculis" en *Moralia*, 19]. Aquí el oráculo es lo bastante coherente como para suponer que el que inquiere es un suplicante, y, en consecuencia, utiliza la palabra "cumplido", lo cual es una lamentable ironía para la persona involucrada. Luego entonces, Sócrates no hace nada en absoluto; ni siquiera en su interior conversa con el dios y, no obstante, realiza lo más elevado de todo. Es probable que Sócrates mismo se hubiese percatado de esto y que también supiera enfatizarlo de forma provocativa. Magister Kierkegaard, en cambio, difícilmente ha comprendido esto, como puede

VII 71

con todo, es lo cómico,* justo porque en virtud de su interioridad la oración es inconmensurable con toda expresión externa, especialmente si uno obedece aquello que dice la Biblia acerca de perfumarse la cabeza y lavarse el rostro cuando se ayuna.⁷¹ Aquí aparece lo cómico de dos maneras. Se daría un modo impropio de lo cómico si, por ejemplo, un hombre musculoso estuviera rezando y, a fin de mostrar la interioridad de la oración, se retorciera en forzadas poses que serían instructivas –especialmente si lleva los brazos descubiertos– para un artista que estudia la musculatura de los brazos. La interioridad de la oración y sus inefables gemidos⁷² son inconmensurables con el sistema muscular. Lo verdaderamente cómico es que lo infinito tenga lugar en un ser humano, y nadie sea capaz de descubrirlo con sólo verlo. En cuanto al perpetuo proceso del devenir, lo cómico y lo patético concurren en la repetición de la oración; con todo, la infinitud en la interioridad parece ser que imposibilita la repetición, y, por consiguiente, la repetición misma es algo tan risible como lamentable.

Así como el pensador subjetivo existente existe de este modo, de igual forma es su modo de exposición, y es por esto que una persona no puede sin más apropiarse de su pathos. Al igual que las partes cómicas de un drama romántico, lo cómico se insinúa en la exposición de Lessing, quizá por momentos en el sitio incorrecto, quizá no; no podría yo asegurarlo. El pastor Götze es una muy *ergötzlich* [divertida] figura que Lessing ha preservado cómicamente para la eternidad al volverle inseparable de su exposición. Naturalmente, resulta perturbador el no poder abandonarse a Lessing con la misma confianza con la que uno es capaz de hacerlo respecto de las exposiciones de aquellos que, con genuina seriedad especulativa, exprimen al máximo un tema, y, así, terminan con lo que comienzan.

inferirse a partir de su tesis. Citando el diálogo *Alcibiades secundus*, menciona la relación negativa de Sócrates con la oración; sin embargo, como podría esperarse de un positivo graduado de teología, no pudo resistir el impulso de decirle a Sócrates (en una nota al pie) que esta negatividad es válida tan sólo en cierto grado [Cfr., *El concepto de la ironía*, SV XIII 259].

* Aquí no me refiero a lo accidentalmente cómico, así como cuando un hombre en oración sostiene su sombrero ante sus ojos sin notar que le falta la parte superior, y alguien accidentalmente le mira el rostro.

El hecho de que el pensador subjetivo existente deba esforzarse constantemente no significa, sin embargo, que en un sentido finito tenga una meta por la cual se esfuerce, y con la que, alcanzándola, daría fin a su esfuerzo. No, su lucha es infinita y se halla constantemente en proceso de devenir, lo cual se garantiza por la negatividad y la positividad de su ser, y por su posesión tanto de lo esencialmente cómico como de lo esencialmente patético, hallando esto su fundamento en la circunstancia de que existe efectivamente y lo expone en su pensamiento. El proceso de devenir es la existencia misma del pensador, a partir de la cual podría él, ciertamente, hacer abstracción y volverse objetivo. Por cuánto tiempo irá a permanecer el pensador subjetivo en esta vía, si será un camino largo o uno corto, es algo que resulta esencialmente indiferente (después de todo, es únicamente una comparación finitamente relativa); en tanto éste siga existiendo, se hallará en el proceso de devenir.

La existencia misma, el existir, es una lucha, y posee tanto patetismo como comicidad: patetismo debido a que la lucha es infinita, es decir, apunta hacia lo infinito, es un proceso de eternización, lo cual representa el más alto pathos; comicidad porque la lucha es una autocontradicción. Desde una perspectiva patética, un segundo se reviste de valor infinito; desde una perspectiva cómica, diez mil años no son más que una bagatela, como también lo es el día de ayer, y, no obstante, el tiempo en que reside el individuo existente se compone de dichas partes. Cuando se declara simple y directamente que diez mil años no son más que una bagatela, más de un tonto seguirá la corriente y le parecerá que esto es sabiduría, pero estará olvidando lo otro, que un segundo posee valor infinito. Cuando se dice que un segundo posee valor infinito, alguno que otro se asombrará y optará por pensar que son los diez mil años los que poseen valor infinito. Y, no obstante, esto último es tan difícil de comprender como aquéllo, lo cual se hace patente si uno se toma el tiempo para comprender lo que debe ser comprendido, o bien, si uno se sumerge tan infinitamente en la idea de que no hay tiempo que perder, ni un solo segundo, de tal suerte que un segundo termina por adquirir valor infinito.

Esta naturaleza de la existencia nos hace pensar en la concepción griega de Eros que encontramos en el *Symposium*,⁷³ y que Plutarco expone muy correctamente en su obra acerca de Isis y Osiris (§ 57).⁷⁴

El paralelismo entre Isis, Osiris y Tifón no me interesa, pero cuando Plutarco nos dice que Hesíodo pensaba que Caos, Gea, Tártaro y Eros eran entidades primigenias,⁷⁵ es preciso que de acuerdo con esto recordemos a Platón. Aquí el amor erótico representa manifiestamente a la existencia, o aquello en virtud de lo cual la vida se encuentra en todas partes, la vida que es una síntesis de lo infinito y lo finito. De acuerdo con Platón, Pobreza y Abundancia concibieron a Eros, cuya naturaleza era una combinación de ambos. Pero, ¿qué es la existencia? Es el hijo concebido por lo infinito y lo finito, lo eterno y lo temporal, y que, por ello, se encuentra en constante lucha. Éste era el punto de vista de Sócrates; por consiguiente, el amor se halla en constante lucha, esto es, el sujeto pensante se encuentra existiendo. Únicamente los sistemáticos y objetivistas han dejado de ser humanos, convirtiéndose en el pensamiento especulativo que mora en el ser puro. Evidentemente, lo socrático no ha de ser interpretado finitamente como una lucha continua y perpetua con miras a una meta que nunca puede alcanzar. No, pero sin importar cuánto de infinito posea el sujeto en sí, al existir se encuentra en proceso de devenir.

Que el pensador pueda por medio de su pensamiento dejar de pensar conjuntamente en su existir, no explica la existencia; será una tentativa para abandonar su humanidad y convertirse en un libro o en un algo objetivo, algo en lo que sólo un Münchhausen podría convertirse. Que el pensamiento objetivo tenga su propia realidad no hemos de negarlo, pero con relación a todo pensamiento en el que deba ser enfatizada precisamente la subjetividad, se tratará de un malentendido. Incluso si alguien dedicara toda su vida al estudio de la lógica, no por ello se convertiría en lógica; por tanto, ese alguien existe en otras categorías. Ahora bien, si le parece que no vale la pena pensar en eso, dejémosle que haga lo que quiera. Muy poco placer le brindará el darse cuenta que la existencia se burla de aquel que pretende hacerse puramente objetivo.

VII 74

3. El tema que aquí y en la siguiente sección discutiremos es posible rastrearlo con mayor seguridad en la obra de Lessing, en tanto que la afirmación podemos citarla directamente, aunque, de nuevo, esto no será concluyente, pues Lessing no era didáctico, sino subjetivamente evasivo, y no abrigaba la pretensión de obligar a nadie a aceptarlo en

beneficio suyo, ni de ayudar a nadie a entablar una continuidad directa con el autor. Es posible que Lessing pensara que estas cuestiones no pueden ser expuestas directamente; al menos así podríamos explicar su proceder, y quizá esta explicación sea correcta, quizá.

Lessing ha dicho (S. W., V, p. 80) que las verdades históricas contingentes nunca pueden ser demostración de las verdades eternas de la razón, y también (p. 83) que la transición en virtud de la cual uno construye una verdad eterna a partir de reportes históricos, es un salto.

Ahora me daré a la tarea de indagar en detalle estas dos afirmaciones, y las relacionaré con la cuestión de *Migajas*: ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?⁷⁶ Pero primero quisiera hacer una observación que puede servir para mostrar cuán engañoso es el pensamiento humano, que es justo como cuando el estudiante lee: “Finge estar leyendo, pero no lee en absoluto”.⁷⁷ Cuando dos pensamientos se hallan inseparablemente relacionados el uno con el otro, de modo que si alguien puede pensar uno, podrá *eo ipso* pensar el otro, entonces ocurre frecuentemente que, de boca en boca y de generación en generación, aparece una opinión que vuelve sencillo el pensar uno de los pensamientos, mientras que otra opinión opuesta vuelve complicado pensar el otro, e incluso, respecto a este último, introduce la práctica del escepticismo. Y, no obstante, la verdadera relación dialéctica consiste en que quienquiera que pueda pensar el uno, podrá *eo ipso* pensar el otro; ciertamente, *eo ipso* ha pensado el otro –si es que el primero ha pensado. Aquí tengo en mente el cuasi-dogma del eterno castigo. La cuestión propuesta en *Migajas* es la siguiente: ¿Cómo puede algo histórico ser decisivo para una felicidad eterna? Cuando se predica “decisivo”, se dice *eo ipso* que cuando se decide la felicidad eterna, también se decide la desgracia eterna, ya sea para afirmarla o para excluirla. Lo primero es supuestamente sencillo de comprender; todo pensador sistemático lo ha comprendido, de igual forma todo creyente, y, ciertamente, aquí todos somos creyentes. Es cosa fácil encontrar un punto de partida histórico para la propia felicidad eterna, y pensar en él. En medio de esta seguridad y confiabilidad, surgirá ocasionalmente la cuestión de si una desgracia eterna puede ser determinada por un punto de partida histórico en el tiempo: ¡nótese que ésta es una difícil cuestión! Es imposible decidir cuál debe aceptarse, de modo que se acuerda abandonar la cuestión

VII 75

como algo a lo que ocasionalmente podrá aludirse en las asambleas populares, pero que no ha quedado resuelto. ¡Ay, ay, ay! Y, así, ya está decidido; nada es más fácil –si es que lo primero ya se ha decidido. ¡Maravilloso entendimiento humano, quién podrá escudriñar en vuestra reflexiva mirada sin experimentar una silenciosa elevación espiritual! He aquí, pues, el fruto de la constante reflexión: el primer pensamiento ha sido comprendido; al otro se lo abandona, es decir, no es posible comprenderlo. Y, con todo, tanto el uno como el otro –y casi me da vergüenza decirlo– son uno y el mismo.*

Si el tiempo y una relación con un fenómeno histórico temporal fueran decisivos para una felicidad eterna, serían *eo ipso* decisivos para una desgracia eterna. El entendimiento humano procede de otra manera. Esto es, la felicidad eterna es un eterno supuesto que antecede y es inmanente a todo individuo. En cuanto eterno, el individuo se eleva por encima del tiempo, y, en consecuencia, siempre lleva su felicidad eterna consigo; esto es lo mismo que decir que únicamente la felicidad eterna puede ser pensada; la desgracia eterna no puede ser pensada en absoluto. Filosóficamente, esto es bastante correcto. Ahora entra en escena el cristianismo e introduce la disyunción: o bien una felicidad eterna, o bien una desgracia eterna, y la decisión en el tiempo. ¿Qué hace el entendimiento humano? No será lo mismo que se hace en *Migajas*; no se hará consciente de que ésta es una complicada cuestión, y que la invitación a pensarla es la propuesta más complicada de todas. En consecuencia, no hará aquello que podría haberse hecho desde el principio; ni siquiera formulará la cuestión. No, mentirá un poco, y ya luego las cosas tomarán fácilmente su curso. Tomará la primera parte de la disyunción (o bien una felicidad eterna), y por ella comprenderá un pensamiento inmanente, mismo que excluye específicamente la disyunción, y luego tendrá que pensarlo todo hasta que se declare en bancarrota en cuanto a la segunda parte de la disyunción, argumentando que no es posible pensarla, lo que equivale a incurrir en contradicción consigo mismo y a dejar manifiesto que no ha pensado la

VII 76

* En este sentido, las *Migajas* bien podrían haber anticipado la antítesis y hacer de ella el centro de la cuestión: ¿cómo puede algo histórico ser decisivo para una infelicidad eterna? En este caso, la reflexión humana ciertamente habría encontrado que esto es algo sobre lo cual preguntar, ya que se trata de algo que ni siquiera tiene respuesta.

primera parte. El fundamento de la paradoja del cristianismo consiste en que frecuentemente recurre a lo temporal e histórico con relación a lo eterno. Todo pensamiento radica en la inmanencia, y luego, ¿qué hace el entendimiento? Piensa en la inmanencia, y pretende que ésta es la primera parte de la disyunción, y de igual modo ha comprendido al cristianismo.*

Ahora volvamos a Lessing. El pasaje se encuentra en el pequeño ensayo intitulado "*Über den Beweis des Geistes und der Kraft; an den Herrn Direktor Schumann [Acerca de la demostración del espíritu y la fuerza; al señor Director Schumann]*". Lessing se opone a aquello que yo denomino cuantificarse en una decisión cualitativa; él argumenta en contra de una transición directa desde la confiabilidad histórica hacia una decisión en torno a la felicidad eterna. No niega (ya que no es tardo a la hora de hacer concesiones cuando se trata de arrojar luz sobre una categoría) que aquello que se dice en la Escritura acerca de los milagros y profecías sea tan confiable como otros reportes históricos; de hecho, es tan confiable como cualquier otro reporte histórico. *Aber nun, wenn sie nur eben so zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger?* [Ahora bien, si son tan sólo en igual grado confiables, ¿por qué se les considera como infinitamente más confiables?] (p. 79) —precisamente porque se pretende fundamentar en ellos la aceptación de una doctrina que es condición para la felicidad eterna, es decir, para fundamentar en ellos la felicidad eterna. Así como cualquier otro, Lessing está dispuesto a creer que el mismo Alejandro que conquistó toda Asia existió en algún momento, *aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von groszem und dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen?* [¿pero quién, basándose en esta creencia, osará poner en riesgo algo grandioso y digno de atesorar, cuya pérdida sería irreparable?] (p. 80).

Ésta es la transición, la directa transición de la confiabilidad histórica a una decisión eterna, que Lessing continuamente refuta. Por tanto, hace una distinción entre los reportes de milagros y profecías

* Las demostraciones mediante las cuales una devota ortodoxia ha querido salvaguardar el dogma del eterno castigo, deben ser consideradas como un malentendido. No obstante, su aproximación no es en absoluto de la misma naturaleza que aquella del pensamiento especulativo pues, en tanto que se halla realmente enraizada en la disyunción, toda demostración termina por ser superflua.

–y la contemporaneidad con ellos. (En *Migajas* se ha considerado esta distinción, estableciendo la contemporaneidad por medio de una construcción poética, de suerte que se excluye aquello que han llamado lo histórico-posterior.)⁷⁸ Nada se sigue de los reportes, o, mejor dicho, de su supuesta confiabilidad, afirma Lessing, aunque añade sería de ayuda el haber sido contemporáneo con los milagros y las profecías.* Así de informado como era Lessing, protestó, en consecuencia, en contra de una engañosa referencia tomada de Orígenes, que ha sido citada a fin de poner de relieve esta demostración de la verdad del cristianismo. En su protesta agrega la afirmación final de Orígenes, a partir de la cual se puede ver que Orígenes suponía que los milagros ocurrían incluso en su tiempo, y que les daba un valor demostrativo a estos milagros, con los cuales era él contemporáneo, de igual modo en que lo eran aquellos acerca de los que leía.

Puesto que Lessing ha tomado esta posición respecto de una explicación dada, no le es posible formular la cuestión dialéctica de si la contemporaneidad puede proporcionar alguna ayuda y ser más que una mera *ocasión*, lo cual también podría serlo un reporte histórico. Parece que Lessing supone lo opuesto, pero quizá adopte esta apariencia a fin de, *e concessis* [sobre la base de las premisas del oponente], arrojar mayor claridad dialéctica a su lucha en contra de algún adversario en particular. Las *Migajas*, sin embargo, tratan de mostrar que la contemporaneidad no ayuda en absoluto, porque en toda la eternidad no existe ninguna transición directa, lo cual en verdad hubiera sido una terrible injusticia en contra de todas las generaciones posteriores, una injusticia y una distinción por mucho peores que aquella entre el judío y el griego, entre el circuncidado y el incircuncidado, distinción que el cristianismo ha anulado.⁷⁹

El mismo Lessing ha consolidado su cuestión en los siguientes términos impresos en negritas: *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden* [las verdades históricas contingentes nunca podrán ser demostración

* Es posible que algún lector recuerde aquí lo expuesto en *Migajas* acerca de la imposibilidad (en un sentido inmediato) de hacerse contemporáneo con la paradoja, y también aquello de que la distinción entre el discípulo contemporáneo y el posterior es un factor evanescente.

de las verdades necesarias de la razón]. * Aquí lo que llama la atención es el predicado *zufällige* [contingente]. Esto puede inducir al error, porque parece llevarnos a una distinción absoluta entre las verdades históricas esenciales y las verdades históricas contingentes, distinción que, no obstante, es únicamente una subdivisión. Si, a pesar del común denominador del predicado mayor (lo “histórico”), se realiza aquí una distinción absoluta, parece que es posible formular una transición directa respecto de las verdades históricas esenciales. En este punto podría yo salir de mis cabales y decir: Es imposible que Lessing fuera tan inconsistente; ergo, y mi indignación seguramente convencería a más de uno. Con todo, me limitaré a un cortés “quizá,” reconociendo que Lessing encerraba todo en el predicado “contingente” pero ha dicho algo sólo en parte, de modo que “contingente” no sería un predicado distintivo o distributivo, sino genérico: las “verdades históricas” que, en cuanto tales, son todas contingentes. Si no es éste el caso, nos topamos aquí con todo el malentendido que tan recurrente es en la filosofía moderna: convertir sin más lo histórico en eterno, y dar por supuesta la capacidad para comprender la necesidad de lo histórico.** Todo lo que llega a ser histórico es contingente, en tanto que, precisamente por llegar a ser, llegar a ser histórico, posee un elemento de contingencia, justo porque la contingencia es la condición de todo llegar a ser. Y allí subyace una vez más la inconmensurabilidad entre una verdad histórica y una decisión eterna.

Desde este punto de vista, la transición a partir de la cual un fenómeno histórico y la relación con éste se vuelven decisivos para la felicidad eterna, es un μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [salto a otro género]⁸⁰ (Lessing afirma incluso que, si no ocurre de este modo, entonces quién sabe qué habrá querido decir Aristóteles, p. 82), un

* En esta exposición del tema, es evidente que las *Migajas* se oponen efectivamente a Lessing, en tanto que éste ha afirmado las ventajas de la contemporaneidad, en cuya negación subyace la verdadera cuestión dialéctica y, en consecuencia, la solución de la cuestión de Lessing adquiere otro significado.

** Probablemente el lector recuerde aquello que se subrayaba en *Migajas* con relación a este sistemático absurdo, a saber, que nada llega a ser en virtud de la necesidad (porque llegar a ser y necesidad son contradictorios entre sí), y mucho menos algo se vuelve necesario por haber llegado a ser, puesto que únicamente lo necesario no puede llegar a ser, esto en el supuesto de que lo necesario siempre es.

salto tanto para el contemporáneo como para aquel que es posterior. Es un salto, y éste es el término que Lessing ha empleado dentro de la accidental limitación caracterizada por una distinción ilusoria entre la contemporaneidad y la no-contemporaneidad. Sus palabras son las siguientes: *Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe* [Ésta, ésta es la ancha y horrible zanja que soy incapaz de cruzar, sin importar cuán a menudo y con cuánta seriedad haya tratado de realizar el salto] (p. 83). Quizá el término “salto” sea meramente un giro estilístico. Quizá sea éste el motivo de que la metáfora se abra a la imaginación añadiendo el calificativo *breit* [amplio], como si un salto menor no tuviera la cualidad de hacer de la zanja infinitamente ancha, o como si no fuera igualmente difícil para uno que *no puede saltar en absoluto*, sin importar si es que la zanja es ancha o estrecha, como si no fuera el aborrecimiento dialécticamente apasionado que inspira el salto el que volviera a la zanja infinitamente ancha, así como la pasión de Lady Macbeth volvía a la mancha de sangre tan inmensamente grande que ni siquiera el océano podía lavarla.⁸¹ Quizá también sea astuto por parte de Lessing el utilizar la palabra *ernstlich* [seriamente], porque si hablamos de lo que significa el salto, y tratándose especialmente de una metáfora destinada a la imaginación, la seriedad es algo bastante curioso, debido a que no tiene relación, o relación cómica, con el salto, puesto que no es la anchura de la zanja en un sentido externo aquello que lo hace imposible, sino que es más bien la interna pasión dialéctica lo que vuelve a la zanja infinitamente ancha. Haber estado a punto de lograr algo posee de por sí un aspecto cómico, pero haber estado a punto de realizar el salto no significa nada, precisamente porque el salto es la categoría de la decisión. ¡Y eso de pretender con suma seriedad realizar el salto –sí, ese Lessing era un bribón, pues lo cierto es que fue quien con suma seriedad volvió la zanja infinitamente ancha– no es más que una burla! Con todo, y, como es bien sabido, con relación a este salto es posible burlarse de la gente de un modo más favorable: cierras los ojos, te agarras del cuello *à la* Münchhausen, y luego apareces al otro lado, al otro lado del sano sentido común, en la tierra prometida del sistema.

Aun más, el término “salto” se encuentra vinculado al nombre de Lessing también en otro sentido. En general, es infrecuente que

un pensador moderno recuerde el bello modo de filosofar griego, concentrándose ingeniosamente y convocando todo su pensamiento existencial en una breve y bien escogida frase concerniente a una cierta relación; pero Lessing nos recuerda vívidamente a los griegos. Su sabiduría no era un embrollo aprendido de memoria, ni una repetitiva mediación auténticamente especulativa que cualquier X y Y genios y profesores, ya han pensado y escrito de antemano. Su mérito no consistía en vincularse a todo su esplendor por medio del entramado del método historicista; no, en pocas palabras, sus ideas se las debía únicamente a sí mismo. Así como podemos referirnos a más de un pensador griego citando su máxima favorita en lugar de su nombre, de igual forma Lessing dejó también una última palabra. Todo mundo sabe que esta “última palabra” de Lessing armó gran revuelo en aquella época. El entusiasta y noble Jacobi, que a menudo y con afable simpatía habló de la necesidad de ser comprendido por los otros pensadores, de lo deseable que es tener un acuerdo con los demás, fue el padre confesor a quien se le asignó la tarea de preservar la última palabra de Lessing. Representaba, naturalmente, una difícil misión ésa de convertirse en el padre confesor de un ironista como Lessing, y Jacobi tuvo que sufrirlo mucho, inmerecidamente, pues fue por ello injustamente atacado; y merecidamente, porque lo cierto es que Lessing nunca le pidió sus servicios como padre confesor, ni tampoco le pidió que publicara la conversación, mucho menos pudo haberle exigido que pusiera el énfasis del pathos en el sitio equivocado.

Hay algo de poético en toda esta situación: dos renombradas individualidades, como Lessing y Jacobi, se habían reunido para conversar. El infatigable portavoz del entusiasmo fungió cual observador y el ingenioso Lessing como catecúmeno. De suerte que Jacobi comenzó por examinar la verdadera posición de Lessing. ¿Qué sucedió? Para horror suyo, descubrió básicamente que Lessing era un spinozista. El entusiasta lo arriesga todo por el todo, y le sugiere que realice el único y salvador *salto mortale*.

Aquí debo detenerme por un instante. Podríamos creer que, después de todo, fue Jacobi el inventor del salto. Sin embargo, debemos notar que, en primer lugar, Jacobi realmente no es claro acerca de cuál es el terreno esencial del salto. A lo mucho, su *salto mortale* es un mero acto subjetivista en contraste con la objetividad de Spinoza,

no una transición de lo eterno a lo histórico. En segundo, no es dialécticamente claro acerca del salto, en el hecho de que éste no puede ser expuesto ni comunicado directamente, precisamente porque el salto es un acto de aislamiento, y es tarea del individuo singular el decidir si es que, en virtud del absurdo, aceptará con fe aquello que efectivamente no puede ser pensado. Con auxilio de su elocuencia, Jacobi pretende ayudarlo a uno a realizar el salto. Pero esto es una contradicción, y toda instancia directa no es más que un obstáculo para su efectiva realización, lo cual no debe confundirse con las garantías que aseguran que hubo la intención de realizarlo. Supongamos que el mismo Jacobi realizó el salto; supongamos que, con auxilio de su elocuencia, consigue persuadir al aprendiz para que también quiera realizarlo. En ese caso, el aprendiz entabla una relación directa con Jacobi, y, por tanto, no podrá realizar el salto. La relación directa entre un ser humano y otro es, evidentemente, algo mucho más sencillo, y satisface las propias inclinaciones y necesidades con mayor rapidez y, ostensiblemente, con mayor confiabilidad. Esto se comprende directamente, y no hace falta aquella dialéctica de lo infinito para guardarse a uno mismo en estado de infinito entusiasmo y resignación en sintonía con lo infinito, cuyo secreto es la renuncia a la presunción de que, en virtud de su relación con lo divino, pueda un hombre ser superior a su prójimo, lo cual hace del supuesto maestro un mero aprendiz que ha de ocuparse de sí mismo y convierte toda enseñanza en una divina broma, porque todo ser humano es esencialmente discípulo únicamente de Dios.

Ahora bien, en relación con Lessing, Jacobi sólo desea ser acompañado en la realización del salto; su elocuencia es propia de uno que está embobado con Lessing, y por ello le es tan importante tenerlo de su lado. Notemos prontamente la incertidumbre dialéctica en todo esto. El elocuente, aquel que se ha convencido eternamente, siente en sí la fuerza y el vigor como para ganar a otros para su causa, y lo mismo daría decir que, tanta es su incertidumbre, que le hace falta la aceptación de otros para reavivar su entusiasta convicción. En general, el entusiasta que en relación con todo ser humano es incapaz de expresar su entusiasmo en forma contrastante, no es el más fuerte, sino el más débil, dueño únicamente de la fuerza de una mujer, cuyo nombre es fragilidad.⁸² Jacobi no supo disciplinarse artísticamente, de suerte que le fuera satisfactorio el expresar existencialmente su idea.

La obligación de aislamiento, que se introduce específicamente en el salto, no pudo constreñir a Jacobi. Él tenía que divulgar algo. Desbordaba en todo momento la elocuencia que, en lo referente a vigor sentencioso, sustancia y lirismo febril, empataba por momentos con Shakespeare, aunque sin embargo, buscaba ayudar a otros entablando una relación directa con el orador, como *in casu* [en este caso], buscó para sí el consuelo de saber que Lessing estaba de su parte.

Ahora prosigamos. En consecuencia, cuando Jacobi descubre para su *horreur* que Lessing es en realidad un spinozista, revela su entera convicción. Le gustaría hacerle perder piso a Lessing. Lessing responde, "*Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Überhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel, und ich begreife wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen; nehmen Sie mich mit, wenn es angeht* [¡Bien! ¡Muy bien! Ciertamente podría utilizar también todo eso; pero no puedo hacer lo mismo con ello. En general, me agrada bastante vuestro *salto mortale*, y entiendo cómo un hombre sesnado podría de este modo realizar un malabar con el fin de avanzar; llévame con vos, de ser posible]".* Aquí podemos observar claramente la ironía de Lessing; él sabe probablemente que si alguien va a realizar el salto, éste debe hacerlo solo, y también estar solo en el claro entendimiento de que se trata de algo imposible. Su cortesía y parcialidad por Jacobi resultan en verdad admirables, al igual que su destreza en el arte de la conversación cuando dice, "*nehmen Sie mich mit, wenn es angeht*. [Llévame contigo, si es posible]." Y continúa Jacobi, diciendo, "*Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwind, so geht es von selbst* [Si así lo queréis, sólo colocoas en el punto elástico que me catapulta, y ya lo demás vendrá por sí mismo]". Esto último, curiosamente, está muy bien dicho, pero contiene la imprecisión de que pretende realizar el salto hacia algo objetivo, hacia algo análogo a, por ejemplo, el descubrimiento del punto de Arquímedes. Lo bueno de la respuesta es que no quiere entablar una relación directa ni tampoco una comunión directa en el salto.

Entonces llegamos a la *última* palabra de Lessing, "*Auch dazu gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinen*

* Cfr., Fr. H. Jacobi, *Werke*, IV, p. 74.

schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf [Eso también requiere de un salto, mismo que ya no puedo esperar de mis ancianas piernas y pesada cabeza]”. Aquí Lessing es irónico en virtud de lo dialéctico, mientras que el último giro de la frase es de matiz profundamente socrático –refiriéndose a comidas y bebidas, médicos, tonterías y cosas por el estilo,⁸³ *item* [así como también] de sus ancianas piernas y pesada cabeza. Sin importar que, tal como hemos apuntado frecuentemente, el salto sea la decisión, Jacobi ha querido establecer una suerte de transición. Él, un elocuente orador, pretende seducir a Lessing. “No es la gran cosa”, afirma, “no es algo tan complicado. Basta con que os coloquéis en este punto elástico, y entonces el salto se dará por sí mismo”. Tenemos aquí un muy buen ejemplo del piadoso engaño de la elocuencia; es como si alguien quisiera recomendar la guillotina diciendo: “Esto es bien fácil. Únicamente os recostáis en la tabla, se tira de una cuerda, la hoja cae, y estáis muerto”. Pero supongamos que uno no quiere ser ejecutado; lo mismo ocurre con el salto. Cuando alguien se muestra renuente al salto [*spring*], tan renuente que su pasión vuelve a “la zanja infinitamente ancha”, entonces ni siquiera el trampolín de más ingenioso diseño podrá ser de ayuda. Lessing advierte muy bien de que el salto, en cuanto decisivo, es cualitativamente dialéctico y no admite ninguna transición aproximativa. Su réplica, por tanto, es en tono bromista. Lejos se encuentra de ser dogmático; dialécticamente se halla en lo correcto, en lo personal es evasivo, y en lugar de recurrir a una mediación precipitadamente concebida, se refiere a sus ancianas piernas y a su pesada cabeza. Huelga decir que quienquiera que posea piernas jóvenes y una cabeza ligera podrá fácilmente dar el salto.

VII 83

En suma, éste es el contraste psicológico entre Lessing y Jacobi. Lessing descansa en sí mismo, y no siente la urgencia de ninguna compañía; en consecuencia, elude irónicamente y se escabulle de Jacobi con sus ancianas piernas, incapaces de realizar el salto. No intenta convencer a Jacobi de que no hay tal cosa como un salto.* Sin embargo, Jacobi –pese a todo su entusiasmo por los demás– era egoísta. Que por

* Lessing tuvo suerte de no vivir en el siglo diecinueve, que es tan serio como genuinamente especulativo y dogmático. Tal vez habría vivido para ver que algún señor de mucha seriedad y sin ningún sentido del humor, le solicitara, muy seriamente, que atendiera nuevamente a las clases de confirmación, para ver si de este modo aprendía a ser serio.

todos los medios intentara convencer a Lessing, demostraba su carencia; que con tanta vehemencia se impusiera sobre Lessing, demostraba que tenía necesidad de éste, necesidad de jugar con preposiciones, algo que para Jacobi representaba un gran deleite.

A partir de aquello discutido por Jacobi y Mendelssohn, con Emílie (Reimarus) como intermediaria, respecto a la relación de Jacobi con Lessing podemos hacernos una imagen de cuán infatigable era Lessing cuando se trataba de bromear dialécticamente con Jacobi (con júbilo griego), a quien, por lo demás, tenía en gran estima. De acuerdo con Jacobi, Lessing alguna vez dijo, "*mit halben Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction* [con media sonrisa: Él mismo era, tal vez, el ser más elevado, actualmente en condiciones de extrema contracción]"* No es para sorprenderse, pues, que Lessing fuera acusado de panteísmo. Y, con todo, la broma es muy explícita (aunque no por ello sus palabras tengan que ser necesariamente tomadas a broma), y se torna especialmente excelente en una posterior referencia a este comentario. Cuando se reunieron él y Jacobi en casa de Gleim,⁸⁴ y comenzó a llover durante el almuerzo –algo que Gleim deploró, pues había planeado tomar un paseo por el jardín después de comer–, Lessing le dijo a Jacobi (de seguro *mit halben Lächeln*): "*Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht* [Sabes, Jacobi, tal vez haga eso]"

VII 84

Casualmente, Mendelssohn, que también había comentado sobre estos temas, señaló con buen tino el lírico cese de pensamiento en el salto. Es decir, al buscar líricamente superarse a sí mismo, el pensamiento** quiere descubrir lo paradójico. Este presentimiento

* No es cosa fácil resolver dialécticamente esta confusión. En *Migajas* [SV IV 204-206, 214], le he recordado al lector cómo es que surge, y cómo el auto-conocimiento de Sócrates raya en la rareza de no saber con seguridad si es que es un ser humano o una criatura más elaborada que Tifón.

** Naturalmente, yo hablo sólo del pensamiento en cuanto se refiere al pensador subjetivo existente; nunca he podido comprender cómo es que un hombre podría convertirse en pensamiento especulativo, pensamiento especulativo objetivo y ser puro. Es decir, un hombre puede llegar a ser muchas cosas en este mundo. Así como la rima canta, puede ser "*Edelmann, Bettelmann, Doctor, Pastor, Shuster, Schneider* [gentil hombre, pobre hombre, doctor, pastor, zapatero, remendón]..." Así las cosas, me es posible entender a los alemanes. Uno también puede convertirse en pensador o en imbécil, pero convertirse en pensamiento especulativo es el más incomprensible de los milagros.

es una unión entre broma y seriedad, y todas las categorías cristianas las hallamos en este punto. Fuera de este punto, todos y cada uno de los enunciados dogmáticos no son más que un *philosophem* [producto filosófico] que ha surgido en el corazón de hombre,⁸⁵ y ha de ser pensado inmanentemente. Lo último que el pensamiento humano querría es ir más allá de sí mismo hacia lo paradójico. Y lo cierto es que el cristianismo es lo paradójico.

Mendelssohn afirma, “*Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig auszer dem Begriffe liegt, dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus* [Dudar si es que hay algo que no sólo sobrepase todo concepto, sino que también se halle fuera de todo concepto, es a lo que yo llamo un salto más allá de uno mismo]”. Mendelssohn, por supuesto, no quiere saber nada de ello, ni tampoco sabe cómo tratarlo en son de broma o seriedad.*

VII 85

Esto es prácticamente todo lo que podemos decir en torno a la relación de Lessing con el salto. En sí mismo no es mucho, y no nos deja muy claro, dialécticamente hablando, qué es lo que pretendía con ello; en efecto, ni siquiera queda claro si lo que dice en sus propias obras es un patético giro estilístico, y su conversación con Jacobi una mera broma socrática, o si es que estas dos antítesis nacen y se nutren de una misma concepción categórica del salto. Lo poco que podemos encontrar en Lessing ha sido de relevancia para mí. Antes de haber tenido la oportunidad de poner mis manos en aquel volumen de Lessing, leí *Temor y temblor* de Johannes de Silentio. En ese libro noté cómo, de acuerdo con el autor, el salto, en tanto que la decisión $\kappa\alpha\tau' \epsilon\chi\sigma\chi\acute{\eta}\nu$ [por excelencia], se vuelve específicamente decisivo para lo cristiano y para toda categoría dogmática.⁸⁶ Esto no puede ser logrado ni por la intuición intelectual de Schelling,⁸⁷ ni por aquello que Hegel, mofándose de la idea de Schelling, quiso poner en su lugar, el método,⁸⁸ porque el salto es la más decisiva protesta en contra de la operación inversa del método. Todo el cristianismo radica en la paradoja, de acuerdo con *Temor y temblor* –sí, radica en el temor y el temblor (que son específicamente las desesperadas categorías del cristianismo y el salto)–, sin importar si es que uno lo acepta (es decir, si uno es creyente) o lo rechaza (justo porque es la paradoja). Después de una posterior

* Cfr., Fr. H. Jacobi, *Werke*, IV, p. 110.

lectura de Lessing, el asunto, ciertamente, no se hizo más claro, debido a que L. dice muy poco, aunque, no obstante, representó para mí una motivación el ver que era consciente de ello. Es muy desafortunado que no se haya ocupado en profundizar este pensamiento.

Ahora bien, tampoco tuvo el obstáculo de la “mediación”, la divina e idolatrada mediación que obra y ha obrado milagros, convirtiendo seres humanos en pensamiento especulativo, y embrujando al cristianismo. ¡Rindamos todos los honores a la mediación! Sin duda alguna, puede ésta ayudar a un ser humano en otro sentido, en tanto que, muy seguramente, prestó su auxilio al autor de *Temor y temblor* para que buscara el salto como una medida desesperada, así como el cristianismo fue una medida desesperada en el instante en que se introdujo en el mundo, y seguirá siéndolo para quienquiera que realmente lo acepte. Bien puede ser que un fiero y brioso corcel pierda su porte y magnificencia cuando es convertido en un caballo de renta que monta cualquier remolón –mas la pereza nunca triunfa en el mundo del espíritu; siempre pierde y se queda fuera. Si es que Johannes de Silentio tomó conciencia del salto gracias a su lectura de Lessing, es algo que no sé con certeza.

4. Lessing dijo: “*Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obshon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke, und sagete: Vater, gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein* [Si Dios sostuviera toda verdad en su derecha, y en su izquierda el único y eterno impulso vivaz hacia la verdad, incluso con este corolario de que habré de errar por siempre, y me dijera: ¡Elegid! Yo me postraría humilde ante su izquierda, y diría: ¡Padre, otorgad! La verdad pura es ciertamente para ti solo.]” (Cfr., Lessing, S. W., vol. V, p. 100.) Cuando Lessing pronunció estas palabras, lo más seguro es que el sistema aún no estuviera terminado. ¡Ah! ¡Y ahora está muerto! Si hoy viviera, ahora que el sistema ha sido completado en su mayoría, o al menos encuéntrase en ese proceso, y será terminado el próximo domingo, entonces créeme, Lessing se lo hubiera afianzado con ambas manos. No hubiera tenido el tiempo, el escrúpulo y la arrogancia de jugar bromistamente, por así decirlo, pares y nones con Dios, eligiendo

seriamente su mano izquierda. Pero el sistema tiene asimismo más que ofrecer que Dios con sus dos manos; incluso en este mismo instante tiene más, no digamos ya el próximo domingo, cuando estará definitivamente completado.

El anterior pasaje lo encontramos en un pequeño ensayo (*“Eine Duplik”, 1778*), escrito por motivo de la defensa que un hombre devoto hizo de la historia de la Resurrección, en respuesta de un ataque realizado en contra de éste en los fragmentos publicados por Lessing.⁸⁹ Es bien conocido que la gente no pudo saber cuáles eran las intenciones de L. al publicar estos fragmentos. Ni siquiera el dignísimo y erudito pastor Götze hubiera podido asegurar cuál pasaje del Apocalipsis aplicaba al logro de Lessing. Así, pues, Lessing obligó de forma peculiar a la gente a que adoptara su principio. Pese a que los resultados y logros eran cuantiosos en aquellos días, nadie consiguió darle punto final a Lessing, rebanándolo, salándolo y empaquetándolo en un párrafo al estilo histórico-universal. Él fue y permaneció un enigma. Si hoy en día alguien quisiera invocarle, tampoco lograría descifrar su misterio.

Sin embargo, primero he de presentar una garantía relativa a mi humilde persona. Estoy tan dispuesto como cualquier otro a adorar al sistema, si tan sólo pudiera llegar a verlo. Hasta ahora no lo he conseguido y, si bien mis piernas son jóvenes, me encuentro casi exhausto de ir corriendo de Herodes a Pilatos.⁹⁰ Algunas pocas veces estuve a punto de rendirme en adoración –si bien, en el mismo instante en que ya había arrojado al suelo mi pañuelo a fin de no ensuciar me los pantalones en el momento de hincarme–, cuando por última vez y con gran inocencia le preguntase a uno de los iniciados: “Decidme ahora francamente, ¿ya ha sido en verdad completado?, pues si ése es el caso, me postraré aunque arruine un par de pantalones” (pues tengo en cuenta el inmenso tráfico que circula alrededor del sistema, y que, por tanto, deja los caminos bastante enlodados): recibiría invariablemente como respuesta: “No, aún no se encuentra completamente terminado”. De suerte que hemos de posponer una vez más el sistema y la postración.

Sistema y conclusión son una cosa y la misma, de manera que si el sistema no está terminado, no hay sistema en absoluto. En otra parte he señalado ya que un sistema que no se halla completamente terminado es una hipótesis; por otra parte, un sistema “medio aca-

bado” es un sinsentido. Si alguien dijera que esto es un simple juego de palabras, y que los mismos pensadores sistemáticos admiten que no está terminado, yo únicamente le preguntaría: ¿Por qué le llaman sistema? ¿Por qué hablan con este doble lenguaje? Cuando recitan sus “sumas” no mencionan que falte nada. En consecuencia, inducen al menos conocedor a suponer que todo está terminado, salvo en los casos en que escriben para lectores más conocedores que ellos mismos, lo cual, seguramente, resulta impensable para un pensador sistemático. Pero si alguien llega a la construcción, el constructor sale a recibirlo. Se trata de un hombre muy agradable, cortés y amable en su papel de anfitrión. Dice: Sí, en efecto, aún estamos en construcción; el sistema no está completamente terminado. Ahora bien, ¿no sabía esto ya de antemano? ¿No lo sabía ya en el momento de enviar a todo mundo su feliz invitación? Pero si lo sabía, ¿por qué no lo dijo él mismo, o más bien, por qué no se abstuvo de llamar sistema a este producto fragmentario? Puesto que, una vez más: un fragmento de sistema es un sinsentido.

Por otro lado, el continuo esfuerzo para construir un sistema es, en efecto, un esfuerzo, sí, y de un continuo esfuerzo es de lo que Lessing habla. ¡Pero ciertamente no se trata de un esfuerzo en vano! Por el contrario, Lessing habla acerca de un esfuerzo hacia la verdad; y recurre a una peculiar frase con relación a este anhelo de verdad: *den einzigen immer regen Trieb* [el único y eterno impulso]. Esta palabra, *einzig* [único], difícilmente puede ser entendida como no sea lo infinito, en el mismo sentido en que es mejor tener un pensamiento, uno solo, que tener muchos pensamientos. Así que estos dos, Lessing y el pensador sistemático, hablan de un continuo esfuerzo, la única diferencia es que Lessing es lo suficientemente necio, o veraz, como para llamarle un continuo esfuerzo, mientras que el pensador sistemático es lo suficientemente astuto, o falaz, como para llamarle sistema. ¿Cómo juzgaríamos esta diferencia en otro contexto? Cuando el comisionado Behrend⁹¹ perdió una sombrilla de seda, anunció que tratábase de una sombrilla de algodón, pues razonaba de este modo: “Si digo que era una sombrilla de seda, quien la encuentre se verá fácilmente tentado a quedársela”. Tal vez el pensador sistemático piensa de ese modo: “Si en el título o en el diario le doy a mi producto el nombre de continuo esfuerzo hacia la verdad, ¡ay!, ¿quién irá a comprarlo, o quién a admi-

arme? Pero si le llamo el sistema, el sistema absoluto, entonces todo mundo lo comprará –por desgracia, permanece el problema de que el sistema en venta no es un sistema.

Prosigamos, entonces, pero sin mofarnos los unos de los otros. Yo, Johannes Climacus, no soy ni más ni menos que un ser humano, y supongo que aquel con quien tengo el honor de dirigirme es también un ser humano. Si pretende ser pensamiento especulativo, puro pensamiento especulativo, debo renunciar a conversar con él, como quiera que en ese mismo instante se vuelve invisible para mí y para la débil y mortal mirada de cualquier ser humano.

En consecuencia, (a) es posible tener un sistema lógico; (b) pero no es posible tener un sistema de la existencia.

a.

α. Si, con todo, ha de construirse un sistema lógico, especial cuidado debe tenerse a fin de no incorporar nada que sea materia de la dialéctica de la existencia, y, consecuentemente, nada que sea [er] sólo por existir [*vaere til*] o por haber existido [*have aeret til*], no algo que es [er] simplemente por ser [*vaere*]. De ello se sigue sencillamente que la incomparablemente admirada invención de Hegel –la inclusión del movimiento en la lógica (sin contar que en cualquier otro pasaje no es posible hallar incluso su propia tentativa de hacernos creer que ahí se encuentra– no hace más que confundir la lógica.* Resulta en verdad

VII 89

* La ligereza con que muchos pensadores sistemáticos admiten que Hegel quizá no ha logrado completamente la inclusión del movimiento en la lógica, es semejante al mercader que piensa que un par de pasas no importa cuando la venta es cuantiosa –esta cómica docilidad es, naturalmente, una muestra de desprecio para Hegel, que ni siquiera el más vehemente atacante se haya permitido. Ciertamente han existido tentativas lógicas previas a Hegel, pero su método lo es todo. Para él y para todo aquel que tenga el bastante seso como para comprender lo que significa desear algo grandioso, la ausencia de esto en tal o cual punto no puede ser de trivial importancia, como cuando un mercader y un cliente se ponen a reñir acerca de si hay más o menos peso en la balanza. Hegel mismo se ha jugado toda su reputación en esta cuestión del método. Sin embargo, un método posee la peculiar característica de que, desde un punto de vista abstracto, no es nada en absoluto; es método precisamente durante el proceso en que se pone en práctica; al ponerse en práctica es método, y ahí donde no se ponga en práctica, no es método, y si no hay ningún otro método, no hay método en absoluto. Considerar a Hegel como

VII 89

curioso el hacer del movimiento el fundamento en una esfera en que el movimiento es inconcebible, o pretender que el movimiento explique la lógica, toda vez que la lógica no puede explicar el movimiento.

En este punto, no obstante, me da un enorme gusto el poder referirme a un hombre que piensa coherentemente y que fue educado por los griegos (¡extrañas cualidades en nuestra época!); un hombre que ha sabido mantenerse alejado, a sí mismo y a su pensamiento, de toda humillante y rastrera relación con Hegel, con cuya fama es usual que todo mundo busque sacar provecho, si no es posible de ninguna otra forma, entonces avanzando más lejos, es decir, absorbiéndolo; un hombre que ha preferido contentarse con Aristóteles y consigo mismo –me refiero a Trendlenburg (*Logische Untersuchungen*).⁹² Uno de sus méritos consistió en comprender el movimiento como una presuposición inexplicable, como el común denominador en que ser y pensamiento se reúnen, y como su continua reciprocidad. Aquí no me es posible exponer la relación de su concepción de los griegos con el pensamiento aristotélico, o bien con aquello que, extrañamente, aunque en un sentido meramente popular, se reviste de una cierta semejanza con su exposición: un pequeño fragmento en la obra de Plutarco acerca de Isis y Osiris. De ningún modo opino que la filosofía hegeliana no ha ejercido una favorable influencia en Trendlenburg, pero resulta afortunado el que haya percibido que la pretensión de mejorar la estructura de Hegel, ir más allá, etc., es del todo inútil (una mendaz aproximación en virtud de la cual más de un bribón en nuestra época se ha adjudicado injustamente la celebridad de Hegel, fraternizando vulgarmente con él); por otra parte, es afortunado que Trendlenburg, sobrio cual pensador griego, sin promesas de ningún tipo y sin la pretensión de beatificar al género humano, haya logrado en verdad muchas cosas y brinde beatitud a quienquiera que busque su guía en el aprendizaje de los griegos.

En un sistema lógico, nada que tenga relación con la existencia o que no sea indiferente con la existencia puede ser incorporado. La infinita ventaja que aporta lo lógico, en virtud de su objetividad, en contraste con las demás clases de pensamiento, es, a su vez, desde

VII 90

si fuera un necio es algo que le dejamos a sus admiradores; un atacante siempre sabrá cómo honrarle por haber deseado algo grandioso y no haberlo conseguido.

un punto de vista subjetivo, limitado por su carácter hipotético, por el solo hecho de que resulta indiferente para la existencia, entendida ésta como realidad efectiva. Esta duplicidad distingue a lo lógico de las matemáticas, las que no poseen ninguna relación con la existencia, sino pura objetividad, no una simbiosis de lo objetivo e hipotético que se relaciona negativamente con la existencia.

El sistema lógico no debe ser una mistificación, un juego de ventrilocuos en el que el contenido de la existencia emerge astuta y subrepticamente, y en donde el pensamiento lógico, aterrorizado, encuentra aquello que el Herr Profesor o el licenciado guardaban bajo la manga. Será posible un juicio más riguroso entre ambos, si respondemos a la siguiente cuestión: ¿En qué sentido una categoría es una abreviación de la existencia? ¿El pensamiento lógico es abstracto después de la existencia, o más bien es abstracto independientemente de la existencia? Me gustaría abordar esta cuestión con mayor detenimiento más adelante, e incluso si no es posible responderla adecuadamente, ya será algo el haberla planteado de este modo.

β. Es preciso arrojar luz sobre la dialéctica del comienzo. Resulta casi divertido el que el comienzo sea y a la vez no sea, justo porque es el comienzo; este comentario dialéctico verdadero ya desde hace tiempo ha sido una especie de juego puesto en práctica por la sociedad hegeliana.

El sistema, según se dice, comienza con lo inmediato; algunos, no consiguiendo ser dialécticos, han sido incluso lo suficientemente retóricos como para hablar de lo más inmediato de todo, pese a que la reflexión comparativa aquí contenida podría ciertamente representar un peligro para el comienzo.* El sistema comienza con lo inmediato y, por tanto, sin presupuestos, y, en consecuencia, absolutamente; es decir, el comienzo del sistema es el comienzo absoluto. Esto es completamente correcto y, ciertamente, ha sido objeto de una adecuada

VII 91

* Demostrar cómo sería demasiado prolijo en este punto. Con frecuencia esto tampoco vale la pena, ya que después de que alguien ha formulado laboriosamente una aguda objeción, descubre a partir de la réplica de un filósofo que su malentendido no consistía en no haber comprendido la idolatrada filosofía, sino más bien en que se había dejado convencer de que todo eso supuestamente representaba algo –y no un endeble pensamiento cubierto por frases de lo más pretenciosas.

admiración. Pero por qué, entonces, antes de que el sistema comenzara, no ha sido clarificada aquella otra cuestión de igual importancia, definitivamente de igual importancia, y cuyas nítidas implicaciones no han recibido el debido respeto: *¿Cómo es que el sistema comienza con lo inmediato?, o mejor dicho, ¿comienza con ello inmediatamente?* La respuesta a dicha cuestión debe ser cabalmente un no incondicional. Si suponemos que el sistema es después de la existencia (de lo cual surge una confusión en lo referido al sistema de la existencia), lo cierto es que el sistema viene posteriormente y, en consecuencia, no comienza inmediatamente con lo inmediato, que es con lo que la existencia comienza, aun cuando en otro sentido la existencia no ha comenzado con ello, porque lo inmediato nunca es, sino que deja de ser cuando es. El comienzo del sistema que comienza con lo inmediato *se logra a sí mismo, por consiguiente, a partir de una reflexión.*

Aquí radica la dificultad, pues si uno no abandona este único pensamiento, ya sea por equivocación, por falta de consideración, o por urgencia de acabar el sistema, entonces este pensamiento, con toda su simplicidad, es capaz de establecer que no es posible ningún sistema de la existencia, y que un sistema lógico no debe jactarse de tener un comienzo absoluto, porque dicho comienzo es justamente como el ser puro: una pura quimera.

En otras palabras, si un comienzo no puede darse inmediatamente con lo inmediato (que, en ese caso, tendría que ser concebido como un evento fortuito o un milagro, lo cual representaría renunciar al pensamiento), sino que debe lograrse a través de la reflexión, entonces surge la cuestión sin mayor problema (¡Ah!, ojalá no se me vaya a castigar a causa de mi simplicidad, porque lo cierto es que todo mundo puede entender mi cuestión, y, en consecuencia, tendrá que sentir vergüenza por el conocimiento popular del inquiridor): *¿Cómo le pongo un alto a la reflexión puesta en movimiento a fin de alcanzar tal comienzo?* La reflexión posee la notable cualidad de ser infinita. Pero, de cualquier forma, ser infinita debe significar que no puede detenerse por su propia cuenta, porque al hacerlo estaría recurriendo a sí misma, y únicamente puede ser detenida de la misma manera en que una enfermedad se cura cuando se le permite prescribir su propio remedio, es decir, promoviéndose a sí misma. Tal vez dicha infinitud de la reflexión sea la incorrecta o espuria infinitud. Así las cosas, resulta

muy cierto eso de que a punto estamos de terminar, en tanto que la espuria infinitud es por su misma reputación algo despreciable a lo que es preciso renunciar, y cuanto antes mejor. Al respecto, ¿no debiera yo formular una cuestión?: ¿cómo es que Hegel y todos los hegelianos, que por lo general son considerados como dialécticos, podrían en este punto enfurecerse, sí, tan furiosos como puede estarlo un alemán? ¿O es acaso lo “espurio” una cualidad dialéctica? ¿A partir de dónde corresponde tal enunciado a lo lógico? ¿Cómo es que el insulto, el desprecio y las diversas formas de intimidación encuentran un puesto como herramientas del movimiento dentro de lo lógico, de suerte que el comienzo absoluto es concedido por el individuo en virtud del temor de aquello que sus prójimos podrían pensar de él en caso de no hacerlo? ¿No será que lo “espurio” es una categoría ética?*

¿Qué me propongo al hablar de la espuria infinitud? Acusar al individuo en cuestión por no estar dispuesto a detener la infinitud de la reflexión. ¿Exijo algo de él entonces? Aunque, por otra parte, desde un punto de vista genuinamente especulativo, asumo que la reflexión se detiene por cuenta propia. De suerte que, ¿por qué habría de exigirle algo? ¿Y qué es aquello que le exijo? Exijo una resolución. Y en eso estoy en lo correcto, pues únicamente de este modo es posible detener a la reflexión. Mas, por otro lado, nunca está bien que un filósofo haga burla de la gente, y que en un primer momento afirme que la reflexión se detiene por cuenta propia en el comienzo absoluto, mientras que al siguiente le echa en cara a alguien el tener una sola falta, la de haber sido tan obtuso como para creerse lo primero, echándose en cara así como para ayudarlo de este modo a introducirse en el comienzo absoluto, el cual ocurre entonces de dos formas. Pero si exigimos una resolución, abandonamos la ausencia de presupuestos. El comienzo puede ocurrir solamente cuando la reflexión se detiene, y la reflexión solamente puede detenerse en virtud de algo más, y este “algo más” es una entidad del todo diferente a lo lógico, pues consiste en una resolución. Únicamente cuando el comienzo, en cuyo punto la

* Y de no serlo sería en todo caso una categoría estética, así como cuando Plutarco establece que algunos han reconocido que hay un solo mundo por temor a que, de otra forma, el resultado devendría en una ilimitada y embarazosa infinitud de mundos (εὐθὺς ἀορίστου καὶ χαλεπῆς ἀπειρίας ὑπολαμβανούσης. *De defectu oraculorum*, XXII).

reflexión llega a un alto, es una apertura, de suerte que el comienzo absoluto emerge a través de la interminable y perpetua reflexión, es sólo entonces que el comienzo carece de presupuestos. Pero si es un rompimiento en virtud del cual se rompe con la reflexión a fin de que el comienzo pueda surgir, entonces semejante comienzo no es absoluto, ya que ha ocurrido por una μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος [cambiando de un género a otro].

Cuando un comienzo con lo inmediato se logra por medio de la reflexión, lo inmediato adquiere un significado distinto al común. Los lógicos hegelianos han distinguido correctamente esto, y, por tanto, definen lo inmediato –que es con lo que comienza lo lógico– de la siguiente manera: el resto más abstracto que queda después de una exhaustiva abstracción. No le objetamos nada a esta definición, aunque es reprochable el hecho de que no respeten lo que ellos mismos han dicho, en cuanto su definición establece indirectamente que no hay tal cosa como un comienzo absoluto. “¿Cómo es eso?”, le escucho a alguien decir. “Cuando uno ha hecho abstracción de todo, ¿no quedará entonces, etc.?” En efecto, *cuando* uno ha hecho abstracción de todo. Pero seamos humanos. Al igual que el acto de reflexión, tal acto de abstracción es infinito; así, pues, ¿cómo le pongo un alto? Tal cosa, por tanto, es imposible... etc., etc. Es más, arriesguémonos a realizar una construcción imaginaria. Concedamos que el infinito acto de abstracción pueda ser *in actu* [en acto]; el comienzo no es un acto de abstracción, sino que viene después. Mas siendo así, ¿con qué he de comenzar, ahora que se ha hecho abstracción de todo? ¡Ay! A estas alturas es posible que un hegeliano, conmovido hasta las entrañas, se derrumbase ante mí confesando vacilantemente: con nada. Y esto es precisamente lo que el sistema declara: que comienza con nada. Sin embargo, debo ahora formular mi segunda pregunta: ¿cómo he de comenzar con esta nada? Si el infinito acto de reflexión, a saber, no es del tipo de estratagema de las que pueden fácilmente jugarse dos a la vez, si, por el contrario, se trata de la más esforzada labor posible, ¿qué ocurre entonces? De ahí que deba gastar todas mis fuerzas en su realización. Si no recorro a todas mis fuerzas, no hago abstracción de todo. Ahora bien, si de acuerdo con este supuesto realizo un comienzo, no estaré comenzando con nada, por el solo hecho de que al instante del comienzo no hice abstracción de todo. Esto significa

que de ser posible para un ser humano el hacer abstracción de todo, le sería imposible realizar algo más, como quiera que semejante acto, en el supuesto de que no sobrepase en sí toda capacidad humana, le deja en cualquier caso completamente exhausto. Fatigarse por motivo del acto de abstracción y, en este estado, arreglárselas para realizar un comienzo, no es más que una explicación propia de mercaderes que poco se preocupan por una ínfima irregularidad.

La expresión “comenzar con nada”, incluso aparte de su relación con el infinito acto de abstracción, es en sí misma engañosa. Es decir, comenzar con nada es ni más ni menos que una original paráfrasis de la misma dialéctica del comienzo. El comienzo es y no es al mismo tiempo, simplemente porque es el comienzo, algo que también podríamos expresar de la siguiente manera: el comienzo comienza con nada. Se trata meramente de una nueva expresión, con la cual no se logra avanzar ni un ápice. En un caso, pienso en el comienzo únicamente *in abstracto*; en el otro, pienso en la relación de un comienzo igualmente abstracto con un algo en virtud de lo cual se realiza el comienzo. Ahora bien, es correcto decir que ese algo, ciertamente, ese único algo que corresponde con este comienzo, es nada. Pero esto no es más que una tautológica paráfrasis de la segunda afirmación: que el comienzo no es. “El comienzo no es” y “el comienzo comienza con nada” son idénticas afirmaciones, y de este atolladero no es posible escapar.

¿Pero qué pasaría si en lugar de hablar o soñar con un comienzo absoluto, hiciéramos referencia a un salto? La idea de contentarse con un “casi”, o un “es lo mismo”, o un “casi podría decirse que”, o un “si lo consultas con la almohada bien podrás decir que”, no hace más que poner de manifiesto que uno está emparentado con Trop, quien poco a poco fue tan lejos como para dar por hecho que era lo mismo haber presentado su examen de derecho que casi haberlo presentado.⁹³ Cualquiera se reiría de esto, pero cuando se habla especulativamente de idéntica forma en el reino de la verdad, en el templo de la ciencia y la erudición, entonces tenemos buena filosofía: genuina filosofía especulativa. Lessing no era un filósofo especulativo; por consiguiente, él suponía lo opuesto, esto es, que una ínfima distancia vuelve infinitamente ancha la zanja, porque el salto mismo vuelve a la zanja así de ancha.

Cosa rara, los hegelianos que, dentro del dominio de lo lógico, saben que la reflexión se detiene a sí misma y que el dudar de todo

se transforma en su opuesto (un verdadero cuento de marinero, es decir, un cuento de marinero que no es verdad), sin embargo saben que, en lo cotidiano, cuando son gente agradable, cuando son como el resto de nosotros (sólo que más sabios y talentosos, algo que siempre he de admitir), entonces saben que la reflexión únicamente puede detenerse por un salto. Reflexionemos en este punto por un momento. Si el individuo no detiene la reflexión, entonces descansará en ella infinitamente, en otras palabras, no habrá resolución.* Extraviándose de este modo en la reflexión, el individuo realmente deviene objetivo; se aleja cada vez más de la decisión de la subjetividad y del encuentro consigo mismo. Con todo, se supone que la reflexión puede detenerse por cuenta propia, siendo que ocurre justamente lo contrario; la reflexión no puede ser detenida objetivamente, y cuando se detiene subjetivamente, no será por su propia cuenta, sino en virtud del sujeto.

VII 95

Por ejemplo, tan pronto como Röttscher⁹⁴ (que en su libro sobre Aristófanes comprende cabalmente la necesidad de una transición en el desenvolvimiento de lo histórico-universal, y que, en el plano de lo lógico, debió haber comprendido el paso de la reflexión a través de sí misma hacia el comienzo absoluto) se da a la tarea de interpretar a Hamlet, se da cuenta que la reflexión únicamente puede ser detenida por medio de una resolución. Extrañamente (¿debiera decir “muy extrañamente”?) él no supone que Hamlet haya finalmente arribado al comienzo absoluto debido a su permanencia en la reflexión; pero en lo lógico, extrañamente (¿debiera decir “muy extrañamente”?) supone que el paso de la reflexión a través de sí misma llega a un alto en el comienzo absoluto. Esto no puedo entenderlo, y me causa pesar no poder hacerlo, pues siento admiración por el talento de Röttscher, por su conocimiento de los clásicos, por su sensibilidad estética y, al mismo tiempo, por su original concepción de los fenómenos psicológicos.

Lo que aquí decimos acerca del comienzo en lo lógico (que esto mismo demuestra que no es posible un sistema de la existencia, será

* Quizá recuerde el lector que cuando la cuestión se torna objetiva, no es ya posible hablar de una felicidad eterna, ya que ésta radica precisamente en lo subjetivo y en la decisión.

analizado detalladamente en *b*) es muy llano y simple. Casi me da vergüenza decirlo, o casi me da vergüenza tener que decirlo, siento vergüenza por esta mi situación –la de que un humilde escritor de panfletos, al que más bien le convendría rendirse en adoración ante el sistema, tenga que preocuparse por tales asuntos. Lo anteriormente dicho puede incluso ser formulado de otra manera, de suerte que, quizá, haga impresión en unos cuantos, toda vez que dicha presentación nos recordaría con mayor exactitud las eruditas disputas del pasado.⁹⁵ Sería entonces una cuestión concerniente a la importancia de la fenomenología hegeliana para el sistema, si es que es una introducción o algo externo, y, de ser una introducción, si es que debe ser incorporada al sistema; aun más, quizá cuente Hegel con el extraordinario mérito de haber escrito no sólo un sistema, sino dos e incluso tres sistemas, hazaña únicamente posible para una incomparable inteligencia sistemática, lo cual, no obstante, parece ser aquí el caso, porque el sistema ha sido completado en más de una ocasión, etc. De hecho, todo esto ya ha sido dicho, pero a menudo ha sido dicho de forma confusa. Un gran libro ha sido escrito sobre el tema.⁹⁶ En primer lugar se dice todo lo que Hegel ya ha dicho, y luego se pone en consideración una que otra añadidura, de las cuales todas y cada una no hacen más que desviar la atención, y entretenernos con una prolijidad en aquello que podría ser formulado muy brevemente.

γ. Con la finalidad de arrojar luz sobre lo lógico, podría ser recomendable adoptar psicológicamente el estado mental en que se encuentra uno que piensa lo lógico: ¿qué clase de sacrificio es necesario para tal propósito, y en qué grado toma la imaginación parte en ello? El siguiente es, una vez más, otro exiguo y simple comentario que, sin embargo, podría ser bastante atinado y para nada superfluo: un filósofo se ha convertido gradualmente en una criatura a tal grado fabulosa, que ni siquiera la más rica imaginación hubiera podido sugerir algo tan fantástico. ¿Cómo, si cabe la pregunta, es que se relaciona el *Yo* empírico con el *Yo-Yo* puro?⁹⁷ Quienquiera que desee convertirse en filósofo también querrá informarse en lo que se refiere a este punto, y, sobre todo, no querrá convertirse en una ridícula criatura al ser transformado –*eins, zwei, drei, kokolorum* [una, dos, tres, abracadabra]– en pensamiento especulativo. Si aquel que se ocupa con el pensamiento

lógico es también lo suficientemente humano como para no olvidar que es un individuo existente, incluso cuando haya culminado el sistema, lo fantástico y la charlatanería gradualmente desaparecerán. E incluso a pesar de que hace falta una inteligencia eminentemente lógica para renovar la lógica de Hegel, únicamente es necesario un sano sentido común para aquel que, alguna vez creyendo entusiastamente en la gran hazaña que Hegel clamaba como obra suya, demostró su entusiasmo creyendo en el sistema, y demostró su entusiasmo por Hegel dándole el crédito por ello; y únicamente es necesario un sano sentido común para notar que en más de una ocasión Hegel se comportó irresponsablemente –no con los mercaderes, que de cualquier forma creen sólo la mitad de lo que uno dice, sino con los jóvenes entusiastas que creyeron en él. Incluso si tal joven no estuviera excepcional y espléndidamente dotado, con todo, si alguna vez experimentó el entusiasmo como para creer en lo más elevado y atribuírselo a Hegel, si alguna vez experimentó el entusiasmo como para desesperar en un instante de debilidad a fin de no renunciar a Hegel –cuando tal joven se reencuentre consigo mismo, estará en todo su derecho de invocar esta Némesis: que la risa devore en Hegel aquello que legítimamente le pertenece. Y tal joven habrá ciertamente justificado a Hegel de un modo enteramente distinto al de más de un discípulo que, por una incidental revelación, declara que Hegel lo es todo y, a la vez, nada más que una pura insignificancia.

VII 97

b.

Un sistema de la existencia no puede ser dado. Así, pues, ¿no existe tal sistema? En lo absoluto. Ni tampoco se implica ello de lo anteriormente dicho. La existencia misma es un sistema para Dios, pero no puede ser un sistema para ningún espíritu existente. Sistema y carácter conclusivo se corresponden el uno con el otro, pero la existencia es justamente lo opuesto. Desde un punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados conjuntamente, ya que a fin de pensar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla como anulada y, por tanto, como no existente. La existencia es el intervalo que separa; lo sistemático es el carácter conclusivo que combina.

En la realidad surge un engaño, una ilusión que en *Migajas* se ha intentado señalar.⁹⁸ Debo ahora referirme a esta obra, a saber, a la cuestión concerniente a si el pasado es más necesario que el futuro. Es decir, cuando una existencia es cosa del pasado, fácil es de entender que se encuentra terminada y concluida, y, por consiguiente, se entrega al dominio del punto de vista sistemático. Perfecto, sin embargo, ¿para quién? Quienquiera que exista no podrá adquirir este carácter conclusivo fuera de la existencia, un carácter conclusivo que corresponde a la eternidad en la cual ha penetrado el pasado. Incluso si un bienintencionado pensador se encuentra a tal grado distraído que llega a olvidar que él mismo existe, aun así el pensamiento especulativo y la distracción no son exactamente la misma cosa. Por el contrario, el hecho de que en efecto existe, indica que la existencia le hace una demanda y que su misma existencia, de ser él un remarcable individuo, puede ser que –en tanto que cosa del pasado– adquiera en esta época presente la validez propia de lo concluido para el pensador sistemático. Ahora, ¿quién es el pensador sistemático? Pues bien, es aquel que se encuentra fuera de la existencia y, al mismo tiempo, en la existencia, que en su eternidad hállase para siempre concluido y, al mismo tiempo, contiene a la existencia dentro de sí: es Dios. Así que, ¿por qué el engaño! Sólo porque el mundo haya durado seis mil años, no quiere decir que la existencia no tenga el mismo derecho de siempre para presentarle al individuo existente la demanda que consiste no en ser imaginariamente un espíritu contemplativo, sino en ser realmente un espíritu existente. Todo entendimiento viene después. En tanto que un individuo existente en la actualidad es sin lugar a dudas posterior respecto a los seis mil años que le preceden, llegaríamos a la curiosa e irónica consecuencia –en el supuesto de que los haya entendido sistemáticamente– de que no podría entenderse a sí mismo en tanto que existente, porque él mismo no habría adquirido ninguna existencia, pues no tendría nada para entender con posterioridad. De ello se sigue que un pensador de esta clase tendría que ser, o bien Dios mismo, o bien un fantástico *quodlibet* [cualquier cosa]. Lo cierto es que cualquiera podrá notar la inmoralidad de esto, y también cualquiera se percatará de que aquello que otro autor apuntó respecto del sistema hegeliano es enteramente correcto: que gracias a Hegel el sistema, el sistema absoluto, ha llegado a su compleción –sin poseer una ética.⁹⁹

Bien podemos sonreír ante las fantasías ético-religiosas de la Edad Media en lo que se refiere al ascetismo y demás cosas parecidas, pero sobre todo no olvidemos que la especulativa y falaz exageración de convertirse en un *Yo-Yo* –y luego *qua* humano ser a menudo tan filisteo que ningún entusiasta se atrevería a llevar este estilo de vida– resulta igualmente risible.

A fin de comprender la imposibilidad de un sistema de la existencia, preguntemos con mucha sencillez, así como lo haría un joven griego con su maestro (y si la soberbia sabiduría es capaz de responderlo todo, pero no puede responder esta sencilla pregunta, se hará patente que hay algo en el mundo que no está en su lugar): ¿quién es el encargado de escribir o terminar dicho sistema? Sin duda que un ser humano, a menos que volvamos a la peculiar cuestión de si un hombre puede convertirse en pensamiento especulativo, en un sujeto-objeto. En consecuencia, un ser humano –y seguramente uno que viva, es decir, un ser humano existente. Y si el pensamiento especulativo que formula este sistema es el fruto del esfuerzo conjunto de estos varios pensadores, entonces, ¿en qué resultado final concuerda dicha asociación? ¿Cómo es que este resultado llegará a conocerse? ¿No será a través de un ser humano? A su vez, ¿cómo es que los pensadores individuales se relacionan en este esfuerzo? ¿Cuáles son los términos medios entre lo particular y lo histórico-universal? Y, asimismo, ¿qué clase de criatura es la que lo engarza todo en el entramado sistemático? ¿Se trata de un ser humano o del pensamiento especulativo? Pero si es un ser humano, entonces lo cierto es que existe. Ahora bien, en suma, hay dos caminos para un individuo existente: o bien puede realizar su máximo esfuerzo para olvidar que es existente, y de este modo arreglárselas para devenir cómico (la cómica contradicción de pretender ser lo que uno no es, así por ejemplo, el hecho de que un ser humano quiera ser un ave no es de mayor comicidad que la contradicción de no querer ser lo que uno de hecho es, como, *in casu* [en este caso], un individuo existente, o justo como en el uso lingüístico es cómico si uno olvida su propio nombre, lo cual no significa haber olvidado un nombre, sino la singularidad de su naturaleza), porque la existencia posee la notable cualidad de que un sujeto existente existe quiéralo o no; o bien, puede dirigir toda su atención a su existir. Es por este lado que debemos objetar primeramente al moderno pensamiento

especulativo, no achacándole una falsa presuposición, sino más bien una cómica presuposición ocasionada por su olvido en una suerte de *distracción histórico-universal de lo que significa ser humano*. No lo que significa ser humano en sentido general, pues incluso los especuladores podrían consentir en consideraciones de tal índole, sino lo que significa que nosotros, tú, yo y él, seamos seres humanos, cada uno por separado.

Al individuo existente que dirige toda su atención a la realidad en la que *él* existe le parecerán bellas las palabras de Lessing acerca del constante esfuerzo, no en tanto que le granjearon a su autor una fama inmortal, toda vez que su sentencia es muy simple, sino como algo que toda persona atenta debería confirmar. El individuo existente que olvida su existir se hundirá cada vez más en la distracción, y justo como la gente ocasionalmente plasma en libros el fruto de su *otium* [tiempo libre], de igual forma nosotros podríamos esperar como fruto de su distracción el tan esperado sistema existencial. Al tiempo que, en su distracción, el sistema hegeliano procede a convertirse en un sistema de la existencia, y lo que es más, lo concluye –sin poseer una ética (que es el fundamento mismo de la existencia), esa otra filosofía más simple, formulada por individuos existentes para individuos existentes, pone especial atención en el desarrollo de lo ético.

En el justo momento en que recordamos que el filosofar no consiste en hablar fantásticamente a seres fantásticos, sino en hablarle a individuos existentes, y consecuentemente, en que una decisión en torno a si un constante esfuerzo es en cierta medida inferior al carácter conclusivo del sistema no debe ser resuelta fantásticamente *in abstracto*, sino que la cuestión es aquella con que los seres existentes, en tanto que existentes, deben contentarse –entonces el constante esfuerzo se convierte en la única cosa libre de ilusión. Aun si alguien ha conseguido lo más elevado, en virtud de cuya repetición debiera llenar ciertamente su existencia, en caso de que no quiera retroceder (o convertirse en un ser fantástico), esto será nuevamente un constante esfuerzo, ya que en este punto, a su vez, el carácter conclusivo se hace a un lado y se pospone. Lo anterior es justo como la concepción platónica del amor; se trata de una necesidad que no sólo experimenta aquel que desea algo de lo cual carece, sino también aquel que desea la continua posesión de aquello que ya tiene.¹⁰⁰ En el sistema y en el quinto acto

del drama, nos topamos con un positivo carácter conclusivo al modo especulativo fantástico y estético-fantástico, pero semejante carácter conclusivo es propio únicamente de seres fantásticos.

El constante esfuerzo es la expresión de la perspectiva ética del sujeto existente. El constante esfuerzo debe, por tanto, ser entendido metafísicamente, pero tampoco hay ningún individuo que exista metafísicamente. De esta manera, es a través de un malentendido que podría señalarse el contraste entre el carácter conclusivo del sistema y el constante esfuerzo hacia la verdad. En este caso, uno bien podría —e incluso quizá ya se haya intentado— tener en mente la noción griega de querer constantemente ser un aprendiz.¹⁰¹ Pero el anterior es el único malentendido en esta esfera. Por el contrario, desde un punto de vista ético, el constante esfuerzo es la conciencia de ser un individuo existente, y el constante aprendizaje es expresión de la permanente actualización, la cual, en tanto que el sujeto exista, en ningún momento se halla terminada; el sujeto es consciente de esto y, por ende, elude el engaño. Pero la filosofía griega guardaba una constante relación con la ética. Es por esto que el perpetuo deseo de aprender no fue considerado como un gran descubrimiento o como la inspirada empresa de un individuo excepcional, ya que no era ni más ni menos que la comprensión de que uno existe, y que el ser consciente de ello no aportaba ningún mérito, sino que su olvido era signo de irreflexión.

Los así llamados sistemas panteístas han sido frecuentemente citados y atacados con la acusación de anular la libertad y la distinción entre el bien y el mal. Quizá la máxima expresión de esto consista en decir que estos sistemas volatilizan fantásticamente el concepto de *existencia*. Mas lo anterior no sólo debe decirse de los sistemas panteístas, puesto que hubiera resultado más conveniente mostrar cómo es que todos los sistemas son panteístas por el solo hecho de su carácter conclusivo. La existencia tiene que ser anulada en lo eterno antes de que el sistema concluya. No debe haber ningún residuo de existencia, ni siquiera una insignificante minucia como la sería el Señor Profesor existente que escribe el sistema. Pero la cuestión no se presenta de este modo. No, los sistemas panteístas son rebatidos en parte a través de tumultuosos aforismos que una y otra vez prometen un nuevo sistema, y en parte con una compilación que supuestamente es un sistema y que incluye un párrafo separado en el cual se declara que se ha puesto

énfasis en los conceptos de “existencia” y “realidad”. El hecho de que semejante párrafo haga mofa de todo el sistema, que en lugar de ser un párrafo dentro del sistema sea una protesta absoluta en contra del sistema, carece totalmente de importancia para los laboriosos adeptos al sistema. Si el concepto de existencia en verdad ha de ser enfatizado, esto no puede afirmarse directamente en un párrafo de algún sistema, y todos estos juramentos directos y los “que me lleve el diablo”, lo único que hacen es que estas absurdas enseñanzas se tornen incluso más ridículas. Que la existencia es en verdad enfatizada debe ser expresado en una forma esencial, y de acuerdo con la astucia de la existencia, ésta tendría que ser una forma indirecta, que no hay sistema. Aun así, esto a su vez no debe convertirse en una estandarizada fórmula que otorgue garantías, pues la expresión indirecta exige una constante renovación en lo que a la forma se refiere. En las resoluciones adoptadas por un comité, es del todo correcto incluir un voto antagónico, pero un sistema que según la forma de un párrafo incluye un voto antagónico es una extravagante monstruosidad. No es de sorprenderse, pues, que el sistema subsista. Éste orgullosamente ignora las objeciones; y si llega a toparse con una particular objeción que, al parecer, es un tanto llamativa, los negociantes del sistema se las arreglan para que un copista tome nota de la objeción y la registre en el sistema, y ya con la encuadernación el sistema estará terminado.

La idea sistemática es el sujeto-objeto, la unidad de pensamiento y ser; la existencia, por su parte, es precisamente la separación. De esto no se sigue en absoluto que la existencia sea irreflexión; sin embargo, la existencia de hecho separa al sujeto del objeto, al pensamiento del ser. Desde un punto de vista objetivo, el pensamiento es pensamiento puro, el que en igual medida se corresponde abstracta y objetivamente con su objeto, el cual, por tanto, es un “sí mismo”, y la verdad consiste en la correspondencia del pensamiento con el “sí mismo”. Este pensamiento objetivo no guarda relación alguna con el sujeto existente, y en tanto que la difícil cuestión siempre permanece –a saber, cómo es que el sujeto existente adquiere entrada a dicha objetividad, en la cual la subjetividad es una subjetividad abstracta y pura (la cual, nuevamente, es una cualidad objetiva que no hace referencia a ningún ser humano existente)–, lo cierto es que el existente se desvanece cada vez más. Y, finalmente, de ser posible que un ser humano pueda convertirse

en tal cosa, y que todo esto no sea más que un algo cualquiera de lo cual podría él hacerse idea en virtud de su imaginación, este existente se convierte en un conocimiento puramente abstracto de la relación pura entre pensamiento y ser, esta identidad pura, ciertamente, esta tautología, debido a que, en este punto, ser no significa que el sujeto pensante sea, sino simplemente que es pensante.

Con todo, el hombre existente existe, y lo mismo ocurre con todo ser humano. Aun así, no caigamos en el error de juzgar dicha tendencia objetiva como una auto-adoración impía y panteísta; mejor tengámosla como una incursión en lo cómico, porque la noción de que, de ahora en adelante, nada puede decirse del mundo excepto aquello que pudiera sugerir una posterior mejora a un sistema que ya casi se encuentra acabado, es una mera consecuencia sistemática para los adeptos al sistema.

Si se comienza inmediatamente a atacar la tendencia objetiva por medio de categorías éticas, uno se equivoca y yerra el blanco, pues nada existe en común entre uno mismo y lo atacado. Mas permaneciendo dentro de lo metafísico, es posible emplear lo cómico, lo cual también existe en la esfera metafísica, a fin de superar a semejante profesor transfigurado. Si un bailarín pudiera saltar muy alto, nosotros le admiraríamos, pero si quisiera hacernos creer que le es posible volar –incluso si pudiera saltar tan alto como ningún otro bailarín ha saltado–, entonces dejaremos que la risa se ocupe de él. Saltar significa que se pertenece a la tierra y que se respeta la ley de gravedad, de modo que el salto es solamente algo momentáneo, pero volar significa quedar libre de las condiciones telúricas, algo reservado exclusivamente a las criaturas aladas, quizá también a los habitantes de la luna, tal vez –y quizá sea allí también donde el sistema finalmente encontrará a sus verdaderos lectores. Ser hombre ha sido abolido, y todo pensador sistemático se confundió a sí mismo con el género humano, razón por la que se convierte en algo infinitamente grandioso y, al mismo tiempo, en nada en absoluto. En su distracción, se confundió a sí mismo con el género humano, así como la prensa opositora dice “nosotros” y los marineros dicen “que me lleve el diablo”. Pero habiendo proferido maldiciones por tan largo tiempo, uno finalmente regresa a las afirmaciones directas, porque toda maldición se anula a sí misma; y cuando se aprende que cualquier bribón puede decir “nosotros”, se

aprende asimismo que esto, no obstante, aporta más ventaja que ser *uno*; y cuando uno mira que cualquier bodeguero puede tomar parte en este juego de ser la humanidad, uno se percata que ser simple y meramente un ser humano es de mayor relevancia que tomar parte en juegos de esa naturaleza. Y una cosa más, cuando un bodeguero toma parte en ese juego, a todo mundo le parece ridículo; y, con todo, es igualmente ridículo cuando el más grandioso ser humano lo hace. Y, en ese sentido, uno bien puede reírse de él y, como es correcto, respetarlo al mismo tiempo por sus habilidades, erudición, etcétera.

SECCIÓN II

**LA CUESTIÓN SUBJETIVA, O CÓMO DEBE
CONSTITUIRSE LA SUBJETIVIDAD
PARA QUE LA CUESTIÓN
PUEDA SERLE MANIFIESTA**

DEVENIR SUBJETIVO

Cuál tendría que ser el juicio de la ética si el devenir subjetivo no fuera la más elevada tarea asignada a un ser humano; qué debería ser descartado tras una comprensión más pormenorizada de esta tarea; ejemplos de pensamiento orientados al devenir subjetivo

OBJETIVAMENTE NUNCA SE HABLA más que del punto en cuestión; subjetivamente, se habla acerca del sujeto y la subjetividad –y vean, la subjetividad misma es el punto en cuestión. Siempre ha de insistirse en que la cuestión subjetiva no es algo acerca del punto en cuestión, sino que es la subjetividad misma. En otras palabras, puesto que la cuestión es la decisión y, así como se ha mostrado previamente, toda decisión encuentra su fundamento en la subjetividad, resulta importante que, objetivamente, no haya la menor traza de ningún punto en cuestión, porque en ese mismo momento el individuo subjetivo quiere evadirse en cierta medida del dolor y de la crisis de la decisión, es decir, quiere, en cierta medida, convertir la cuestión en objetiva. Si la ciencia introductoria está a la espera de otro libro antes de que el asunto sea sometido a juicio, si le falta al sistema todavía otro parágrafo, si el orador guarda en reserva aun otro argumento –entonces la decisión se pospone. Así, pues, no se presenta aquí una cuestión sobre la verdad del cristianismo en el sentido de que, si ésta ya estuviera establecida, el individuo subjetivo estaría entonces presto y dispuesto a aceptarla. No, la cuestión es saber si el individuo

habrá de aceptarla. Y aquí deberá considerarse como un extravío en lo ilusorio (que no sabe que la decisión encuentra su fundamento en la subjetividad) o como una astuta excusa (que se libra de la decisión por medio de un tratamiento objetivo, en el cual nunca hay decisión alguna) el suponer que la transición de algo objetivo a una aceptación subjetiva se produce inmediatamente como por cuenta propia, ya que precisamente es éste el punto en cuestión, y una aceptación objetiva (*sit venia verbo* [perdonen la expresión]) no es más que paganismo e irreflexión.

El cristianismo quiere concederle al individuo singular la felicidad eterna, un bien que no se distribuye en masa, sino que se lo da a una persona a la vez. Incluso a pesar de que el cristianismo asume que la subjetividad, en cuanto posibilidad de apropiación, es la posibilidad de recibir este bien, con todo, éste no acepta que de hecho la subjetividad está ya establecida, ni tampoco tiene una idea real de lo que significa este bien. Este desarrollo o reconstrucción de la subjetividad, su infinita concentración en sí misma según una concepción del bien más elevado de lo infinito, la felicidad eterna, es la posibilidad desarrollada de la primera posibilidad de la subjetividad. El cristianismo, por tanto, protesta en contra de toda objetividad; quiere que el sujeto se preocupe infinitamente por sí mismo. Aquello que demanda es subjetividad; la verdad del cristianismo, si es que la hay, existe únicamente de este modo; objetivamente, no existe en absoluto. Y si ella no estuviera más que en un solo sujeto, entonces sólo estaría en él, y habrá más alegría cristiana en el cielo por este único¹⁰² que por toda la historia universal y el sistema, que en cuanto potencias objetivas son inconmensurables con lo esencialmente cristiano.

Generalmente se piensa que no hace falta ningún arte para ser subjetivo. Pues bien, de hecho, todo ser humano es más o menos un sujeto. Pero realmente llegar a ser lo que uno es: ¿quién va a perder su tiempo con eso? Ésa sería en efecto la más inútil tarea que pudiera presentarse en la vida. Ciertamente. Pero es eso mismo lo que la hace tan difícil, por cierto, la más difícil de todas, porque todo ser humano posee un fuerte deseo natural y un impulso a convertirse en algo otro y en algo más. Así ocurre con todas las tareas aparentemente insignificantes: es justo esta aparente insignificancia la que las vuelve infinitamente difíciles, porque la tarea no le hace un claro llamamiento

al individuo, y, por consiguiente, no le brinda su apoyo, sino que obra en contra suya, de suerte que hace falta un infinito esfuerzo únicamente para descubrir la tarea, es decir, para descubrir que ésta es la tarea, labor de la cual, por lo común, es posible sustraerse. Reflexionar sobre algo simple, sobre algo que el hombre simple también sabe, es sumamente engorroso, pues ni siquiera a través del máximo esfuerzo la diferencia se vuelve manifiesta para el hombre sensato. No, entonces las elevadas pretensiones son gloriosas de un modo enteramente distinto.

Cuando uno pasa por alto esta pequeña broma socrática y la cristiana e infinitamente consternada distinción entre ser un supuesto sujeto, y ser un sujeto o devenir en sujeto llegando a ser lo que uno es –entonces la admirada sabiduría revela que la tarea del sujeto es librarse cada vez más de su subjetividad y devenir cada vez más objetivo. De aquí que sea fácil advertir qué es aquello que esta tendencia comprende cuando se habla de ser un supuesto sujeto, a saber, lo accidental, lo egoísta, lo excéntrico, etc., cosas que todo ser humano ya posee en demasía. El cristianismo no niega tampoco que estas cosas deban ser descartadas, pues nunca ha sido amigo de estas impúdicas travesuras. Sin embargo, la diferencia consiste llanamente en que la ciencia y la erudición quieren enseñar que convertirse en lo objetivo es la solución, mientras que el cristianismo enseña que el camino es devenir subjetivo, es decir, verdaderamente llegar a ser un sujeto. A fin de que esto no se asemeje a una disputa verbal, digamos que el cristianismo pretende explícitamente intensificar la pasión hasta su punto máximo, pero la pasión es subjetividad, y objetivamente no existe en absoluto.

De un modo extrañamente indirecto y satírico, muy a menudo se sugiere –aunque la gente no se lo toma a pecho– que la orientación de la ciencia y la erudición es una mala guía. Pese a que todos somos unos supuestos sujetos y nos esforzamos para devenir objetivos, tarea que muchos llevan a cabo con considerable y brutal éxito, la poesía ronda con angustiosa consternación buscando su objeto. Pese a que todos somos sujetos, la poesía debe contentarse con una exigua selección de sujetos de los que puede echar mano; y, con todo, la poesía debe tener, en definitiva, individuos subjetivos. De suerte que, ¿por qué no toma de nuestras honorables filas al primero de todos? ¡Ay, no!, ése no sería adecuado, y si no guarda otra ambición que la de llegar

a ser objetivo, entonces nunca será adecuado. Esto en verdad parece sugerir que ser sujeto es algo distintivo. ¿Por qué sólo unos pocos se han convertido en inspirados amantes, y otros tantos en nobles héroes, etc., si todos en toda generación lo han sido de hecho por ser ciertamente sujetos? Pero llegar a ser amante, héroe, etc., está reservado específicamente para la subjetividad, pues objetivamente uno no llega a ser tales cosas.

¡Y, ahora, el clero! ¿Por qué razón existe un cierto número de hombres y mujeres piadosos a cuya venerable memoria retornan los discursos una y otra vez? ¿Por qué será que el pastor no escoge de entre nuestras honorables filas al primero de todos y lo convierte en prototipo, ya que todos somos los supuestos sujetos? Y no obstante, la piedad tiene sus raíces en la subjetividad; uno no llega a ser piadoso objetivamente.

Observa, el amor es una cualidad de lo subjetivo, y, a pesar de ello, los amantes son una cosa rara. Ciertamente es que decimos (más o menos del mismo modo en que la gente habla de ser supuestos sujetos): “ahí acaba de pasar una pareja de amantes, ahí hay otra, el domingo pasado se leyeron amonestaciones para dieciséis parejas, una pareja de amantes de la Stormgade¹⁰³ no logra llevarse bien”; pero cuando la poesía transfigura al amor de acuerdo con su fastuosa concepción, entonces su loado nombre nos remonta en ocasiones muchos siglos atrás, mientras que la vida diaria nos pone del mismo humor que las oraciones fúnebres –ya que, evidentemente, se entierra a un héroe a cada instante. ¿Es esto un mero ardid por parte de la poesía, la cual es de ordinario un poder amigable, un consuelo que nos eleva a la contemplación de lo distinguido? ¿Distinguido en virtud de qué? Pues bien, en virtud de la subjetividad. Así que hay algo distintivo en ser un individuo subjetivo.

Observa, la fe es ciertamente la máxima pasión de la subjetividad. Pero tan sólo presta un poco de atención a lo que el clero afirma acerca de cuán escasamente la encontramos en la comunidad de creyentes (esta frase, “la comunidad de creyentes”, se utiliza más o menos de la misma forma en que la gente habla de los supuestos sujetos). Detengámonos aquí mismo; ¡no seamos tan irónicos como para indagar más profundamente sobre cuán escasamente, tal vez, encontramos la fe entre el clero mismo! ¿Es esto sólo una astuta estrategia por parte

del clero, el que se ha dedicado a cuidar de nuestras almas, entusiasmandonos con devotos servicios, mientras que la añoranza del alma suspira por los transfigurados? ¿Cuáles transfigurados? Pues bien, aquellos que tuvieron fe. Pero la fe ciertamente encuentra sus raíces en la subjetividad –así que hay algo distintivo en ser un individuo subjetivo.

La orientación objetiva (que pretende convertir a cada uno en observador, y, en el mejor de los casos, convertirlo en un observador de tal naturaleza que, casi como espectro, sea fácilmente confundido con el prodigioso espíritu de épocas anteriores) evidentemente no quiere saber nada excepto aquello que tenga algo que ver consigo misma. Si, dentro de los límites establecidos, apareciera la oportunidad de ser útil, quizá dando información acerca de una tribu previamente desconocida que pudiera, con el auxilio de un estandarte, unirse al cortejo de parágrafos; si, dentro de los límites establecidos, uno fuera tan competente como para asignarle a China otro lugar que no fuera el que hasta ahora ha ocupado en la procesión sistemática, entonces uno sería bienvenido. Cualquiera otra cosa no será más que habladería propia de seminaristas, toda vez que se da por supuesto que la tendencia objetiva que busca convertirlo a uno en observador es, en jerga moderna, la respuesta *ética* a la pregunta de qué debo hacer éticamente hablando. (Ser un observador, ¡eso es lo ético! Uno debe convertirse en observador: ésa es la respuesta *ética* –de otra forma, uno se ve obligado a aceptar que no hay ninguna pregunta en absoluto sobre lo ético, y, por tanto, ninguna respuesta.) Y se da por supuesto que la historia universal es la tarea asignada a nuestro observador siglo diecinueve –la orientación objetiva es el camino y es la verdad.¹⁰⁴

VII 108

No obstante, revisemos sencillamente entre nosotros una pequeña cuestión de debate de la subjetividad en relación a la orientación objetiva. Al igual que en *Migajas*¹⁰⁵ se llamó la atención sobre una pequeña observación introductoria antes de señalar *in concreto* el proceso histórico-universal de la idea –aquello que significa el hecho de que la idea se vuelva histórica–, de igual forma quisiera yo detenerme en un par de observaciones preliminares concernientes a la orientación objetiva: *Cuál tendría que ser el juicio de la ética si el devenir subjetivo no fuera la más elevada tarea asignada a todo ser humano. ¿Cuál debería ser este juicio? Evidentemente tendría que desesperar, pero*

¿al sistema qué le va a importar eso? En efecto, es lo suficientemente coherente como para no permitir que la ética penetre en el sistema.

La idea histórico-universal cada vez en mayor medida lo concentra todo de forma sistemática. Aquello que alguna vez dijo un sofista, que podría llevar al mundo entero dentro de una cáscara de nuez, ahora parece cumplirse en las modernas investigaciones de la historia universal, en tanto que ésta se vuelve cada vez más sumaria. No es mi intención señalar el aspecto cómico de esto; sin embargo, a través de varios pensamientos que apuntan hacia la misma meta, trataré de poner en claro aquello que la ética tiene que objetar en este orden de cosas. En nuestros días no se trata de un estudioso o de un pensador en particular que se ocupan de la historia universal; no, es la época entera la que reclama historia universal. Con todo, la ética, en cuanto bastión esencial de la existencia individual, cuenta con una irrefutable demanda sobre todo individuo existente, una irrefutable demanda de tal naturaleza que lo que sea que alguien pudiera lograr en este mundo, incluso lo más grandioso de todo, será no obstante sospechoso si ese alguien no tuvo claridad ética en el momento de su decisión, y si no la clarificó éticamente para sí mismo. La cualidad ética es celosa de sí misma y desdeña lo cuantitativo sin importar cuán grandioso sea.

VII 109

Por consiguiente, la ética mira suspicazmente a todo el conocimiento histórico-universal, porque esto fácilmente puede convertirse en una trampa, en una estética distracción desmoralizante para el sujeto que conoce, pues la distinción entre lo que deviene histórico-universal y lo que no llega a serlo es una distinción cuantitativo-dialéctica. También es ésta la razón por la que la absoluta distinción ética entre el bien y el mal se halla neutralizada de un modo universal, histórico y estético dentro de la categoría estético-metafísica de “lo grandioso”, “lo trascendental”, en la cual tanto el mal como el bien poseen igual acceso. En lo histórico-universal juegan un papel esencial factores de otra índole, distintos a los ético-dialécticos: a saber, el azar, las circunstancias, aquel juego de fuerzas en que la reorganizadora totalidad de la vida histórica absorbe la acción del individuo a fin de convertirla en algo distinto que no le pertenece directamente. Ni queriendo el bien con todas sus fuerzas, ni deseando el mal con diabólica obstinación, puede asegurarse una persona su devenir histórico-universal; incluso con relación a la desgracia, lo cierto es que hace falta buena

suerte para devenir histórico-universal. Así, pues, ¿cómo es que un individuo deviene histórico-universal? Desde un punto de vista ético, deviene histórico-universal por accidente. Pero la ética considera asimismo como no ética la transición en virtud de la cual una persona deja de lado la cualidad ética a fin de echarle mano con ilusión, añoranza, etc., a lo otro cuantitativo.

Una época o una persona pueden ser inmorales en varios sentidos, pero es igualmente inmoral –o al menos se trata de una tentación– el emprender un exagerado consorcio con la historia universal, tentación que fácilmente puede inspirarle a alguien el deseo de convertirse a su vez en histórico-universal cuando llegue la hora en que él mismo se disponga a actuar. Al ocuparse constantemente en la observación de lo accidental, aquel *accessorium* por medio del cual las figuras histórico-universales llegan a ser histórico-universales, fácilmente se puede llegar a confundir este *accessorium* con lo ético, fácilmente puede llegarse a flirtear de forma malsana y cobarde con lo accidental en lugar de consternarse infinitamente –en cuanto existente– acerca de lo ético. Quizá el motivo por el cual nuestra época muestra tanto descontento a la hora de actuar, reside en que ha sido mimada en demasía por la observación. Tal vez sea ésta la razón por la que se dan tantas inútiles tentativas de llegar a ser más de lo que uno es por medio de masivas asociaciones, con la esperanza de impresionar en términos numéricos al espíritu de la historia. Mimada por la frecuente compañía de la historia universal, la gente desea lo relevante y solamente eso, se ocupa únicamente de lo accidental, de los resultados histórico-universales, en vez de preocuparse por lo esencial, por lo más íntimo, por la libertad, por lo ético.

En otras palabras, la continua asociación con lo histórico-universal vuelve a la persona incompetente para actuar. El verdadero entusiasmo ético consiste en desear con todas las fuerzas, pero al mismo tiempo, elevándose en divina alegría, no pensar nunca si es que de ello se obtiene o no algún beneficio. Tan pronto como la voluntad comienza a fijar su codiciosa mirada en los resultados, el individuo comienza a volverse inmoral –la fuerza de voluntad vuélvese torpe, o deviene anormalmente en un fuerte deseo malsano, inmoral y mercenario que, incluso si logra algo grandioso, no lo habrá logrado éticamente–, el individuo exige algo que no es lo ético en sí. Una gran

VII 110

individualidad que es auténticamente ética consumaría su vida de este modo: desarrollaría en sí el máximo de sus posibilidades; en este proceso, quizá produciría un gran efecto en el mundo externo, pero eso no sería en absoluto de su interés, pues él sabe que lo externo no se halla en su poder y, por tanto, nada significa ni *pro* ni *contra*. Permanecería ignorante respecto de esto último, a fin de no demorarse en lo externo cayendo en su tentación, pues aquello que un lógico teme en mayor medida, una inferencia errónea, una μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος [cambiar de un género a otro], el que es ético teme en igual grado el formular una conclusión o el realizar una transición desde lo ético hacia algo otro que no sea ético. Así, pues, permanecería ignorante al respecto por medio de una resolución de la voluntad, y aun desde la muerte no querría él saber que su vida hubiera tenido otra relevancia que no fuera la de haber consumado éticamente el desarrollo de su alma. Entonces, si la providencia que gobierna sobre todas las cosas tuviera a bien el disponer de las circunstancias de suerte que este hombre llegara a convertirse en una figura histórico-universal –pues bien, eso sería algo que verificaría por vez primera y en tono bromista desde la eternidad, pues no será sino hasta entonces que habrá tiempo para ocuparse en cuestiones de tal ligereza e irrelevancia.

En otras palabras, si un hombre no puede convertirse en una figura histórico-universal por sus propios medios, dentro de los márgenes de la libertad y queriendo el bien –lo cual es imposible precisamente porque es únicamente posible, es decir, quizá sea posible, es decir, que depende de algo ajeno–, entonces no será ético preocuparse de ello. Y cuando, en lugar de renunciar a esta preocupación y librarse de la tentación, se le engalana con la pía apariencia de que es en beneficio de los demás, el que así hace es inmoral y pretende astutamente adjudicarse para con Dios el pensamiento de que Dios, pese a todo, está necesitado de él aunque sea un poco. Pero esto es idiotéz, pues Dios no necesita de ningún ser humano. Cuán vergonzoso sería jugar el papel de Creador si fuera el caso que Dios estuviese necesitado de la criatura. Por el contrario, Dios puede exigirlo todo de cualquier ser humano, todo a cambio de nada, porque todo ser humano no es más que un siervo indigno,¹⁰⁶ y la persona éticamente inspirada es diferente a las demás por el solo hecho de saber esto, y por su odio y aborrecimiento a todo engaño.

Cuando alguien obstinado guerrea con sus contemporáneos y lo soporta todo, pero al mismo tiempo exclama: “La posteridad y la historia muy seguramente habrán de poner de manifiesto que yo hablaba la verdad”, el pueblo piensa que este hombre hállase inspirado. ¡Ah, no! Esto solamente significa que posee un poco más de inteligencia que aquella gente que es completamente obtusa. Él no opta por las riquezas, ni por la joven más hermosa u otras cosas por el estilo; él escoge la relevancia histórico-universal –sí, él sabe muy bien qué es aquello que elige. Pero con relación a Dios y lo ético, se trata de un amante infiel; es, asimismo, uno de aquellos para los cuales Judas fue guía (Hechos 1:16); de igual forma pone él en venta su relación con Dios, aunque no lo hace a cambio de dinero. Y pese a que, tal vez, pudiera él reformar una época entera en virtud de su fervor y enseñanza, lo que hace es embrollar la existencia *pro virili* [al máximo, es decir, en la medida de sus posibilidades], puesto que su propio modo de existencia no es reflejo de su enseñanza, porque al exceptuarse a sí mismo establece una teleología que deja a la existencia carente de sentido.

Un rey o un filósofo quizá podrían ser bien servidos, en un sentido finito, por un sujeto de inteligencia y talento que protegiera el poder del rey y que sostuviera la enseñanza del filósofo y obligase a todo mundo a rendir sumisión al rey y al filósofo, pese a que él mismo no fuera ni un buen subordinado ni un verdadero discípulo. Pero con relación a Dios esto es más bien tonto. El amante infiel que no quiere ser fiel en cuanto amante, sino únicamente en cuanto uno que invierte en la historia universal, no será fiel en definitiva. No quiere entender que nada existe entre él y Dios más que lo ético, y que es por esto por lo que debería entusiasmarse; no quiere entender que Dios, sin hacer ninguna injusticia y sin negar su propia naturaleza –que es amor–, podría crear un ser humano dotado con facultades sin parangón, y luego hacerle a un lado y decirle: “Ahora anda y lleva una vida humana, emplea todas tus fuerzas, realiza lo que ningún otro jamás ha realizado; obra de forma que con la sola mitad de tu esfuerzo baste para transformar una época. Pero quede entendido entre tú y yo que todos tus esfuerzos no tendrán la menor importancia para ningún otro ser humano, y, a pesar de eso, deberás, comprende bien, deberás querer lo ético, y deberás, comprende bien, deberás quererlo con entusiasmo, porque nada hay más elevado que esto”.

El amante infiel no entiende esto. Mucho menos entiende esto que sigue: cuando un verdadero entusiasta de lo ético, movido por la seriedad y elevado en la sagrada broma del divino delirio,¹⁰⁷ exclama: “Que sea creado yo de cualquier forma en seguimiento de un mero capricho; esto es la broma. Sin embargo, con todas mis fuerzas habré de querer lo ético; esto es la seriedad. Nada más quiero, nada. ¡Oh, insignificante relevancia!, ¡oh, bromista seriedad!, ¡oh, bendito temor y temblor! ¡Cuánta bienaventuranza en poder cumplir los requerimientos de Dios al tiempo que se sonrío ante las demandas de los tiempos! ¡Cuánta bienaventuranza hay en desesperar por ser uno incapaz de realizar esto en tanto que no se abandone a Dios!”. Sólo una individualidad así descrita es ética, pero también él ha comprendido que la historia universal es un compuesto que, dialécticamente, no concuerda con lo ético.

En la medida en que más se prolonga la vida, y entre más el sujeto existente a través de sus acciones se entreteje con la existencia, más complicado es distinguir lo ético de lo externo, y más fácil es en apariencia corroborar el principio metafísico que afirma que lo exterior es lo interior, que lo interior es lo exterior, lo uno completamente en correspondencia con lo otro.¹⁰⁸ Justamente aquí reside la tentación, y la ética se torna más difícil día tras día porque ésta consiste en la verdadera exaltación de la infinitud, aquello que constituye el comienzo, y donde es, por tanto, más claramente manifiesta.

Imaginemos a un individuo situado en el comienzo de su vida. En este punto decide, por ejemplo, consagrar su vida entera a la búsqueda de la verdad y al cumplimiento de la verdad. De suerte que en el instante de la resolución lo rechaza todo, absolutamente todo, incluyendo, naturalmente, la relevancia histórico-universal. Ahora bien, ¿qué ocurriría si esta relevancia le llegase poco a poco como fruto de su labor? Bueno, si fuese como el fruto de su labor –pero esto nunca sucede. Y si llegase a pasar, sería la Providencia la que la pondría como añadidura al esfuerzo ético mismo, y, en consecuencia, no sería el fruto de su labor. Se trata de un *pro* que debe ser considerado una tentación al igual que cualquier *contra*. Es la más peligrosa de todas las tentaciones, y más de un glorioso comienzo en la exaltación de la infinitud ha degenerado, por mor del caído, en un abrazo blando y afeminado.

Pero regresemos al comienzo. Lo rechaza todo en virtud de la verdadera exaltación ética de la infinitud. En las fábulas y en los cuentos de hadas se habla acerca de una lámpara conocida como la lámpara maravillosa; cuando se le frota, el espíritu aparece. ¡Broma! Pero la libertad es esta lámpara maravillosa. Cuando alguien la frota con pasión ética, Dios se le aparece. Y observa que el espíritu de la lámpara es siervo (así que desea, tú, cuyo espíritu es deseo), pero quien frota la lámpara maravillosa de la libertad conviértese en siervo –el espíritu es el Señor. Éste es el comienzo. Veamos ahora si es posible añadirle algo más a lo ético. De modo que la persona que ha decidido dice: “Lo quiero, pero también quiero obtener relevancia histórico-universal –*aber* [pero]”. Así que hay un *aber* –y el espíritu se desvanece de nuevo, pues no se ha frotado adecuadamente, y el comienzo no tiene lugar. Mas si hubiese llegado a ser o se hubiese realizado adecuadamente, todo consiguiente *aber* debiera ser nuevamente rechazado, aun si la existencia echase mano de sus más aduladores y persuasivos recursos para introducirle a la fuerza.

O bien, es posible que la persona que ha decidido diga: “Lo quiero, pero también quiero que mis esfuerzos sean de beneficio para otras personas, porque, y que quede esto entre nosotros, yo soy un sujeto de tan bondadosa naturaleza que deseo beneficiar, de ser posible, a toda la raza humana”. Aun cuando frotando de esta manera el espíritu llegase a aparecer, me parece que se alzaría iracundo y exclamaría: “¡Hombre estúpido! ¿Acaso no existo yo, el Todopoderoso? E incluso si los seres humanos –mismos a los que he creado y contado yo, que puedo contar los cabellos en la cabeza de un hombre–¹⁰⁹ fuesen tan numerosos como los granos de arena en el mar,¹¹⁰ ¿acaso no podría ayudarlos a todos y a cada uno del mismo modo en que ahora te ayudo a ti? ¡Hombre soberbio! ¿Tenéis acaso el derecho de exigir cosa alguna? En cambio, yo puedo exigirlo todo. ¿Tenéis acaso algo que a mí me falte? Y cuando os esforzáis al máximo, ¿no significa esto simplemente que me regresáis lo que es mío, y tal vez incluso en peores condiciones?”

De modo que aquí está situado el principiante –la menor señal de un *aber* y el comienzo yerra el camino. Pero si es así al comienzo, la continuación debe ser completamente acorde. Si nuestro principiante principia bien, si de igual forma ha logrado algo asombroso, si todos sus contemporáneos le quedaron en deuda y por ello le dieron recono-

cimiento, entonces en verdad que sería relevante para él comprender bromistamente lo que es la broma. La seriedad radica en su propia vida interior; la broma consiste en que plazca a Dios el concederle importancia a su esfuerzo, el esfuerzo de uno que es sólo un siervo indigno. Cuando en virtud de su absoluto poder transfigurador un espejismo toma a una persona y la exhibe al atónito observador en toda su grandeza sobrenatural: ¿será esto mérito de la persona en cuestión? De modo parecido, cuando la Providencia hace arreglos de forma tal que la interna lucha de la persona se ve mágicamente reflejada en el juego de sombras de la historia universal: ¿será esto mérito suyo? Me inclino a pensar que al verdadero hombre ético a quien esto ocurriese, si hubiese de hablar de ello, adquiriría una humorística semejanza con Don Quijote. Justo como este caballero que, quizá en pago por sus aspiraciones histórico-universales, fue perseguido por un genio maligno que todo le echó a perder, de forma parecida tendría nuestro sujeto que reconocer que le haría falta un genio que practicara con él su juego, aunque inversamente, pues únicamente los maestros de escuela de poco seso, así como también los genios obtusos, se equivocarían al punto de creer que fueron ellos mismos los causantes de esos efectos, y se olvidarían a sí mismos en el pensamiento de sus grandes consecuencias en la historia universal.

Quienquiera que no perciba esto es de mente obtusa; y en virtud de la potencia cómica de la que dispongo en este instante, pretendo ridiculizar a todo aquel que se atreva a levantar una objeción. En este punto callo, pues podría querer la Providencia arrebatar-me hoy mismo este poder y concedérselo a alguien más con el único fin de ponerme a prueba. Es posible que la Providencia quiera permitirme hacer el trabajo, y luego ceder el agradecimiento de mis contemporáneos a un aprendiz de barbero, como si fuera éste quien lo hubiera realizado. Esto no puedo saberlo; sólo sé que debo atenerme a lo ético y no exigir nada, nada en absoluto, y mi sola inspiración debe ser mi relación ética con Dios, la cual bien podría subsistir si Dios me retirase el don referido, o incluso, con ello, podría llegar a ganar en interioridad. Por tanto, sería quizá de mayor sagacidad no afirmar nada por adelantado, esto a fin de que la gente no pueda mofarse de mí aun más en caso de que llegase a fracasar. Pero la ética no se preocupa nunca de la sagacidad; exige únicamente el suficiente entendimiento para descubrir el

peligro, con el fin de que, entonces, pueda uno penetrar audazmente en ella, lo cual ciertamente parece muy insensato. ¡Oh! ¡Qué poder tan maravilloso reside en lo ético! Si un rey dijese a sus enemigos: “Obedeced mi orden; si no hacéis así, temblad bajo mi cetro, el cual será fuente de terror para vosotros, a menos que quiera la Providencia arrebatarme hoy mismo el trono y elegir a un pastor de cerdos como sucesor”. ¿Por qué es tan extraño escuchar este “si”, este “a menos que”, esta última parte del discurso, que es la verdad ética? Pues no hay otra verdad –ni arte– que la de tener entusiasmo, o como otro autor dijo: el regocijarse a una profundidad de 70 000 brazas de agua.¹¹¹ Y aquel que, existencialmente, haya entendido la vida de esta manera, no se equivocará respecto a la historia universal, la cual por la sola visión brumosa de la especulación deviene en una mezcolanza de muy distinta naturaleza que, posteriormente, el pensador especulativo descubre con mayor profundidad.

En efecto, suele decirse que *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [la historia universal es el juicio universal], donde la palabra “juicio” parece afirmar que la frase contiene una visión ética de la vida. Es posible que sea así para Dios, porque en su eterno conocimiento está en posesión del plano que consiste en la conmensurabilidad entre lo externo y lo interno. Pero la mente humana no puede ver la historia universal de este modo, aun si uno menospreciara las dificultades y objeciones acerca de las cuales no deseo aquí entrar en detalle, pues no quisiera que nuestra atención se apartase de lo ético, pero que señalo y apunto con toda la reserva posible para que no se desvíe nuestro interés hacia ellas.

α. Debemos descartar, como ya se ha sugerido anteriormente, la idea de que el acceso a lo histórico-universal es cuantitativamente dialéctico, y de que, en consecuencia, todo lo que se ha convertido en histórico-universal haya tenido que pasar por esta dialéctica. El que no haya tal distinción para el Dios omnisciente no puede servir de consuelo para la mente finita, ya que, a decir verdad, no me atrevo a decir en voz alta lo que pienso; eso no sería adecuado en este histórico-universal siglo diecinueve. Pero quizá me atrevería a susurrarlo al oído del creador de sistemas: hay una diferencia entre el Rey Salomón y Jørgen Hattemager¹¹² –pero no se lo cuentes a nadie. Para Dios, la concepción de

la historia universal se halla revestida por su conocimiento simultáneo del secreto más íntimo en la conciencia tanto del más grande como del más ínfimo de los seres humanos. Si un hombre quiere adoptar esta posición, no es más que un tonto; pero si no lo quiere, tendrá que contentarse con un horizonte desde el que sólo pueda ver los puntos sobresalientes, y es justamente por esto que lo cuantitativo es aquello que inclina la balanza. Con lo anterior no se niega que lo ético se halle presente en la historia universal, al igual que se halla presente dondequiera que Dios esté, sino más bien el hecho de que un espíritu finito pueda verdaderamente verlo; la pretensión de verlo es una empresa riesgosa y vana que muy fácilmente puede llevar al observador a perder lo ético en sí.

Con el fin de estudiar lo ético, todo hombre debe hacerse responsable de sí mismo. En lo que a esto se refiere, él será más que suficiente para sí mismo; efectivamente, él es el único sitio en donde él puede estudiarlo con certeza. Incluso para alguien con quien viviera le sería inteligible únicamente a través de lo externo, de modo que su concepción se hallaría de antemano sujeta a incertidumbres. Pero mientras más complicado sea aquello externo en que la interioridad ética debe reflejarse, más dificultosa será la observación, hasta que, finalmente, degenera en algo completamente distinto: lo estético. De aquí que, la comprensión de la historia universal fácilmente se convierte en un asombro cuasi-poético, en lugar de ser una consideración ética. Mientras más importantes sean las partes, más complicado será desenmarañar el asunto, incluso para un juez. Y, con todo, no es tarea del juez formular un juicio ético, sino sólo uno civil, donde la culpa y el mérito devienen dialécticas en virtud de una consideración cuantitativa que toma en cuenta la magnitud de las circunstancias y de una consideración incidental de los resultados. Esta posible confusión adquiere mayores proporciones desde el punto de vista de la historia universal, donde a menudo parece que el bien y el mal son cuantitativamente dialécticos, y que existe una cierta cantidad de crímenes y ardidés ligados a millones e incluso a naciones enteras, y aquí lo ético se torna tan tímido como un gorrión en medio de un baile de garzas.

Sin embargo, la observación frecuente de esta incesante cuantificación es dañina para el observador, quien fácilmente puede perder la casta pureza de lo ético, que en su santidad desprecia infinitamente

toda cuantificación, la cual es goce para el ojo del hombre sensual, y hoja de vid para el sofista.

Lo ético, en cuanto absoluto, es infinitamente válido en sí mismo, y no requiere de ningún embellecimiento a fin de conseguir una mejor apariencia. Pero es justamente lo histórico-universal el sospechoso embellecimiento del que venimos hablando (cuando no se trata del ojo de aquel que es omnisciente, sino que es un ojo humano el que observa), y en la historia universal, lo ético –de idéntico modo a la naturaleza y de acuerdo con el poeta–, obedece *knechtisch dem Gesetz der Schwere* [servilmente a la ley de gravedad],¹¹³ dado que la diferencia cuantitativa es también una ley de gravedad. Cuanto más pueda lo ético ser simplificado, tanto mejor podrá observarse. Por tanto, no es el caso, como erróneamente se imagina, que lo ético pueda ser mejor visto en la historia universal, donde cualquier cosa involucra a millones, que en la humilde vida de una persona. Por el contrario, es justamente lo opuesto; puede vérselo mejor en la propia vida por el simple hecho de que así no hay error en cuanto a sustancia y masa. Lo ético es interioridad, y mientras menor sea el rango en que uno lo vea, si es que se le ve en su infinitud, tanto mejor se le verá; a su vez, aquel que piensa que requiere del embellecimiento de la historia universal a fin de verlo mejor, muestra con su proceder que es éticamente inmaduro. Aquel que no comprenda la infinita validez de lo ético, aun cuando ello le concierne solo a él en el mundo entero, realmente no comprende lo ético; el que esto implique a todo ser humano es algo que, en cierto sentido, no le incumbe, a no ser como una sombra que acompaña a la claridad ética en la que él mismo vive. La comprensión de lo ético es como hacer aritmética; uno aprende a realizar mejores cálculos al recurrir a números abstractos; si uno comienza con números concretos, el interés fácilmente se desvía hacia otras cosas. El cálculo de la historia universal se realiza con cifras concretas y con cifras por cierto gigantescas, las que en virtud de su multiplicidad estimulan de numerosas maneras la multiplicidad en el observador. Pero el hombre sensato tiene una gran predilección por estas cuantificaciones, y, por ende, para recordar una vez más el símil y su contrario, no se trata aquí en absoluto del principiante que realiza su cálculo a través de números abstractos, ya que, por el contrario, es signo de auténtica madurez ética el renunciar a aquello

que se anhela –quizá– ya desde muy temprano y con suma naturalidad: el calcular con cantidades histórico-universales. Así como un noble griego (el Empédocles de Plutarco) afirmó que debíase ayunar de mal (νηστεύειν κακότητος),¹¹⁴ de igual modo la genuina concepción ética de lo ético tiene que llevar a la práctica la sobriedad y el ayuno; la cuestión es que no debe desearse acudir al festín de lo universal-histórico para embriagarse con lo fabuloso. Sin embargo, desde un punto de vista ético, semejante abstinencia representa a su vez el mayor goce divino y el reconfortante consuelo de la eternidad. Desde una perspectiva histórico-universal, empero, el individuo se ve fácilmente tentado a suponer que, no siendo él más que una persona insignificante, su errar carece de relevancia infinita; y, en caso de que fuera una persona de gran importancia, podría asumir que la magnitud de su general circunstancia tendría la capacidad de transformar su desliz en algo bueno.

Con todo, aun si el individuo observador no se ha desmoralizado al confundir lo ético con lo universal-histórico, de modo que se transforma de forma esencial en algo que concierne a millones en lugar de ser asunto de uno solo, aun con eso tiene lugar prontamente otra confusión, a saber, que lo ético encuentra en primer lugar su concreción en lo histórico-universal, y que únicamente a partir de esta concreción puede convertirse en una tarea de vida. De esta manera, lo ético no llega a convertirse en el más original elemento de todo ser humano, sino más bien en una abstracción de la experiencia histórico-universal. Uno mira la historia universal y, tómesese nota, cada época obtiene su propia sustancia moral; uno tornáse objetivamente altanero y, sin que en ello obste su propio existir, ya no se satisface con la supuesta ética subjetiva –no, la presente generación, ya desde su misma época, aspira a descubrir su propia idea moral universal-histórica y a obrar sobre ese fundamento. ¡Ay!, “¡qué no hará un alemán por dinero!”¹¹⁵ –¡y qué no hará un danés una vez que el alemán lo haya hecho!

En relación con el pasado es fácil concebir la ilusión que olvida, y en parte no puede saberlo, aquello que pertenece al individuo y aquello que pertenece a aquel objetivo orden de las cosas que es el espíritu de la historia universal. Pero tratándose de la presente generación y de cada individuo singular, permitir que lo ético se transforme en

algo para cuyo descubrimiento se requiere de un profeta con un ojo histórico-universal puesto en la historia universal, eso es una extraña e ingeniosa invención cómica. ¡Oh, afortunado siglo diecinueve! De no surgir semejante profeta, ya podremos ir apagando las luces, pues en ese caso nadie sabrá aquello que es lo ético. Resulta extraño, ciertamente, que se tenga en tan baja estima a lo ético, que su enseñanza les sea confiada preferentemente a maestros de colegio y a seminaristas; lo cierto es que sería ridículo si alguien afirmara que lo ético aún no ha sido descubierto, sino que debe ser descubierto. Y, con todo, no nos parecería del todo extravagante si con ello quisiera decir que debe ser descubierto en virtud del devenir individual inmerso en sí mismo y en su relación con Dios. Pero el que se requiera de un profeta, no de un juez, sino de un visionario, de un campeón histórico-universal que, auxiliado por un ojo negro y un ojo azul, por su familiaridad con la historia universal, tal vez también con el apoyo de una lectura del café y unas cartas de la fortuna, crea que descubre lo ético, es decir, aquello que su época demanda (ya que esto es la moderna consigna de la ética desmoralizante); pues bien, esto representa una doble confusión, algo por lo cual todo aficionado a la risa deberá siempre sentirse endeudado con los hombres sabios. ¡Cuán ridículo el que algo así tenga que ser considerado como lo ético! ¡Cuán ridículo el que un visionario tenga que descubrirlo mediante su observación de lo histórico-universal, allí donde es tan difícil de observar!

Finalmente, cuán ridículo es que el asiduo frecuentar la historia universal haya dado pie a semejante consecuencia. Aquello que el más idiota pensionario de una casa de corrección podría comprender, es superado por la catedrática sabiduría y convertido en genuina profundidad especulativa. ¡Ay! Mientras que el honorable y especulativo Herr Profesor hállase ocupado explicando la existencia entera, ha olvidado de puro descuido aquello que él mismo es, a saber, un ser humano, un ser humano sin más ni más, y no los fantásticos 3/8 de un párrafo. Y le pone punto final al sistema; ahora anuncia en el párrafo último que se dispone a descubrir lo ético —lo cual esta generación, también él y yo, debemos realizar—, ¡pues aún no ha sido descubierto! ¿Pero qué? ¿Lo ético o la demanda de los tiempos? ¡Ay! Lo ético es un descubrimiento antiguo; en cambio, bien puedo pensar que aún no ha sido descubierto aquello que la época demanda, pese

a las muy cuantiosas, satisfactorias y altamente respetables, aunque sólo promisorias, incursiones en los reinos del galimatías.

Ahora que si alguien afirmara que esto se trata de una embrollosa exageración, y que aquellos que se ocupan de la historia universal gustosamente permiten que maestros de colegio y seminaristas enseñen la ética popular, y poco les importa que las clases bajas vivan de acuerdo con ello, y ya que el interés histórico-universal designa sólo algo superior, los deberes más elevados, entonces esta respuesta muestra de manera suficiente que no se trataba de ninguna embrollosa exageración. Si lo otro es superior, entonces manos a la obra y mientras antes mejor, pero el asunto es que, muy probablemente, eso aún no ha sido descubierto. En lo que se refiere a los deberes más elevados, hablemos de ello de la forma más llana, así como un par de vecinos charlan al caer la tarde. La general afirmación de que la tarea es mucho muy grande todavía no es suficiente; esta afirmación únicamente podría motivar a una persona razonable si quedase claro que el beneficio para cada participante fuese mayor. Cuando en la campaña, por ejemplo, donde la paz mora bajo la sombra de un techo de paja, la pequeña familia –de acuerdo con la piadosa voluntad del gentil rey– coloca en su mesa un pollo que basta y sobra para todos: ¿no es acaso esta merienda más rica y lujosa si la comparamos con aquel gran festín donde, ciertamente, servíase un buey entero, pero ocurría que tantos eran los convidados que apenas bastaba para dar un bocado a cada uno? O cuando alguien que por lo regular ama el silencio, de modo secreto halla la enigmática senda que penetra en la soledad de una persona desesperada, y en ello encuentra el tiempo y la ocasión para pronunciar la breve palabra que reconforta de manera indescriptible: ¿acaso no produce este orador un efecto tan prodigioso, o mejor dicho, un efecto infinitamente más prodigioso que el de aquel hombre célebre que es recompensado con una triple fanfarria? ¿Y por qué? Porque éste recurre a la consigna que la multitud gusta de oír, y, en consecuencia, no es que haya hablado sabiamente, pues aquello por él pronunciado no pudo haber sido claramente escuchado por razón del ruido, sino porque habrá hecho recurso de un parlamento que cualquier imbécil pudo haber dicho y, en consecuencia, porque no se trataba de un orador, sino de un soplador de fuelle.

El descuido especulativo podría ser psicológicamente explicado únicamente en virtud de su frecuente contacto con la historia universal, con el pasado. En lugar de hacerse realmente consciente de sí mismo como uno que vive en el presente y tiene el futuro ante sí, a fin de llegar al punto en que sea psicológicamente capaz de reproducir el elemento individual, el cual es uno entre tantos otros factores de la historia universal, el pensador especulativo lo revuelve todo y pretende anticiparse a su propio pasado –a fin de, entonces, actuar, pese a que resulta bastante fácil de entender que si alguien se ha tornado primero en pasado, pues en ese caso ya habrá actuado.

Únicamente prestando mucha atención a mí mismo puedo llegar a comprender cómo es que una individualidad histórica actuó estando en vida, y sólo podré comprenderlo si me mantengo vivo en mi entendimiento, y no procedo como los niños que rompen un reloj para ver cómo funciona; y tampoco, como el pensamiento especulativo lo hace, procedo a transformarlo en algo enteramente distinto con el fin de comprenderlo. Sin embargo, aquello que es la vida no puedo aprenderlo de él, toda vez que se trata de alguien que ya ha muerto. Eso debo experimentarlo por mí mismo y, por tanto, debo comprenderme a mí mismo y no al revés: tras haberlo malentendido al modo histórico-universal, aspirar a ir más lejos permitiendo que este malentendido me lleve a malentenderme a mí mismo, como si también yo mismo estuviera muerto. Cuando se hallaba en vida la individualidad universal-histórica, muy seguramente ayudó a sí misma a través de la ética subjetiva, y ya entonces la Providencia hubo de añadirle relevancia histórico-universal, si es que tuvo alguna.* Un cierto grupo de personas entiende

VII 120

VII 121

* Seguramente Sócrates sobresale como una de las más distinguidas e importantes figuras de la historia universal. ¿Qué ocurrió con él? Pues bien, permitamos que el sistema comprenda su necesidad con posterioridad, la necesidad de su nacimiento y de que su madre fuera una partera, la necesidad de que un oráculo le ordenase a su padre que le diera a su hijo completa libertad y nunca lo forzara (qué vida tan curiosa si la consideramos como el objeto de estudio de un método necesario), la necesidad de que se hubiera casado, específicamente con Jantipa, de que hubiera sido condenado a muerte por una mayoría de tan sólo tres votos –porque aquí todo es necesario, y es conveniente que el sistema trate únicamente con los muertos; debe ser insoportable para alguien vivo el ser tratado de este modo. Pero también observemos, de forma menos sistemática y más sencilla, cómo es que actuó estando en vida, cuando caminaba por la plaza pública y mofábase de los sofistas, cuando era un ser humano, e incluso, quizás, en la más ridícula

esto correctamente, pese a que, por lo regular, se hallan lejos de haber encontrado la verdad, pues su tendencia es hacia el extremo opuesto. Son éstos los burlones e incrédulos que piensan que toda la historia universal gira en torno de puras bagatelas, alrededor de un “vaso de agua”.¹¹⁶ Al extremo opuesto, encuéntrase el pensamiento especulativo, que pretende dotar a la difunta individualidad histórica con cualidades metafísicas, una especie de denominación categórica para la relación entre causa y efecto comprendidos de un modo inmanente. Ambos están equivocados. El burlón le hace agravio al ser humano; el pensamiento especulativo le hace agravio a Dios. Desde un punto de vista universal-histórico, el sujeto individual es ciertamente una insignificancia, pero lo universal-histórico es, después de todo, un anexo; desde el punto de vista ético, la persona individual es infinitamente importante.

Pensemos en cualquier pasión humana, y relacionémosla con lo ético en el individuo; desde un enfoque ético, ésta tendrá gran relevancia; desde el enfoque universal-histórico, tendrá tal vez gran relevancia o quizá ninguna en absoluto, dado que lo universal-histórico, desde un punto de vista ético, se introduce mediante un “tal vez”. Mientras que la relación entre la pasión y lo ético ocupa al máximo al individuo existente (es esto lo que el burlón considera como una nadería y que el pensamiento especulativo ignora especulativamente con el auxilio de la inmanencia), la Providencia universal-histórica quizá diseñe un resonante contexto para dicho individuo, de suerte que su vital

de las anécdotas que de él preservamos (cfr., *Antoninus philosophus –ad se ipsum*, XI, 28)– cuando, habiendo Jantipa salido con sus ropas, tuvo él que cubrirse con una piel y, para divertimento de sus amigos, apareció en la plaza vestido de tal forma –pues incluso entonces seguía siendo él un ser humano, e incluso vestido con su piel no resultaba ni remotamente tan ridículo como en tiempos posteriores lo hizo aparecer el sistema, donde se nos muestra fantásticamente engalanado con el rico atuendo sistemático del párrafo. ¿Y acaso habló Sócrates de aquello que la época demandaba? ¿Acaso entendió lo ético como algo que un profeta de visión histórico-universal debiera descubrir, o como algo resuelto a través del voto mayoritario? No, él se ocupaba tan sólo de sí mismo, y no tenía siquiera noción de cómo contar hasta cinco cuando era cuestión de contar votos (cfr., Jenofonte), y consideraba inadecuado incluirse en los asuntos donde mucha gente estuviese involucrada, con mayor razón en aquello concerniente a la multitud histórico-universal. Él se ocupaba de sus propios asuntos– y llegó entonces la Providencia y añadió relevancia histórica a su irónica autocomplacencia. Resulta desafortunado que hoy, dos mil años después, no haya sido escuchada una sola de sus palabras; sólo Dios sabe lo que él habría pensado del sistema.

circunstancia llega a adquirir una significación universal-histórica de gran envergadura. De suyo no la posee, pero la Providencia se la proporciona. El burlón se mofa y dice: “Observad que todo esto gira en torno de un orgullo ofendido” –es decir, en torno de nada. Sin embargo, eso es una falsedad, porque desde el punto de vista ético, la relación entre el orgullo ofendido y lo ético no es una cuestión indiferente, no es una nada; y la historia universal es algo completamente distinto que no se sigue de dicha relación. Para el pensamiento especulativo, todo converge y se unifica. Ha vencido a la burla y a la incredulidad, no porque haya salvado a lo ético de lo histórico-universal, sino porque lo ha desordenado todo *durcheinander* [confusamente] en una declamatoria teoría inmanentista. Pero la burla toma su revancha; tan lejos hállase de estar excluida, que uno bien podría pensar que del mismo modo el pensamiento especulativo se ha excluido con ella asimismo –tan ridículo se ha vuelto. El descuido toma su revancha cuando el pensamiento especulativo, penetrando en lo ético, pretende que el individuo, en vida, actúe a partir de una teoría inmanente, es decir, que actúe no actuando, porque la inmanencia corresponde solamente a la contemplación, y la contemplación solamente corresponde esencial y verdaderamente a Dios y, de modo ficticio, a los ilustrísimos profesores y a sus familias y amigos.

VII 122

Si tan riesgoso es involucrarse con la observación histórico-universal, quizá la objeción sea consecuencia de la cobardía e indolencia, las que están, desde luego, dispuestas a poner freno a los entusiastas, y, en este caso, a los altos vuelos de los pensadores histórico-universales, quienes, por cierto, conocen los riesgos, pero que justo por eso mismo se atreven a cualquier cosa. ¡En lo absoluto! Si hay algo en el mundo que puede enseñarle a un humano a atreverse a cualquier cosa, eso es lo ético, que enseña a arriesgarlo todo a cambio de nada, a arriesgarlo todo –también a renunciar a las seducciones de la historia universal– a fin de convertirse en nada. No, la objeción es signo de coraje y nobleza, precisamente porque es lo ético, y sostiene que lo ético es absoluta y eternamente lo más elevado, y que no toda audacia lleva ya media ganancia, pues también existen riesgos en los que mucho se pierde. Aun más, que audacia no es una palabra pretenciosa ni un mero arranque entusiasta, sino que representa arduo trabajo; la audacia, sin importar cuán temeraria sea, no es una tumultuosa proclama,

sino una silenciosa dedicación que nada recibe por adelantado, pero que todo lo arriesga. En consecuencia, afirma lo ético, la audacia se atreve a renunciar a todo, incluida también aquella altamente estimada aunque engañosa relación con la contemplación histórico-universal; atreverse a convertirse en nada en absoluto, a convertirse en un individuo singular del que Dios éticamente lo exige todo, pero sin atreverse por ello a renunciar al entusiasmo —observa, ¡ésta es la audaz hazaña! Ahora bien, tu ganancia consiste asimismo en que Dios en toda la eternidad no podrá librarse de ti, pues tu conciencia eterna reside únicamente en lo ético —observa, ¡ésta es la recompensa! Desde un punto de vista histórico-universal, ser un individuo singular no es nada, absolutamente nada; y, con todo, radica en ello la sola verdad y la más alta significación del ser humano, sí, más elevada que cualquiera otra significación que, por su parte, no es sino ilusión, por cierto que no en sí misma, sino siempre que aspire a ser lo más elevado.

VII 123

β. *Debemos descartar la idea de que el punto de vista histórico-universal, en tanto acto cognitivo, es una aproximación* sujeta a la misma dialéctica que toda disputa entre idea y experiencia, que en todo momento impedirá el comienzo y, una vez comenzado, en todo momento amenaza con rebelarse en contra del comienzo.* El material histórico-universal es interminable, y, en consecuencia, el límite debe ser de una u otra manera arbitrario. A pesar de que lo histórico-universal es algo pasado, en tanto que material para una observación cognitiva se halla incompleto; renuévase constantemente en virtud de las observaciones y la investigación que realizan siempre nuevos descubrimientos o correcciones a descubrimientos precedentes. Así como el número de descubrimientos en las ciencias naturales se

VII 123

* Aun si se le concediese todo a Hegel, existe todavía una cuestión preliminar que él no ha respondido: ¿qué significa, a final de cuentas, la afirmación de que la observación histórico-universal es una aproximación? Es verdad que él se ha burlado de la intuición intelectual de Schelling (la expresión del comienzo en Schelling). Él mismo ha dicho, y esto a menudo se repite, que su mérito radica en el método, pero nunca dijo cómo es que el método se relacionaba con la intuición intelectual, y si es que en este punto, de nuevo, era o no necesario un *salto*. En cuanto al método y al comienzo del método, aquello que continuamente se dice es sólo que uno debe comenzar en él y con él. Sin embargo, si se presume que este comienzo no es una mera fantasía, entonces debe haberle precedido una reflexión, y es precisamente en esta reflexión que reside la cuestión preliminar.

incrementa en proporción a la mejora de sus instrumentos, de igual forma ocurre en lo histórico-universal cuando la calidad crítica de la observación se agudiza.

¡Si pudiera hacer gala de erudición en este punto! ¡Si pudiera mostrar cómo es que el autorizado y, sin embargo, *valore intrinseco* [de acuerdo a su valor intrínseco], bastante dudoso ordenamiento hegeliano de lo histórico-universal reposa sobre lo arbitrario y el salto, cómo es que China debería ser situada en otra parte,* y cómo es que un nuevo párrafo debería ser insertado en atención a la recientemente descubierta tribu en Monomotapa!¹¹⁷ ¡Si pudiera mostrar cómo es que el método hegeliano parece casi una bufonada cuando es utilizado hasta en el más mínimo detalle! De esta manera, quizá, podría darle satisfacción a algún lector. Es decir, el interés en el ordenamiento de lo histórico-universal seguiría siendo esencial, pero aquello que dije acerca de Monomotapa haría impresión, justo como a Jerónimo le hizo impresión el comentario del maestro en *Julestuen* acerca del ave Fénix de Arabia.¹¹⁸ Pero albergar la pretensión de considerar todo el interés de lo histórico-universal –es decir, cuando éste no persigue gentilmente y con filológica erudición la desinteresada interpretación de un detalle en particular de la historia universal en aras del beneficio de la sabiduría y el conocimiento, sino que busca de forma especulativa confundir el deber ético del individuo singular con el histórico-universal deber de la raza humana, y, yendo más lejos, cuando semejante interés busca el modo de involucrar a todos–, albergar la pretensión de considerar esto como una curiosidad inmoral y neurótica sería ciertamente una aborrecible intransigencia ética.

VII 124

* Es decir, desde el punto de vista histórico-universal aún no queda muy claro qué lugar debería ocupar China en el proceso histórico-universal, lugar mismo en que ya desde antaño, todo profesor ha encontrado de forma clara y definitiva sitio más que suficiente. En otras palabras, todos los profesores están incluidos y, tan pronto como el método llegue a nuestros días, todo marchará sobre ruedas y todos nosotros hallaremos sitio. El método admite solamente un chino, pero no deja fuera a ningún profesor alemán, especialmente si se trata de un prusiano, pues quienquiera que lleve la cruz puede darse la bendición primero. No obstante, hay que decir nuevamente que el sistema aún no está acabado; sin duda espera éste el momento de capitalizar el arduo trabajo de un verdadero erudito, y así colocar sistemáticamente unos cuantos chinos extra a su disposición. Entonces todo estará bien; aunque, por ahora, resulta un poco embarazoso tener un solo chino cuando hay tantos alemanes.

Únicamente una persona testaruda o que socarronamente tratara de ocultar el sentimiento de sentirse aludido, podría en este punto pensar que soy un vándalo que quiere inmiscuirse en el sagrado campo de la ciencia y la erudición y dejar el ganado suelto, o bien que soy un vagabundo que, poniéndose a la cabeza de los lectores de diarios y de los votantes, quisiera incitar una revuelta y despojar al pacífico erudito de su amada propiedad, de la posesión que legalmente hubo adquirido a través de diligente labor. Pues lo cierto es que hay muchos, muchos, que están mejor dotados que yo en el ámbito de la mente, pero nadie hay que con mayor orgullo y tanta gratitud hacia el dios crea que en el ámbito de la mente existe un eterno seguro de propiedad del cual los holgazanes son excluidos. Pero cuando una generación *en masse* quiere inmiscuirse en lo histórico-universal, cuando, desmoralizada por este juego, justo así como uno se desmoraliza con la lotería, rechaza lo más elevado, cuando el pensamiento especulativo no quiere ser desinteresado sino que provoca una doble confusión, primero al omitir lo ético y luego al introducir algo histórico-universal como el deber ético para los individuos –cuando esto ocurre, la erudición misma debería desear que algo fuese dicho al respecto. No, alabada sea la erudición, y alabado todo aquel que expulse a los bueyes de su santuario.¹¹⁹ Lo ético es y seguirá siendo el más alto deber asignado a cada ser humano. Puede que asimismo se le demande a un devoto de la erudición el que se comprenda éticamente a sí mismo antes de consagrarse a su disciplina intelectual, que no deje de comprenderse éticamente a lo largo de toda su labor, porque lo ético es como el eterno aliento que, en medio de la soledad, reconcilia a cada uno con todos; pero, una vez dicho esto, no nos queda más que admirar a los espíritus eminentes y aplaudir con entusiasmo a aquellos que luchan incesantemente. El taciturno investigador no se entromete con la vida, pues hállase eróticamente ocupado con su noble búsqueda. Si un clamoroso investigador intentara introducirse a la fuerza en las esferas de la existencia y confundir aquello que ahí representa el principio vital del todo, es decir, lo ético, entonces, en cuanto investigador, no podrá ser considerado como un fiel amante de la ciencia, y ésta, con derecho, podrá entregarlo al brazo secular de lo cómico.

Sólo alguien muy torpe podría pensar que la objeción, que nos recuerda que el punto de vista histórico-universal es una aproxima-

ción, tuvo su fuente en la cobardía y la indolencia que se amedrenta ante un imponente trabajo. Si el camino que lleva a dicha meta es en efecto lo más elevado, y el temor se debe sólo al imponente trabajo, en tal caso no vale la pena que le dediquemos ninguna consideración a la objeción. Sin embargo, la objeción es de naturaleza ética; por tal motivo ésta posee altas miras y, por ello ni con toda su humildad se queda corta en cuanto a sus metas y objetivos, que son lo más elevado. La objeción dice: lo ético es la única certeza, concentrarse en ello es el único conocimiento que no se transforma en hipótesis en el último momento, estar en lo ético es el único conocimiento seguro ya que éste es garantizado por algo distinto.

El pretender relacionarse éticamente con la historia universal es un malentendido ético del cual la auténtica erudición nunca es culpable. Pese a que en todas partes se tiene en muy poca estima a lo ético, ¿qué es lo que la vida nos enseña? Justamente porque fueron pocos los verdaderos amantes, al igual que fueron pocos los creyentes, de igual modo resulta probable que las auténticas individualidades éticas sean pocas. Falstaff dice en alguna parte que alguna vez tuvo una cara honesta, pero que el año y la fecha de esto habían quedado en el olvido. Puede hablarse de este “alguna vez” de muy distintas maneras, todas de acuerdo con la naturaleza del olvido, pero, a pesar de eso, este “alguna vez” sigue siendo una frase decisiva. Quizá quiera el poeta demostrarnos cuán extraño es que una individualidad exista sobre aquella eterna marca de la divinidad, la cual se manifiesta en lo ético, y aparece de forma tan pura, clara y distinta como lo fue en “alguna vez”; una individualidad para la que el tiempo no se interponga como una barrera eterna entre ella y la eterna imagen que ha recordado, sino para la que, comparada con la poderosa presencia de aquella eternidad, ni siquiera la más larga vida sea más que un ayer; una individualidad (y no discurremos estéticamente como si fuera lo ético una afortunada cualidad del genio) cuya vida cotidiana sea una incesante lucha a contracorriente por readquirir esa ingenua originalidad que era su eterna fuente. ¡Cuán raro es, quizás, una individualidad para la cual lo ético preserve aquella santa castidad que resiste incólume a toda determinación externa, incluso la más remota, una individualidad que la preserve –pero no (hablemos éticamente)–, que la adquiera, que en vida gane la virginal pureza de la pasión ética, comparada con la cual

VII 126

la pureza de un niño no es más que una dulce broma! Estéticamente hablando, el ser humano posee una cierta originalidad, una riqueza que incluso puede darse el lujo de disipar un poco en el curso de su vida, pero, desde un punto de vista ético, él la ha poseído; si no obtiene nada, todo está perdido.

Si alguno dice que esto no es más que un ejercicio de elocución, que poseo tan sólo una pizca de ironía, una pizca de pathos, y una pizca de dialéctica con la cual trabajar, yo responderé: ¿qué más debería poseer aquel que busca exponer el punto de vista de lo ético? ¿Debería acaso haberse preocupado por exponerlo objetivamente a través de párrafos y entonces recitarlo *geläufigt* [vulgarmente] de memoria, contradiciéndose de este modo en la forma? Yo sostengo que si lo ético es *quod erat demonstrandum* [aquello que debía ser demostrado], entonces, la ironía, el *pathos* y la dialéctica son *quod desideratur* [lo deseado]. Aun así, no me parece en absoluto que haya agotado lo ético con mis garrapateos, ya que lo ético es algo infinito. Pero es de maravillarse el hecho de que esto sea considerado como algo tan insignificante que se renuncia a lo cierto a cambio de lo incierto, que se prescinde de lo más certero de todo a cambio de los muy variados y seductores deberes de la aproximación. Permitamos que la historia universal sea un espejo, dejemos que el observador se siente a mirarse en el espejo, pero no olvidemos al perro aquel que también se miraba en el espejo –y perdió todo lo que tenía.¹²⁰ Lo ético es también un espejo, y aquel que se mira en él ciertamente pierde algo, y mientras más se mire en él, más pierde –es decir, pierde toda la incertidumbre a fin de ganar la certeza. Sólomente en lo ético reside la inmortalidad y la vida eterna; entendido de otra forma, la historia universal es tal vez una obra de teatro, un espectáculo que quizá prosigue sin cesar, pero el espectador muere, y el hecho de su expectación era probablemente un importantísimo pasatiempo.

γ. Ahora bien, si descartamos esto y se concede que no es preciso renunciar a lo histórico-universal debido a que el relacionarse con ello sea arriesgado, porque uno tema cobardemente lo complicado y penoso de la aproximación, reflexionemos entonces en torno a la historia universal –aunque no *in concreto*, y para no extendernos demasiado (algo en lo que alguien podría incurrir aunque sólo conociera

la historia de Kofod¹²¹), sino *in abstracto* –sopesemos entonces lo que podemos observar en la historia universal.

Si lo histórico-universal es de alguna valía, esto no equivale a una categoría completamente vaga en la que pese a lo mucho que podamos descubrir acerca de China y Monomotapa, queda indeciso a final de cuentas cuál es el límite entre lo individual y lo histórico-universal (paralelamente surge una y otra vez la confusión de si un rey está incluido por el hecho de ser rey, o el ermitaño porque, a través de su aislamiento, se ha convertido en una importante individualidad), si es que existe un límite (o si especulativamente todo converge de tal modo que todos están incluidos y la historia universal es en realidad una historia de individuos), si es que el límite es accidental (algo meramente relativo a aquello que ahora se conoce), si es que el límite es quizá dialécticamente arbitrario, relativo únicamente a aquello que el ilustrísimo profesor creador de sistemas ha leído más recientemente, o que debe incluir en virtud de sus afinidades literarias; en consecuencia, si lo histórico-universal ha de ser de alguna valía, debe ser la historia del género humano. Aquí tenemos una cuestión que, en mi opinión, es de las más difíciles: ¿cómo y en qué grado es el género humano resultado de los individuos, y cuál es la relación de los individuos con el género humano? No trataré de responder esta pregunta, y es que la tentativa fracasaría de cualquier manera; en cambio, intentaré divertirme con la idea de que la investigación acerca de la historia universal ha sido en su mayor parte completada, o, al menos, lleva ya mucho adelanto sin haber siquiera removido la dificultad.

Si la historia universal es la historia del género humano, de ello se sigue automáticamente que ya no se alcanza a ver lo ético. Lo que sí alcanzo a ver ha de corresponder a la abstracción que es el género humano, algo que sin duda es igualmente abstracto. Lo ético, por otro lado, se predica sobre la individualidad y, a tal grado, que cada individuo, real y esencialmente, comprende la ética sólo en su propia persona, porque allí radica su conciencia con Dios. En otras palabras, a pesar de que en cierto sentido lo ético es infinitamente abstracto, en otro sentido es infinitamente concreto, ciertamente, lo más concreto de todo, porque es algo dialéctico para cada ser humano, justo en tanto que es *este* ser humano.

Por tanto, el observador contempla la historia universal desde categorías puramente metafísicas, y la contempla especulativamente como la inmanencia de la causa y el efecto, el antecedente y el consecuente. La cuestión de si es capaz de discernir un τέλος [fin] para todo el género humano, es algo que yo no sé, pero ese τέλος no es el τέλος ético, que es para los individuos, sino un τέλος metafísico. Siempre que los individuos participan en la historia del género humano a través de sus obras, el observador no considera estas obras como fundadas en los individuos y en lo ético, sino que las separa de los individuos y las inserta en la totalidad. Desde un enfoque ético, aquello que hace que la obra pertenezca al individuo es la intención, pero precisamente esto es lo que no se incluye en la historia universal, pues aquí la intención histórico-universal es la que cuenta. Desde un punto de vista histórico-universal, veo el efecto; desde un enfoque ético, veo la intención. Pero cuando veo éticamente la intención y comprendo lo ético, me doy cuenta también de que todo efecto es infinitamente indiferente, de que aquello que era el efecto es completamente irrelevante, y es entonces que, naturalmente, no puedo ver lo histórico-universal.

El hecho de que las categorías de causa y efecto se asemejan también en ocasiones a las imágenes de culpa y castigo, se debe únicamente a que el observador no se relaciona a sí mismo con lo histórico-universal, y no es capaz de librarse completamente de lo ético que lleva en sí. Sin embargo, esto no representa ningún mérito ante lo histórico-universal, y el observador que es consciente de ello, tendría que detener su observación en este preciso instante a fin de darse cuenta si es que no debería en primer lugar ocuparse al máximo con lo ético en su persona, en lugar de pretender, con su prestar, rendirle servicio a la historia universal. Desde una perspectiva histórico-universal, no puede verse la culpa del individuo así como es, es decir, como sólo puede serlo en la intención, empero, puede verse la obra externa inmersa por la totalidad, la cual retoma para sí la consecuencia de la obra. El observador de la historia universal puede ver, por consiguiente, algo que éticamente es del todo confuso y absurdo, puede ver que la bienintencionada obra acarrea para sí la misma consecuencia que la obra de mala intención —el mejor de los reyes y el tirano son causa de la misma calamidad. O mejor dicho, ni siquiera puede darse cuenta de ello, en vista de que eso es ya una reminiscencia de lo ético. No, él

observa algo que éticamente es un escándalo, a saber, que desde un enfoque histórico-universal es preciso anular finalmente la verdadera distinción entre el bien y el mal, porque semejantes categorías sólo tienen valor para el individuo, y, de modo auténtico, para cada individuo solamente en su relación con Dios.

Desde un punto de vista histórico-universal se vuelve falsa una afirmación que éticamente es verdadera y vital para lo ético, a saber, que todo individuo existente tiene la posibilidad de entablar relación con Dios. Esto carece de interés desde la perspectiva histórico-universal, porque ahí todo es comprendido con posterioridad, y, por tanto, olvídase que también los muertos alguna vez estuvieron vivos. Por consiguiente, Dios no juega el papel de Señor dentro del proceso histórico-universal visto desde la perspectiva humana. Así como en ello no puede observarse lo ético, de igual manera a Dios tampoco puede observársele, pues si no se le observa en su papel de Señor, no se le observa en absoluto. En lo ético sí representa su papel en aquella relación de posibilidad, y lo ético es para los que existen, para los vivos, y Dios es el Dios de los vivos.¹²² En el proceso histórico-universal los muertos no son devueltos a la vida, sino sólo a una vida fantástico-objetiva, y en un sentido fantástico Dios es el espíritu en movimiento. En el proceso histórico-universal, Dios se encuentra metafísicamente atado a la convencional faja de corte medio metafísico y medio estético-dramático que es la inmanencia. Cosa endemoniada resultaría ser Dios de semejante manera. Una crítica dramática exhorta al poeta para que se esfuerce de tal suerte que pueda servirse de todos los personajes en el libreto al tiempo que aprovecha al máximo las capacidades de cada uno de ellos. Si hay jóvenes muchachas, por ejemplo, éstas deben casarse antes de que la representación culmine –de cualquier otra forma, sería inconveniente. Con relación al pasado, parece muy adecuado que Dios se haya valido de tal cual individuos, mas cuando éstos vivieron, ¿cuántos serían rechazados? Y aquellos que fueron utilizados, ¿cuán a menudo habrán sido forzados a comprender, humillándose éticamente, que ante Dios ningún privilegio de inmanencia es válido, y que Dios se preocupa muy poco de las convenciones teatrales? Ellos fueron forzados a comprender aquello en que nuestro entusiasta eticista del que hablábamos fundaba su entusiasmo –que Dios no lo necesita. Con esto no decimos que Dios deba contradecirse a sí mismo, creando y

luego rehusándose a echar mano de su creación. No, éticamente habrá suficiente qué hacer para cada uno, y aquella relación de posibilidad que es el entusiasmo del eticista en su gozo de Dios, es la libertad de Dios, que si se entiende adecuadamente, nunca en toda la eternidad, ni en lo previo ni en lo posterior, llegará a ser inmanencia.

La inmanencia histórico-universal es siempre problemática para lo ético, y, con todo, la visión histórico-universal tiene sus raíces justamente en la inmanencia. Si un individuo observa algo ético, será lo ético en su persona, y es un reflejo de esto que le induce falsamente a creer que ve algo que no ve. Por otro lado, encuéntrase en ello la ocasión para hacerse éticamente consciente de sí mismo. En otras palabras, sería incorrecto concluir que mientras más desarrollada éticamente se halle una persona, mayor será su facilidad para ver lo ético en la historia universal; no, ocurre precisamente lo opuesto: mientras más se halle éticamente desarrollado, menor interés le inspirará la historia universal.

VII 130

Permíteme que ilustre a través de una metáfora de manera más gráfica, la distinción entre lo ético y lo histórico-universal, la distinción entre la relación ética del individuo con Dios, y la relación de lo histórico-universal con Dios. Ocurre algunas veces que un rey pida tener el teatro para él solo, aunque esta distinción, que excluye a los ciudadanos comunes, es accidental. No así cuando hablamos de Dios y del teatro real que tiene para sí mismo. De acuerdo con esto, el desarrollo ético del individuo es el pequeño teatro privado en que Dios ciertamente es el espectador, pero donde en ocasiones el individuo mismo juega a ser espectador, siendo que debiera por esencia ser actor, no uno que engañe, sino que revele, de igual modo (p. 158) en que todo desarrollo ético consiste en revelarse ante Dios. Pero en lo que a Dios se refiere, la historia universal es el real escenario en que Él, no de forma accidental, sino esencial, es el único espectador, porque es sólo Él quien *puede* serlo. La admisión a dicho teatro se encuentra vetada para todo espíritu existente. Si presume de ser ahí un espectador, simplemente olvida que él mismo debiera ser actor en aquel pequeño teatro, y tendría que dejarle al real espectador y poeta la resolución de cómo habrá de utilizarlo en aquel drama real, en el *Drama Dramatum* [el Drama de dramas].

Aplícase esto a los vivos, y son sólo ellos quienes pueden decirse a sí mismos cómo han de vivir; y únicamente entendiendo esto por

uno mismo es que puede reconstruirse la vida de un difunto, si es que hay, naturalmente, la necesidad y el tiempo para hacerlo. Pero esto sería, en efecto, un tanto trastocado, que en lugar de aprender viviendo la propia vida, se pretenda que los muertos vuelvan a la vida para entonces aprender de ellos, a los que uno considera como si nunca hubiesen vivido, cómo es que uno debe –ciertamente esto se encuentra increíblemente trastocado– vivir: siendo que uno ya está muerto.

δ. Si el devenir subjetivo no fuera el deber, es decir, el más alto deber asignado a todo ser humano; deber que bien podría bastar para incluso la más larga de las vidas, en tanto que posee la singular cualidad de no terminar sino hasta que termina la vida –si no fuera este el caso con el devenir subjetivo, subsistiría entonces, a mi parecer, una dificultad que con tanta fuerza presionaría la atribulada conciencia de cada hombre, que muy seguramente querría éste morir hoy antes que mañana. Dicha objeción no se menciona en nuestra objetiva aunque liberal época, la cual se halla en demasía ocupada con el sistema y con fórmulas para preocuparse acerca de la vida humana. La objeción es la siguiente: si se considera únicamente el desarrollo de la generación o del género, o al menos se le considera como lo más elevado, ¿cómo explicar entonces la divina prodigalidad que recurre a la interminable multitud de individuos de una generación a otra a fin de poner en movimiento el desarrollo histórico-universal? El drama histórico-universal se desarrolla con extrema lentitud. ¿Por qué Dios no lo acelera, si es lo único que quiere? ¡Qué paciencia tan poco dramática, o, mejor dicho, que prolijidad tan prosaica y aburrida! Y si es lo único que quiere, ¡cuán terrible y tiránico derroche de vidas humanas! Pero, ¿qué le va a preocupar eso al observador? Ante sus ojos reluce de modo histórico-universal el juego de colores de la generación, como si fuera un banco de arenques en el mar –poco vale el arenque individual. Obnubilado, el observador contempla el inmenso bosque de generaciones, y justo como los árboles impiden la visión conjunta del bosque, de igual modo observa él únicamente el bosque, pero ni un solo árbol. Sistemáticamente levanta el telón, y con ese propósito recurre a los pueblos y a las naciones –los individuos nada valen para él; incluso la eternidad misma revístese de una visión sistemática y un sinsentido ético. La poesía derrocha poéticamente, pero, lejos de

limitarse a sí misma, no se atreve a suponer la divina parsimonia de lo infinito que de forma ético-psicológica prescinde de muchos seres humanos, aunque, justo por eso, requiere tanto más de la idea. ¡No es cosa rara, pues, que uno llegue a admirar al observador, siendo que es tan noble y heroico, o quizá mejor sería decir, tan descuidado como para olvidar que también él es un ser humano, un ser humano existente! Al contemplar fijamente el drama histórico-universal, muere y deja de ser; nada permanece de él, o podríamos decir que permanece como el boleto que el acomodador sostiene en su mano como signo de que el espectador ha partido.

Si el devenir subjetivo es el más alto deber asignado al ser humano, entonces todo se desenvuelve de la mejor manera. De esto se sigue primeramente que el individuo ya nada tendrá que ver con lo histórico-universal, sino que eso se lo deja todo al poeta del rey. En segundo lugar, cesa el derroche, porque a pesar de que los individuos son tan incontables como las arenas del mar,¹²³ el deber que es el devenir subjetivo es asignado a cada uno de los individuos. Por último, esto no niega la realidad del desarrollo histórico-universal, el cual, reservado a Dios y a la eternidad, tiene su propio tiempo y lugar.

e. Viene entonces en primer lugar lo ético, el devenir subjetivo, y luego lo histórico-universal. Sin duda, incluso la más objetiva de las personas está secretamente de acuerdo con aquello que aquí ha sido establecido, que en primer lugar el hombre sabio deberá comprender lo mismo que el hombre simple comprende, y que deberá sentirse comprometido por lo mismo que compromete al hombre simple —y así sólo entonces podrá ocuparse con lo histórico-universal. Primero lo simple, por tanto. Aunque, naturalmente, semejante tarea es tan fácil de comprender para el hombre sabio (¿si no, por qué íbamos a llamarle sabio?), que su comprensión será cosa de pocos minutos, y ya al mismo tiempo estará nuevamente inmerso en sus investigaciones de lo histórico-universal. Y probablemente ocurra lo mismo con mis observaciones más simples —las ha entendido instantáneamente, y ya en este mismo instante se encuentra mucho muy lejos.

Si aunque sólo fuera por un momento, pudiera encontrar la ocasión de conversar con el hombre sabio, yo ocuparía voluntariamente el lugar de hombre simple que le importuna con la siguiente pequeña

observación: *¿no es acaso lo simple aquello más difícil de comprender para el hombre sabio?* El hombre simple comprende directamente lo simple, pero cuando el hombre sabio ha de comprenderlo, se vuelve infinitamente complicado. ¿Será ofensa para el hombre sabio el atribuirle tal importancia que lo más simple tórnase en lo más difícil por el solo hecho de que es él quien debe lidiar con ello? En lo absoluto. Cuando una sirvienta desposa a un sirviente, todo transcurre tranquilamente, pero cuando un rey contrae matrimonio con una princesa, tenemos todo un evento. ¿Y es que por decir esto se estará desestimando al rey? Cuando el niño balbucea, puede que su balbuceo resulte muy simple, mas cuando el sabio dice exactamente lo mismo, esto se vuelve, quizá, en algo de lo más ingenioso. De este modo se relaciona el hombre sabio con lo simple. Cuando entusiastamente lo enaltece como lo más elevado, esto a su vez significa para él un honor, pues sucede como si hubiérase convertido en algo más a través de él, pese a que sigue siendo lo mismo. Mientras más reflexione el sabio acerca de lo simple (el hecho de que pueda ocuparse tanto tiempo con ello muestra desde luego que no se trata en absoluto de algo fácil), más difícil será para él. Sin embargo, siéntese él asido por una profunda humanidad que le reconcilia con la vida entera: que la distinción entre el hombre sabio y el hombre simple radica en la sutil diferencia de que *el hombre simple sabe lo esencial*, mientras que el hombre sabio poco a poco *llega a saber* que lo sabe o *llega a saber* que no lo sabe, pero aquello que ambos saben es lo mismo. Poco a poco –y así, la vida del hombre sabio llega a su fin–, ¿dónde quedó el tiempo para ocuparse con lo histórico-universal?

Pero lo ético no es solamente un saber; es asimismo un hacer relativo al saber, y un hacer de tal naturaleza que su repetición puede a veces y en más de una manera hacerse más difícil de lo que era inicialmente. Otra vez, un nuevo retraso: si por necesidad se quiere llegar a lo histórico-universal.

Por tanto, a todos aquellos que se interesan en lo histórico-universal, debo ahora confesarles algo acerca de mí, algo lamentable, algo que quizá sea la causa de mi natural visión para los deberes que bastan para llenar una vida entera, mientras que otros son capaces de cumplir con ellos incluso antes de que termine esta oración. La mayoría de las personas son buenas por naturaleza; primero son buenos niños, luego

buenos jóvenes, luego buenos esposos y esposas. Esto, por supuesto, es algo muy distinto. Tan pronto como uno haya llegado al punto en que la propia esposa y cada una de las cuñadas digan *en masse*: “Dios sabe que éste es un hombre inusualmente bueno” –bien, entonces no cabe duda que a uno le sobraría tiempo para ocuparse con lo histórico-universal. Por desgracia, ése no es mi caso. ¡Ay! Eso lo saben muy bien los pocos que me conocen y yo mismo lo admito: soy un hombre corrupto y corruptible. Todo eso es verdad. Mientras que todas las buenas gentes hállanse puntualmente preparadas para esperar el futuro de la historia universal, la mayoría de las veces yo debo quedarme en casa a lamentar mi suerte. Aunque mi padre está muerto y ya no asisto al colegio, y pese a que no he acudido a las autoridades públicas en busca de educación, con todo y eso me he percatado de la necesidad de ocuparme aunque sea un poco de mí mismo, aunque innegablemente preferiría asistir a Frederiksberg¹²⁴ y lidiar con la historia universal. Pues bien, claro, como yo no tengo esposa que me diga que Dios sabe que soy un buen hombre, me veo obligado a bastarme a mí mismo. El único que me consuela es Sócrates. Se dice que él descubrió en sí mismo una disposición para todos los males; incluso puede ser que fuera este descubrimiento el que le instó a que abandonara sus estudios de astronomía, que son los que ahora la época demanda. Yo gustosamente reconozco que en nada me parezco a Sócrates, salvo en este aspecto. Es muy probable que su conocimiento de lo ético le ayudara a realizar ese descubrimiento. Ése no es el caso conmigo; en lo que toca a pasiones fuertes y cosas semejantes, poseo material suficiente, y, en consecuencia, me resulta bastante penoso extraer algo bueno de ello con el auxilio de la razón.*

Sin embargo, para no enfocar en mí toda la atención, atengámonos a Sócrates, de quien también se habla en *Migajas*. En virtud de su conocimiento de lo ético, descubrió que poseía una disposición para todo mal. Ahora no es tan fácil –a la una, a las dos, a las tres– llegar a lo histórico-universal. Por el contrario, el camino de lo ético tornase excesivamente largo, pues comienza en primer lugar haciendo este descubrimiento. Mientras más profundo sea este descubrimiento, más

* Con estas palabras quisiera recordar la espléndida definición de Plutarco acerca de la virtud: “La virtud ética tiene a la pasión por materia y a la razón por forma”. Véase su pequeña obra acerca de las virtudes morales.

habrá qué hacer; mientras más profundo sea, más profundo será el devenir ético; y mientras más se sea ético, menos tiempo restará para lo histórico-universal.

Que lo simple pueda ser tan prolijo es en efecto algo extraño. Consideremos un ejemplo de la esfera religiosa (misma que tan cercana es a la esfera de lo ético, que a menudo se comunican la una con la otra). Rezar es, por supuesto, cosa simple; bien podría pensarse que es tan fácil como abrocharse los pantalones, y, si nada más se interpone, uno podría irse derecho a lo histórico-universal. ¡Y, con todo, cuán difícil! En un sentido intelectual, debo poseer una idea clara de Dios, de mí mismo, y de mi relación con Él, y de la dialéctica de la relación de la plegaria —esto a fin de no confundir a Dios con algo otro, de modo que no fuera a Dios a quien le estuviera rezando, y a fin de no confundirme a mí con algo otro, de modo que no fuera yo quien rezara—, a fin de mantener en la relación de la plegaria la diferencia y la relación. Una pareja sensata admitiría que hacen falta meses y años de cotidiana compañía para llegar a conocerse mutuamente, y, no obstante, es mucho más difícil llegar a conocer a Dios. Dios no es algo externo, como una esposa a la que puedo preguntarle si es que está contenta conmigo. Si en mi relación con Dios considero mi obrar como algo bueno y no mantengo constante guardia sobre mí mismo con infinita desconfianza de mi persona, entonces es justo como si también Dios estuviera satisfecho conmigo, porque Dios no es algo externo, sino que es el infinito mismo, no es algo externo que riña conmigo cuando hago mal, sino lo infinito mismo que nunca requiere de amonestadoras palabras, pero cuya venganza es terrible —la venganza de que Dios nunca estará por mí, por mucho que rece.

Rezar es también una acción. ¡Ah! En este singular aspecto, Lutero fue un hombre experimentado, y de él se cuenta que alguna vez dijo que nunca en su vida hubo rezado con tanto fervor que, en medio de su plegaria, ningún pensamiento ajeno le interrumpiera. De igual forma podría pensarse que rezar es algo tan complicado como interpretar el papel de Hamlet, de lo cual cuéntase que el mejor de todos los actores confesó que sólo en una ocasión estuvo cerca de interpretarlo bien;¹²⁵ a pesar de esto, podría consagrar todas sus habilidades y su vida entera al constante estudio de su papel. ¿No debería ser la oración algo en igual grado importante y de relevancia?

Pero entonces el devenir subjetivo es un deber muy loable, un *quantum satis* [cantidad suficiente] para la vida humana. Aun cuando experimente la penosa necesidad de apresurarme, así como la esposa de Lot,¹²⁶ incluso el más talentoso de los hombres tendrá bastante qué hacer. Si en este sentido pudiera de alguna manera servir a algún individuo de entre mis contemporáneos, mi servicio incluiría una referencia a la parábola acerca de los árboles que por rey querían al cedro, para así reposar bajo su sombra. De modo parecido, nuestra época quisiera sembrar un sistemático árbol navideño a fin de reposar y tener tiempo libre, mientras que los árboles tienen que conformarse con un arbusto espinoso. Si yo, no en el papel de rey, sino de humilde siervo, hubiera de compararme con ese arbusto,¹²⁷ diría: “ningún fruto poseo, corta es mi sombra y agudas mis espinas”.

En consecuencia, el devenir subjetivo debería ser el más alto deber asignado a todo ser humano, al igual que la más alta recompensa, la felicidad eterna, existe únicamente para el individuo subjetivo o, mejor dicho, sólo llega a ser para aquel que deviene subjetivo. Aún más, el devenir subjetivo debería dar a una persona bastante qué hacer tanto como dure su vida, de suerte que nunca debiera ocurrirle al devoto, sino sólo al hombre agitado, el hallarse en trance de haber terminado con la vida antes que la vida terminase con él. Y no debiera él tener derecho a ignorar la vida, sino que más bien tendría que estar obligado a comprender que muy seguramente no ha comprendido de forma adecuada el deber de la vida, pues si así hubiera sido seguiríase de ello, naturalmente, que el deber de la vida duraría tanto así como la vida durase, es decir, el deber de vivir. En consecuencia, si el individuo comprende que el devenir subjetivo es su más alto deber, entonces, en el cumplimiento de dicho deber se le mostrarían dificultades que a su vez podrían bastar para llenar el tiempo del pensador subjetivo tanto así como las dificultades objetivas llenan el tiempo del pensador objetivo, esta persona que siempre busca ir más lejos, que, despreciando el cada vez mayor profundizar de la repetición en el pensamiento único, jamás se repite a sí mismo, sino que, por el contrario, impresiona a su época primeramente por ser un pensador sistemático, luego por ser un historiador universal, luego un astrónomo, veterinario, inspector de obras hidráulicas, geógrafo, etcétera.

¡Sorprendente! Mas por qué no iba a ser esto suficiente, si a partir de la antedicha sabiduría socrática que descubre en el hombre, antes que termine con eso de ser una buena persona, su disposición para todo mal, es posible realizar un descubrimiento semejante: que no hay mayor peligro que el terminar demasiado rápido. Es ésta una muy edificante observación que posee la extraordinaria capacidad de estirar el deber al punto de nunca dejar de alargarse. Reflexionemos en torno a aquella rareza que ocurre con la rapidez y la prontitud, que, siendo por lo regular objetos de elogio y alabanza, hay un caso concreto en que el elogio es inversamente relativo a la rapidez. Generalmente se elogia a la rapidez y hay ocasiones en que se le considera neutral; pero en este caso llega incluso a ser reprobable. Cuando en un examen escrito se les concede a los jóvenes cuatro horas para resolverlo, lo mismo da si es que el individuo termina antes de tiempo o utiliza las cuatro horas. Aquí, por tanto, el deber es una cosa y el tiempo otra. Pero cuando el tiempo mismo es el deber, calificase como defecto el terminar antes de tiempo. Supongamos que a alguien se le asignara el deber de divertirse por un día, y que, por la tarde, ya hubiera terminado de divertirse —en ese caso, ciertamente, su rapidez carecería de mérito. Y lo mismo ocurre cuando la vida es el deber. Terminar con la vida antes que la vida termine con uno significa no haber cumplido en absoluto con el deber.

Así es como son las cosas. Creedme, yo mismo soy un potentado, aun cuando sea yo el que lo diga, y pese a que de ordinario se me pondría en el mismo rango que a los maestros de colegio y a los seminaristas. Soy un potentado aunque mi poder no es el mismo que el del gobernante o el conquistador, pues mi único poder es el poder de contenerme. Mi poder, con todo, no es extensivo, pues sólo tengo poder sobre mí mismo, y ni siquiera eso tendría si no practicara el contenerme en todo momento. En cuanto a la pretensión de contener a mi época, no tengo el tiempo para ello, y, de cualquier forma, creo que intentar contener directamente a la época es algo tan insensato como si el pasajero de un tren intentara detenerlo jalando el asiento que lleva delante —él mismo se identifica con la época y, no obstante, pretende contenerla. No, lo único que puede hacerse es bajar del tren y contenerse a uno mismo.

Si uno se baja del tren (y especialmente en nuestros días, cuando se trata de guardar el paso con la época manteniéndose constantemente

auf der Eisenbahn [en la vía]), y no se olvida que el deber consiste en practicar el contenerse, puesto que la tentación es el terminar demasiado rápido, entonces nada es tan seguro como que el deber es suficiente para una vida entera. De este modo, la falla no puede encontrarse en el deber, porque el deber consiste precisamente en que el deber ha de ser suficiente. En realidad es un buen signo el ser considerado como maestro de colegio o como un rezagado, porque a los maestros de colegio y a los rezagados se les tiene como faltos de inteligencia.

VII 137

Aquí hay algunos ejemplos que brevemente muestran cómo es que la más simple cuestión se convierte en la más difícil cuando se practica el contenerse. No hay motivo, por tanto, de elegir apresuradamente la astronomía, la ciencia veterinaria o cosas parecidas, cuando no se ha comprendido antes lo simple. Aquí la brevedad no puede ser un obstáculo, pues las cuestiones son inagotables

Por ejemplo, *aquello que significa morir*. Sobre este particular conozco lo mismo que la gente comúnmente conoce: que si ingiero una dosis de ácido sulfúrico me muero, lo mismo que si me ahogo o duermo rodeado de bióxido de carbono. Sé que Napoleón siempre cargaba veneno consigo, y que lo bebió la Julieta de Shakespeare;¹²⁸ sé que los estoicos consideraban el suicidio como un acto valeroso y que otros lo consideran como una cobardía, sé que es posible morir por una insignificancia tan ridícula que la más solemne de las personas no podría evitar reírse de semejante muerte, sé que es posible eludir ciertos tipos de muerte, etc. Sé que el héroe trágico muere en el quinto acto, y que una muerte así logra un pathos infinito, pero que no hay pathos cuando muere un cervecero. Sé que el poeta interpreta la muerte desde esta variedad de estados de ánimo que acaba por ser cómico; yo mismo presumo de causar en prosa la misma variedad de estados de ánimo. Aún más, conozco aquello que el clero suele decir; conozco el repertorio de tópicos que son mencionados en los funerales. Si no existe ningún otro obstáculo para proseguir con lo histórico-universal, entonces estoy listo; únicamente tendría que comprar algo de tela negra para mi sotana clerical, y ya entonces podría pronunciar oraciones fúnebres tan bien como cualquier párroco. Admito que aquellos que visten con forro de terciopelo¹²⁹ lo hacen con mayor elegancia, aunque esta distinción no es más esencial que la diferencia entre una carroza fúnebre de 5 o de 10 táleros.

Sin embargo, a pesar de esta extraordinaria sabiduría, de ningún modo podría considerar a la muerte como algo que he comprendido. De suerte que antes de proseguir con la historia universal, acerca de la cual siempre debo decir: sólo Dios sabe si realmente es asunto tuyo, me parece que más conveniente sería hacer una reflexión acerca de esto, para que la existencia no pueda burlarse de mí por haberme vuelto tan erudito que haya olvidado aquello que en algún momento me ocurrirá a mí y a cualquier otro ser humano. ¡En algún momento! ¡Pero qué digo! ¡Supongamos que la muerte fuera tan pérfida que llegase mañana! Es justo esta incertidumbre la que, si es comprendida y adoptada firmemente por la persona existente, y en consecuencia, precisamente porque es algo incierto hállase presente en todo momento, incluso en mi debut con la historia universal, me hará comprender si vale la pena comenzar algo a sabiendas de que la muerte puede llegar mañana; basta con semejante incertidumbre para dar pie a increíbles dificultades, de las cuales ni siquiera el predicador es consciente. Así, él presume estar consciente de la incertidumbre de la muerte y, con todo, olvida esta incertidumbre cuando habla sobre la incertidumbre. Y es que, al tiempo que con su emoción estremece a sus oyentes hablándoles acerca de la incertidumbre de la muerte, y concluye encomendándoles que busquen un propósito para toda la vida, al final ha olvidado esencialmente la incertidumbre de la muerte, pues si no lo hubiera hecho, su entusiasta propósito para toda la vida habría sido fijado dialécticamente respecto a la incertidumbre de la muerte. Pensar esto de una vez por todas, o una vez con ocasión del sermón matinal de año nuevo, equivale, naturalmente, a un sinsentido y es lo mismo que no pensarlo en absoluto. Si aquel que piensa de este modo explica además la historia universal, aquello que diga acerca de la historia universal tal vez sea espléndido, pero será estúpido aquello que diga sobre la muerte. Si la muerte es siempre incierta, y si yo soy mortal, entonces esto significa que dicha incertidumbre no puede ser comprendida en general a menos que yo sea también un ser humano en general. Pero no lo soy. Eso es algo que solamente pueden ser los despistados como, por ejemplo, Soldin el librero.¹³⁰ Y aun si al principio soy así, lo cierto es que mi deber en la vida es devenir subjetivo, y, en la misma medida, la incertidumbre vuélvese para mi personalidad cada vez más penetrante dialécticamente hablando. Por consiguiente,

me es cada vez más importante pensar en eso a cada instante de mi vida, porque, dado que su incertidumbre se encuentra presente a cada instante, el único medio posible de vencer a dicha incertidumbre es vencéndola a cada instante.

Si, por el contrario, la incertidumbre de la muerte es algo en general, entonces mi morir es también algo en general. Quizá el morir represente algo en general para los pensadores sistemáticos, para la gente despistada. Para el difunto librero Soldin la muerte era algo en general: "Cuando iba a levantarse por la mañana, olvidó que estaba muerto". Sin embargo, en lo que a mí respecta, *mi* muerte no significa en lo absoluto algo en general; quizá lo sea para los otros. Ni tampoco para mí soy *yo* algo en general; quizá lo sea para los otros. Pero si el deber consiste en devenir subjetivo, entonces cada sujeto deviene *para sí mismo* en algo totalmente opuesto a tal cosa en general. Me parecería vergonzoso llegar a ser tanto para la historia universal, y luego llegar a casa con uno mismo y ser, para uno mismo, un algo en general. Ya es en sí mismo bastante vergonzoso, el que un hombre de extraordinaria importancia en la asamblea popular, llegue a casa con su esposa y sea para ella un algo en general, o ser para la historia universal un Dietrich Menshenschreck,¹³¹ y luego en casa simplemente ser –bien, prefiero no decir más. Pero aun más vergonzoso resulta encontrarse en tan malos términos con uno mismo y, todavía peor, ser ignorante de ello. Aun así, el ilustre devoto de la historia universal no podrá negarme la respuesta a la pregunta acerca de lo que significa la muerte, y en el instante en que responda, la dialéctica dará comienzo. Permitámosle dar cualquier excusa que desee para no profundizar en tales pensamientos; no le servirá de nada, porque la excusa a su vez se volverá dialéctica a fin de mostrarnos en qué consiste esencialmente. Entonces le cuestionaré si es que hay alguna manera de concebir una idea de la muerte, si es que la muerte puede ser anticipada y, *anticipando*, se le puede experimentar como idea, o si sólo puede concebírsela cuando realmente sucede. Y, puesto que su auténtico ser es un no-ser, tendría que preguntarle si es que, en consecuencia, sólo puede ser cuando no es, o, en otras palabras, si es que la idealidad puede vencer idealmente a la muerte pensándola, o si es que la muerte significa el triunfo de la materialidad, en cuyo caso la muerte de un humano en nada se distinguiría de la muerte de un perro, en tanto que la muerte únicamente

puede ser anulada a través de la idea de la muerte del individuo que está a punto de morir en el justo instante de su muerte.

Semejante dificultad también puede expresarse de este modo: ¿ocurre acaso que el individuo que vive no puede aproximarse en absoluto a la muerte, puesto que, en su experimentar, no puede aproximarse lo suficiente a ella sin convertirse cómicamente en la víctima de su propio experimento, y puesto que, en cuanto experimento, no puede practicar a contenerse ni aprender nada de la experiencia, dado que no le es posible sustraerse de la experiencia y en ese estado obtener beneficio de ella, sino que queda anclado a la experiencia? Ahora bien, si la respuesta es que la muerte no puede concebirse como idea, esto no resuelve de ninguna manera el asunto. Una respuesta negativa, un no, debe al igual que una respuesta positiva ser definida dialécticamente, y solamente un niño o alguien de mente simple se conformaría con un *das weisz man nicht* [eso no se sabe]. El sujeto pensante quiere saber más –por supuesto que no de una forma positiva– sobre aquello que, de acuerdo con nuestro supuesto, únicamente puede ser respondido negativamente, mas no quiere tener la claridad dialéctica de que la respuesta tiene que ser un no, y esta claridad dialéctica coloca a dicha respuesta negativa en relación con todos los otros problemas existenciales, de suerte que habrá dificultades de sobra.

Si la respuesta es sí, entonces queda la cuestión acerca de lo que es la muerte y de lo que representa para la persona viva, acerca de cómo la idea de la muerte debe influir en toda la vida de un hombre si es que él, a fin de pensar en su incertidumbre, debe pensarla en todo momento a fin de prepararse para ella. Entonces resta la cuestión acerca de lo que significa prepararse para la muerte, porque aquí se hace nuevamente la distinción entre lo que es su real llegada y su idea (distinción que parece volver inútil toda mi preparación si es que aquello que realmente llega no es lo mismo que aquello para lo cual me preparé, y, en caso de ser lo mismo, entonces la preparación, si ha de completarse, será la muerte misma), y porque lo cierto es que puede llegar en el instante mismo en que inicio mi preparación. Y entonces queda la cuestión sobre la expresión ética para el significado de la muerte, y la expresión religiosa para el triunfo sobre ella. Se requiere de una palabra liberadora para explicar su enigma, y de una palabra que ate, en virtud de la cual se proteja el individuo vivo en contra de la constante imagen de la muer-

te, porque nosotros, ciertamente, no nos atreveríamos a recomendar abiertamente la irreflexión y el olvido como sabiduría de vida.

Además, para el sujeto significa una acción pensar en su muerte. Para un ser humano en general, para un despistado como Soldin el librero, o para un pensador sistemático, pensar la muerte en general no representa cabalmente una acción; se trata sencillamente de un algo en general, y la verdad es que no es nada fácil decir qué es este algo en general. Pero si el deber consiste en devenir subjetivo, entonces para un sujeto individual no es en absoluto un algo en general el pensar la muerte, sino que es una acción, porque el desarrollo de la subjetividad consiste precisamente en esto, que él, en su actuar, obre en sí mismo al reflexionar sobre su propia existencia, de suerte que realmente piense lo pensado realizándolo, y, en consecuencia, que no piense ni por un solo segundo: "Ahora bien, tú debes estar alerta a cada instante" –sino que está alerta a cada instante. Aquí todo se vuelve cada vez más subjetivo, lo cual es habitual cuando se trata de dar comienzo al devenir de la subjetividad.

Además, parece que la comunicación entre un ser humano y otro cede ante las mentiras y el engaño si uno se siente inclinado a ello, porque basta con que alguien diga: "Yo he hecho eso", y en tal caso ya nada puede hacerse. Pues bien, ¿qué entonces? ¿Qué ocurre si no lo ha hecho en absoluto? La verdad es que, en lo que a mí respecta: peor para él. Cuando se trata de algo objetivo podemos ejercer mayor dominio. Por ejemplo, si alguien dijera que Federico VI es el emperador de China, podríamos decir que eso es una mentira. Pero si alguien habla de la muerte, de cómo ha estado pensando en ella y cómo ha reflexionado, por ejemplo, sobre su incertidumbre, aun así no podemos deducir que lo haya hecho. ¡Ciertamente! No obstante, existe un método más sutil para descubrir si es que está mintiendo. Bastará con dejarlo hablar. Si es un mentiroso incurrirá en contradicción justamente en el instante en que se encuentre pronunciando los más solemnes juramentos. La contradicción no es directa, sino que consiste en que la afirmación misma no contiene en sí la conciencia de aquello que directamente declara. Desde un enfoque objetivo, la afirmación puede ser directa; el hombre simplemente tendrá el defecto de recitar de memoria.* El

* Si es que uno quiere tomarse la molestia de verificar si alguien está mintiendo, bastará

hecho de que se ponga a sudar y golpee la mesa no demuestra que no esté recitando de memoria, sino que sólo significa que, o bien es tonto, o bien es secretamente consciente de que recita de memoria. En otras palabras, sería muy tonto pensar que recitar algo de memoria podría emocionar a alguien, puesto que la emoción es interna y el recitar de memoria es externo, justo como el hecho de expulsar líquidos, y la pretensión de ocultar la propia falta de interioridad golpeando la mesa es, a lo sumo, un engaño mediocre.

Observa que cuando la muerte se coloca de este modo en relación con la vida del sujeto, aun si mi vida estuviese en riesgo yo estaría muy lejos de haber comprendido la muerte, y aun más lejos de haber cumplido mi deber existencial. Y, sin embargo, he reflexionado una y otra vez, he buscado una guía en los libros, y no he encontrado ninguna.*

Por ejemplo, *aquello que significa ser inmortal*. Sobre este tema sé lo mismo que comúnmente se sabe. Sé que algunos aceptan la inmortalidad, y que otros no. Si es que realmente la aceptan, es algo que no sé. Es por esta razón que no se me podría ocurrir la idea de combatirlos, porque ese proceder sería de una dificultad dialéctica tan grande, que tomaría años para que me fuera dialécticamente claro si es que semejante combate poseería realidad alguna, si es que la dialéctica de la comunicación, en caso de ser comprendida,

VII 142

con fijarse en la reduplicada presencia en cada palabra del pensamiento afirmado, en cada frase, en la digresión, en el desprotegido instante de la metáfora y la comparación —eso sí, después de hacerlo, se ocupa uno de revisarse a sí mismo. La habilidad para observar de esta manera se consigue al contenerse; entonces uno la obtiene de forma gratuita, y luego, por lo regular, se desdén su particular uso.

* Pese a que esto se ha repetido frecuentemente, quisiera decirlo una vez más en este punto: lo que aquí explico no está dirigido a las personas sencillas (a pesar de que ellas experimentan la presión de la vida en otro sentido), a las cuales Dios habrá de preservar en su amable simplicidad, aquella simplicidad que no siente ninguna gran urgencia por otro tipo de conocimientos, o, si es que llega a sentirla, conviértese humildemente este sentimiento en un lamento sobre la miseria de esta vida, y el lamento encuentra humilde consuelo en la idea de que la felicidad de la vida no radica en ser una persona de conocimiento. Por otro lado, sí está dirigido a aquel que se considera poseedor de la destreza y la oportunidad para una más profunda indagación, y a él está dirigido no de manera que se consagre irreflexivamente a la historia universal, sino para que, en primer lugar, recuerde que ser un humano existente es un deber tan extenuante y, con todo, tan natural para todo hombre, que uno lo elige naturalmente primero, y que lo más seguro es que en este extenuante esfuerzo encuentre material más que suficiente para una vida entera.

sancionaría esa conducta o la convertiría en golpes al aire, si es que la conciencia de la inmortalidad sería un tema que puede ser enseñado, y cómo tendría que estar dialécticamente cualificado el instructor en relación a las cualidades del aprendiz, si es que éstas no serían tan esenciales como para que, en caso de no ser uno consciente de ello, se convirtiera la enseñanza en una ilusión, es decir, en una enseñanza negativa. Aun más, sé que algunos han encontrado la inmortalidad en Hegel; otros no.¹³² Sé que yo no la he encontrado en el sistema, y de cualquier modo sería insensato buscarla allí, porque, en un sentido fantástico, todo el pensamiento sistemático es *sub specie aeterni* [bajo especie de eternidad], y, por eso mismo, aquí inmortalidad equivale a eternidad. Pero esta eternidad no es aquella por la cual preguntamos, pues la cuestión trata acerca de la inmortalidad de un mortal, y a esta cuestión no se responde argumentando que lo eterno es inmortal, dado que lo eterno, después de todo, no es lo mortal, y la inmortalidad de lo eterno es una tautología y un mal uso de las palabras. He leído el *Sjæl efter Døden* [Un alma después de la muerte] del profesor Heiberg¹³³ –sí, lo leí en su versión comentada por el pastor Tryde.¹³⁴ Ojalá no lo hubiera hecho, ya que una obra poética proporciona placer estético, pero carece de la extrema exactitud dialéctica indispensable para un estudioso que pretende organizar su vida de acuerdo con dicha guía. Si un comentarista me obliga a buscar algo de esa índole en el poema, le habrá hecho perjuicio al poema. Del comentarista quizá podría aprender aquello que no aprendí leyendo el comentario –si el pastor Tryde tuviera la bondad de mostrarme cómo es que en su catecismo se explica el modo de construir una visión de vida a partir de la profundidad que ha logrado en sus paráfrasis. ¡Toda la gloria para el pastor Tryde! Sin duda que bastaría con esta obrita suya para construir más de una visión de vida –sin embargo, yo no he podido encontrar una sola. ¡Ay! Ése es justamente el problema; y es que, dado que no soy ningún experto, a mí me basta con una sola, no más. Todavía más; sé que el difunto profesor Poul Møller –de quien ciertamente se puede decir que estaba familiarizado con las nuevas tendencias filosóficas– no comprendió sino hasta el final de su vida la infinita dificultad que representa la cuestión en torno a la inmortalidad cuando se le aborda de un modo simple, cuando no se exigen nuevas demostraciones ni una serie de interpretaciones hiladas de cabo a rabo. También sé que

en un tratado suyo¹³⁵ intentó explayarse sobre el tema, y sé que en dicho tratado claramente manifestó su aversión hacia el moderno pensamiento especulativo.

La dificultad en la cuestión surge precisamente cuando se le aborda de un modo simple, no a la manera en que un profesor asistente bien entrenado investiga la inmortalidad de los seres humanos, considerándolos abstractamente como la humanidad en general, de suerte que al final aquello que investiga es la inmortalidad de los seres humanos en general y, en un sentido fantástico, la inmortalidad de la humanidad. Un profesor asistente bien entrenado como el anteriormente descrito, realiza su investigación y formula una respuesta que se acomoda bien a aquello que un lector bien entrenado esperaría como respuesta. Cuando escucha semejantes deliberaciones, el pobre lector sin entrenamiento queda perplejo, justo como uno que se presenta a un examen oral cuyas preguntas y respuestas han sido previamente modificadas, o como alguien que visita a una familia donde se habla un idioma privado en el que se emplean las palabras de la lengua materna, pero se entiende algo distinto por ellas. La consecuencia de esto es que la respuesta suele ser muy sencilla, porque la cuestión ha sido previamente modificada. Uno no puede por esta razón negar que ellos responden a la cuestión, pero pueden también justamente insistir en que la cuestión no es lo que parece ser. Cuando en un examen sobre la historia de Dinamarca, el profesor —consciente de que el alumno nada sabe del tema— le da inmediatamente otro giro a la prueba, por ejemplo, preguntando sobre la relación de cualquier otro país con Dinamarca, y luego cuestionando sobre la historia de aquel otro país, ¿podrá decirse que el examen fue acerca de la historia de Dinamarca? Cuando los colegiales escriben una palabra en sus libros, y añaden, “véase también la p. 101”, y en la página 101, “véase p. 216”, y en la página 216, “véase p. 314”, y entonces finalmente: “pobre tonto inocente”, ¿habrá alguna razón para decir que se obtiene beneficio de esta clase de guía, —que hay un beneficio en ser engañado?

Hay un libro que pone sobre la mesa la cuestión de la inmortalidad del alma;¹³⁶ el contenido del libro es, desde luego, la respuesta a dicha cuestión. No obstante, mientras más se va adentrando en la lectura, el lector advierte que el contenido del libro está conformado por las interpretaciones agrupadas acerca de la inmortalidad formuladas por

los hombres más sabios. En consecuencia, la inmortalidad no es más que el conjunto de las interpretaciones de los hombres más sabios acerca de la inmortalidad. ¡Oh, gran Dios chino! ¿Acaso consiste en esto la inmortalidad? ¿Es acaso la cuestión sobre la inmortalidad una cuestión de eruditos? ¡Loada sea la erudición! ¡Loado sea aquel que posea la capacidad de resolver eruditamente la erudita cuestión de la inmortalidad! Con todo, la cuestión acerca de la inmortalidad no es en su esencia una cuestión de eruditos; es una cuestión correspondiente a la interioridad que el sujeto debe preguntarse a sí mismo al devenir subjetivo.

Objetivamente, la cuestión no puede ser resuelta en absoluto, y es que de modo objetivo no puede siquiera plantearse la cuestión de la inmortalidad, pues la inmortalidad es justamente la intensificación y el máximo devenir de la subjetividad desarrollada. No será sino hasta que de manera correcta se quiera devenir subjetivo que la cuestión podrá surgir adecuadamente, ¿cómo, entonces, podría ser resuelta objetivamente?

Socialmente, la cuestión no puede ser resuelta en absoluto, y esto se debe a que no puede enunciarse socialmente, pues el sujeto que quiere devenir subjetivo puede aferrarse a la cuestión y con todo derecho preguntar: “¿Me hago *yo* inmortal, o soy *yo* inmortal?”. Nótese que la gente puede formar un consorcio en una serie de cosas. Muchas familias, por ejemplo, pueden reunirse para conseguir un palco en el teatro, y tres caballeros pueden repartirse un caballo de suerte que a cada uno le toque en turno cabalgarlo cada tercer día; pero esto no es así con la inmortalidad; la conciencia de mi propia inmortalidad sencillamente me pertenece a mí solo. En el preciso instante en que me vuelvo consciente de mi propia inmortalidad, devengo enteramente subjetivo y pierdo la capacidad de tornarme inmortal en compañía de otros dos caballeros en turno de cada tercer día. Aquellos que reúnen suscripciones de hombres y mujeres que sienten una general urgencia de volverse inmortales, nunca ven retribuidos sus esfuerzos, en virtud de que la inmortalidad es un bien que no puede obtenerse a la fuerza por medio de una larga lista de firmas.

La inmortalidad tampoco puede ser demostrada sistemáticamente. El defecto no radica en las demostraciones, sino en la negativa para comprender que, desde un enfoque sistemático, la cuestión toda

no es más que un sinsentido; resulta, por consiguiente, que en lugar de buscar mayores demostraciones, mejor sería intentar devenir un tanto subjetivo. La inmortalidad equivale al más apasionado interés del individuo subjetivo; la demostración radica precisamente en este interés. Cuando de un modo sistemáticamente consecuente, se le hace abstracción objetiva y sistemática, Dios sabe qué es entonces lo que resulta de la inmortalidad, o qué es aquello que significa la pretensión de demostrarla, o cuánta es la fijación como para que uno se tome tantas molestias insistiendo por ese camino. Si alguien pudiera sistemáticamente colgar de un palo la inmortalidad así como Gessler hizo con su sombrero,¹³⁷ ante el cual todos debían hacer reverencia, eso no sería ser inmortal ni ser consciente de la inmortalidad. Los asombrosos trabajos que el sistema invierte en demostrar la inmortalidad son un esfuerzo vano y una ridícula contradicción: la de pretender dar respuesta a una cuestión que posee la notoria cualidad de no poder ser sistemáticamente formulada. Sería como alguien que quisiera pintar a Marte portando la armadura que lo hace invisible.¹³⁸ El punto medular aquí es la invisibilidad, y con la inmortalidad el punto medular es la subjetividad y el devenir subjetivo del individuo subjetivo.

VII 145

Con suma simplicidad, por tanto, el sujeto existente no cuestiona acerca de la inmortalidad en general, porque un fantasma como ese no existe en lo absoluto, sino que cuestiona acerca de su inmortalidad. Inquieta sobre su inmortalidad, sobre aquello que significa devenir inmortal, pregúntase si algo puede hacer para devenir inmortal o si ello le vendrá por sí solo, o si no es inmortal pero puede llegar a serlo. En el primer caso, se pregunta si es que tiene alguna importancia el haber dejado pasar el tiempo sin aprovecharlo, o si es que hay una inmortalidad más grande y otra más pequeña. En el otro caso se pregunta: ¿qué relevancia podría tener para su entera existencia humana el que lo más elevado en la vida resultase ser nada más que una broma, de suerte que su interna pasión de libertad quedase tan sólo sujeta a deberes menores y nada tuviera que ver con lo más elevado, ni aun siquiera de forma negativa, puesto que una acción negativa respecto a lo más elevado terminaría por ser en efecto la más extenuante de las acciones; es decir, que tras haber estado entusiastamente dispuesto a hacerlo todo recurriendo al máximo de las propias capacidades, averiguar entonces que lo más elevado consiste en todo momento únicamente en

mantenerse abierto a aquello por cuya adquisición uno estaría deseoso de tomar una posición activa? Se pregunta: ¿cómo debería conducirse a la hora de hablar acerca de su inmortalidad? ¿Cómo podría hablar simultáneamente acerca del punto de vista de lo infinito y lo finito y pensar las dos cosas al mismo tiempo, de forma que no dijera una cosa primero y luego otra? Se pregunta: ¿cómo han de relacionarse el lenguaje y toda comunicación con esto cuando se trata de ser consistente con cada palabra, a fin de que el pequeño e incidental adjetivo o la frase locuaz no vayan a irrumpir agitadamente y echen a perder todo el asunto? ¿Dónde es el sitio, si es que lo hay, para hablar sobre la inmortalidad, porque bien se sabe cuántos púlpitos hay en Copenhague y que poseemos dos cátedras de filosofía, pero cuál es ese lugar en que convergen lo infinito y lo finito? ¿Dónde podrá hablar al mismo tiempo sobre su infinitud y su finitud, puesto que él mismo es simultáneamente infinito y finito? ¿Es siquiera posible hallar este sitio de dialéctica dificultad que, a pesar de todo, es requisito indispensable? Se pregunta: ¿cómo podrá hacer para que, siendo él existente, pueda conservar la conciencia de su inmortalidad, a fin de que la metafísica concepción de la inmortalidad no vaya a confundir la concepción ética al punto de convertirla en ilusión, pues en un sentido ético todo culmina en la inmortalidad, sin lo cual lo ético se torna en mero hábito y costumbre y la inmortalidad metafísica devora a la existencia, ciertamente, los setenta años de existencia como si fueran una nada, una nada que, no obstante, desde el punto de vista ético es infinitamente importante? Se pregunta: ¿cómo es que la inmortalidad transforma su vida? ¿En qué sentido se dice que debe ser consciente de la inmortalidad en todo momento? ¿O bastaría, quizá, con pensarla una sola vez y ya de una vez por todas? Si lo cierto es que esto último es la respuesta, debemos preguntar si es que semejante solución no nos estará mostrando que la cuestión ni siquiera ha sido planteada, en tanto que una conciencia “de una vez por todas” de la inmortalidad correspondería a un sujeto en general, con lo cual la cuestión sobre la inmortalidad se torna en algo fantásticamente ridículo, tanto como su opuesto es ridículo, es decir, como si alguien que en vida se ha involucrado en todo tipo de asuntos, y que ha jugado a ser todo cuanto le ha venido en gana, le preguntara un día al pastor si es que seguirá siendo lo mismo en el más allá –después de que en esta vida ha sido incapaz de permanecer el mismo por

un solo día y, por tanto, ha pasado por toda clase de transmutaciones. La inmortalidad sería en verdad una peculiar metamorfosis si pudiera transmutar a un ciempiés inhumano como ese en una identidad eterna, que es lo que significa "ser lo mismo".

Él pregunta si es que su inmortalidad es algo determinado, y qué tipo de determinación es aquella que esta inmortalidad posee; pregunta si es que esta determinación, en caso de abandonarla él determinada de una vez por todas (ocupando su vida en cuidar de sus campos, conseguir una esposa, especular sobre la historia universal), no será en realidad indeterminación, de suerte que a pesar de toda la determinación no ha progresado ni un ápice, porque la cuestión ni siquiera ha sido planteada. Sin embargo, puesto que no ha ocupado su vida en devenir subjetivo, su subjetividad ha devenido en un algo indeterminado en general, y he aquí la razón por la que su abstracta determinación se ha tornado en indeterminación. Si ocupa su vida en devenir subjetivo, él pregunta si la determinación, al tenerla presente en todo momento, no se volverá dialécticamente ardua en virtud de su incesante relacionarse con la alternativa que es la existencia, de modo que al final se vuelva indeterminación. Él pregunta si esto (el hecho de que lo determinado se haga indeterminado) es lo máximo a lo que puede aspirar, si no sería mejor renunciar a todo ello, o si debería invertir toda su pasión en lo indeterminado y relacionarse de forma infinita y apasionada con la indeterminación de la determinación, y si ésta sería la única manera posible de hacerse consciente de su inmortalidad en tanto dure su existencia, porque, en cuanto existente, se halla constituido de tan maravilloso modo que la determinación de la inmortalidad puede ser poseída en tanto que determinación únicamente por lo eterno, y, por el contrario, sólo como indeterminación puede poseerla el hombre existente.

El hecho de preguntar sobre su inmortalidad representa ya en sí mismo una acción para el sujeto que pregunta, lo cual ciertamente no va con aquellos despistados que de vez en cuando y de modo general inquietan sobre lo que significa ser inmortal, como si la inmortalidad fuera algo propio del hombre sólo de vez en cuando, y como si el que preguntara sobre ello fuese un algo en general. En consecuencia, él se pregunta cómo ha de conducirse para expresar su inmortalidad en tanto que existente, o si acaso la expresa en tanto se conforma con su

deber, ya que éste basta para ocupar una vida entera, ya que su fin es bastar para toda una eternidad. ¿Y entonces? Pues bien, cuando haya terminado con eso, le toca el turno a la historia universal. Lo cierto es que hoy en día sucede justamente lo contrario; hoy en día uno se ocupa primeramente de la historia universal, con el hilarante resultado de que, así como otro autor ha hecho notar, mientras la idea general de la inmortalidad es una y otra vez demostrada, la fe en la inmortalidad disminuye cada vez más.¹³⁹

*Por ejemplo, ¿qué significa el deber de agradecerle a Dios por todos los bienes que me concede?*¹⁴⁰ El pastor afirma que debo hacerlo; eso todos lo sabemos, y si a ello nos atenemos, entonces aquellos que en la vida no se conforman con las humildes ocupaciones de la gente sencilla, tendrán tiempo suficiente para ocuparse con la historia universal. Con objeto de simplificar lo más posible, ni siquiera objetaré el que esto quizá tome algún tiempo. No, para hacerle la concesión al pastor, incluso reconoceré que estoy deseoso de hacerlo, de modo que tampoco necesito calcular el tiempo que me tome entre estar indispuesto para hacerlo, como supone el pastor, y estar dispuesto a través de su admonición. En consecuencia, reconozco que estoy de todo corazón dispuesto a agradecerle a Dios; y fuera de esto no tengo nada que agregar. No digo que sea realmente así, y no podría afirmarlo con seguridad, respecto de Dios hablo siempre indefinidamente acerca de mí mismo, porque Él es el único que con completa determinación conoce mi relación con Él. Esta prudencia al hablar sobre uno mismo respecto de la propia relación con Dios contiene en sí una multiplicidad de cualidades dialécticas, y sin ella uno sin duda llegaría a ser como aquellos pensadores histórico-universales que a cada tercer línea incurrir en contradicción cuando hablan de lo simple.

Así que debo agradecer a Dios, afirma el pastor, y ¿por qué debo agradecerle? Por los bienes que me concede. ¡Excelente! Pero, ¿por cuáles bienes? Al parecer, por aquellos bienes que puedo reconocer como tales. ¡Alto! Si agradezco a Dios por aquellos bienes que puedo reconocer como tales, entonces me burlo de Dios, porque en ese caso mi relación con Dios será de tal manera que estaré transformando a Dios a mi semejanza, en lugar de transformarme yo a semejanza suya. Le agradezco por aquellos bienes que reconozco como bienes, mas aquello que conozco es finito, lo que trae como consecuencia

que le estaré agradeciendo a Dios por cumplir con aquello que es mi noción. Y, con todo, debo en mi relación con Dios específicamente aprender que nada conozco de forma definitiva, y, por ende, tampoco puedo conocer si éste es un bien –y, no obstante, debo agradecerle por aquellos bienes que reconozco como bienes, los que, a fin de cuentas, es probable que no conozca. ¿Qué pasa entonces? ¿Deberé acaso omitir mi agradecimiento cuando aquello que me ocurre es un bien de acuerdo con mi finito entendimiento, algo que quizá siempre quise arduosamente y que, ahora que lo he recibido, me hace sentir tan abrumado que debo por necesidad agradecer a Dios? No es eso exactamente, pero debe tener en mente que el hecho de haberlo deseado tan arduosamente no es ningún mérito, como tampoco lo es por el hecho de haber recibido lo que deseaba. En consecuencia, junto a mi agradecimiento deberé incluir una disculpa para asegurarme que es con Dios con quien tengo el privilegio de hablar, y no con mi amigo y colega, el consejero Andersen. Debo reconocer avergonzado, que aquello me ha parecido tan bueno, que debo implorar perdón por agradecerlo, ya que no he podido evitarlo. En consecuencia, debo pedir disculpas por haber dado las gracias. No es eso lo que el pastor decía. De modo que, o bien el pastor intenta engañarme, o bien no sabe lo que dice –si tan solo este pastor no estuviera también preocupado con lo histórico-universal. En lo que se refiere a mi relación con Dios, debo simplemente aprender a renunciar a mi finito entendimiento, y con ello también a la serie de distinciones que me son naturales, esto con el fin de poder dar siempre gracias con divina locura.

Siempre dar gracias; ¿es esto algo en general o una de esas cosas que se hacen “de una vez por todas”? ¿Acaso el “siempre agradecerle a Dios” significa tener en cuenta que debo agradecerle a Dios una vez al año en vísperas del segundo domingo de cuaresma?¹⁴¹ Yo tengo en mente que siempre he de agradecer a Dios y, tal vez ni siquiera hago eso, pues si llegara a ocurrir que estuviera malhumorado ese domingo, incluso ese día lo olvidaría. En consecuencia, este sencillo asunto de agradecerle a Dios, se convierte repentinamente en un extenuante deber, uno de tal naturaleza que habrá de bastarme para la vida entera. Así que es probable que me tome un poco de tiempo lograr esto, y si de hecho llegase a lograrlo, ¿qué será entonces aquello más elevado por lo cual debiera esforzarme a fin de renunciar a esto?

De este modo, mientras su amigo y su amada, apesadumbrados y casi al borde de la desesperación, lo increpan diciendo: “Desgraciado, cuánto debes sufrir” –el hombre temeroso de Dios deberá tener el valor de decir y de manifestar en acciones aquello que dice: “Queridos míos, estáis equivocados; esto que me ocurre es un bien. Siento deseos de agradecerle a Dios, y no quisiera nada más que mi agradecimiento fuera de su agrado. Y en tanto no tenga seguridad de ello, cuando agradezca a Dios por aquellos bienes de los que habla el pastor, lo haré con el rostro avergonzado”.

La dificultad que ahora y a cada instante de la relación con Dios (y por consiguiente, en innumerables instantes) se hace manifiesta en aquel pasaje hacia el verdadero devenir infinito en Dios, la dificultad del siempre dar gracias, mientras que el sermón del pastor no era más que falsa elegancia –esta dificultad la podría expresar didácticamente de este modo. Aquello que el hombre simple y piadoso realiza con facilidad, el sabio que es simple y piadoso no puede hacerlo sino a través del humor. Según un detenido análisis, lo humorístico consistiría aquí en mi deber pedir disculpas por hacer aquello que en primera instancia se ordena y recomienda como lo más elevado. Lo cual no equivale a decir que el sentimiento religioso del sabio sea humorístico, sino que el humor es la frontera en virtud de la cual define él su religiosidad, la frontera que lo distingue de lo inmediato. Es un punto de transición ya en sí mismo muy difícil de alcanzar, pero el auténtico devenir infinito religioso a su vez ya ha olvidado esto. Con todo, no es mi intención ser didáctico, pues no quisiera acostumbrarme a recitar de memoria ni tampoco incitar a nadie a hacerlo.

Por ejemplo, ¿qué significa contraer matrimonio? Sobre esto sé aquello que la gente comúnmente sabe. Tengo acceso al jardín donde el enamorado reúne ramilletes de flores –el mío será tan fragante como el de cualquier otro. Yo sé dónde se halla el almacén de donde los pastores obtienen sus sermones. Si nada más obstruye nuestro paso hacia lo histórico-universal, pues bien, entonces comencemos. Pero –y aún existe un “pero”–, ¿cuál es el punto intermedio entre lo espiritual y lo psicosomático que expresa el matrimonio? ¿En qué sentido no es esto un impedimento para nuestro avance? ¿Cómo es que, desde un punto de vista espiritual, representa una bendición (pues lo cierto es que su aspecto erótico sólo responde a una parte de la cuestión)?

¿Cómo es que éticamente se convierte en un deber *in concreto*, al tiempo que eróticamente va pregonando por doquier el milagro del amor? ¿Cómo es que, en tanto culminación de la existencia, no es igualmente perfecto y ofrece el desagravio (salvo cuando las complicaciones materiales o de la misma índole causan trastorno, lo que no tomamos en consideración) que seriamente da a entender que el espíritu en mí se ha obscurecido y no se ha apropiado claramente de la contradicción, que ciertamente existe, consistente en que un espíritu inmortal haya devenido existente? Surge, en otras palabras, la cuestión de si la dicha matrimonial no debería ser puesta en duda, pese a que un matrimonio infeliz difícilmente podría ser objeto de encomio, y si el sufrimiento que con él viene no sería idéntico al sufrimiento del espíritu, cuya existencia es signo inequívoco de que existo *qua* espíritu. Surge la cuestión de si el paganismo no ronda aún alrededor del matrimonio, y si los párrafos teológicos que tratan del matrimonio, junto con los altamente estimados embellecimientos que de éste hace el clero (sin que obste el que éstos sean valuados en uno o dos mil táleros), no son en realidad un embrollo de sabidurías que en ocasiones falla a la hora de detectar la dificultad inherente al aspecto erótico, en ocasiones no se atreve a mencionarla, en otras no detecta la dificultad de lo religioso, y en otras más no osa mencionarla.

En efecto, si una sirvienta me pidiera que les pagase a los músicos para su boda con un mozo, yo aceptaría gustoso siempre que estuviera en posibilidad de hacerlo; y si tuviera el tiempo, de buen grado bailarían con ella el día de la boda, alegrándome con los que se alegran¹⁴² —ella probablemente, no sentirá ninguna necesidad de un entendimiento más profundo. El que yo pudiera sentirme superior a ella por el solo hecho de experimentar esta necesidad sería algo absurdo y ajeno a la laboriosa línea de mi pensamiento. Incluso si pudiera encontrar aquello que buscaba, no sería ni la mitad de bueno. Pero siento esta necesidad de saber qué es lo que hago, una necesidad cuyo mayor triunfo es verse recompensada por lo menos con aquella insignificante y ridícula diferencia entre el saber del hombre simple y el saber del hombre sabio en lo que toca a la cosa simple —que el hombre simple sencillamente lo sabe, y el hombre sabio sabe que lo sabe o sabe que no lo sabe. Sí, todo aquel que de forma llana y sincera pueda decir que ninguna necesidad siente de esta comprensión, lo cierto es que ése estará libre de culpa.

¡Ay de aquel que lo moleste!, de aquel que no le deje al dios aquello que de cada uno exige individualmente. Sí, el hombre que, humilde y dichoso en su felicidad, sostiene con genuina modestia la opinión de que el género humano ciertamente no comienza con su persona, y en lugar de eso cree estar siguiendo confiadamente las *impresa vestigia* [huellas] de la humanidad, porque el amor le impulsa a creer que él, “humilde ante Dios, y sumiso ante la Real Majestad del amor”,¹⁴³ no debe adjudicarse el mérito por haber comprendido lo que es su humilde dicha terrena –sí, ciertamente él será merecedor de honores, y desdichado aquel que se arriesga atrayendo bajo su bendita seguridad dentro del recinto matrimonial, los peligros y horrores de la guerra intelectual.

Mas cuando hay palabras rimbombantes por doquier, y la gente quiere mofarse de Dios con la historia universal y el sistema, cuando incluso los pastores están prestos a dar vuelta a sus clericales sotanas de suerte que parezcan togas profesoriales, cuando por todas partes se dice que lo inmediato debe ser anulado –el dios no irá a irritarse si le preguntamos a uno de estos espíritus superiores lo que sabe acerca de este sencillo asunto. He leído aquello que el juez escribió sobre el matrimonio en *O esto o lo otro* y en *Etapas en el camino de la vida*;¹⁴⁴ lo he leído muy cuidadosamente. No me ha sorprendido saber que muchos de los que están completamente involucrados con la historia universal y el futuro de la humanidad hayan puesto reparos a la solución que busca primero mostrar el asunto en su plena dificultad, para luego intentar explicarlo. De esto no culpo al juez, ni tampoco culpo a su entusiasmo por el matrimonio; no obstante, me parece que el juez, en el supuesto de que podrían encontrarlo para susurrarle un pequeño secreto al oído, admitiría que las dificultades permanecen.

Nos detendremos con estos pocos ejemplos. Ejemplos los tengo de sobra y podría discurrir sobre ellos tanto como fuera necesario; poseo bastantes como para una vida entera, de modo que ninguna necesidad tendría de pasar a la astronomía o a la ciencia veterinaria. Además, estos ejemplos son muy sencillos. El asunto aparece mucho más difícil cuando uno se pregunta sobre lo religioso en su estricto sentido, en éste la explicación no puede consistir en que se procure inmanentemente el devenir infinito, sino que debe tratar de hacerse consciente de la paradoja y entonces aferrarse en todo momento a

ella, y, sobre todo, debe temer particularmente aquella explicación que anularía la paradoja, porque ésta no es una forma transitoria de la relación entre lo religioso en su estricto sentido y el sujeto existente, sino que se encuentra esencialmente condicionada por su presencia en el sujeto existente, de manera que aquella explicación que anula la paradoja también transforma fantásticamente al sujeto existente en una cosa fantástica que no pertenece ni al tiempo ni a la eternidad, pero lo cierto es que semejante cosa no es un ser humano. Así que nos detendremos con estos ejemplos. Y entonces, ¿qué concluimos? Nada, absolutamente nada. Ciertamente, yo soy ese que constantemente va diciendo que entre el saber del hombre simple y el saber que el sabio tiene sobre lo simple, la única ridícula e insignificante diferencia es que el primero lo sabe y el segundo o bien sabe que lo sabe o bien sabe que no lo sabe. Sin embargo, sí podemos concluir algo: ¿no deberíamos acaso refrenarnos un poco respecto de la historia universal, si ésta se interpone en nuestro saber de lo simple? En este punto callo. Tal vez los ilustrísimos sabios ya sepan lo suficiente acerca de todo esto; es posible incluso que ya hayan acabado con los deberes, de los cuales se había mostrado justamente que debían bastar para una vida entera. ¡Oh! Si tan sólo estos invaluable pensadores que tanto hacen por la historia universal tuvieran la bondad de recordarnos a nosotros, la gente simple, que en definitiva poco tenemos de simple, pues sentimos necesidad de comprender, pero tan limitadas son aún nuestras capacidades que sentimos particularmente la necesidad de comprender lo simple.

Es de esta manera como he intentado comprenderme a mí mismo, y aun cuando mi comprensión sea mínima y su cosecha pobre, para compensar he decidido actuar con toda mi pasión con base en lo poco que he comprendido. Es posible que al final, cuando todo haya sido dicho y hecho, resulte una dieta más saludable el comprender poco pero poseer esto poco con la certeza infinita de la pasión en el marco de lo infinito, que saber mucho y no poseer nada debido a que me he transformado fantásticamente en una fantástica cosa subjetivo-objetiva. Me parecería denigrante tener que avergonzarme más ante el juicio de los seres humanos que ante el juicio de Dios; me parecería cobarde y vil ocuparme en mayor medida de aquello que la vergüenza ante el ser humano me mueve a hacer, que por aquello que la vergüenza ante Dios me obliga a hacer. Y, de cualquier forma,

¿quiénes son esos hombres a los que debería temer? ¿Un par de genios, quizá? ¿Algunos críticos literarios? ¿La gente que veo en la calle? ¿O acaso no había hombres vivos antes de 1845? ¿Y qué son estos hombres comparados con el dios? ¿Qué es el consuelo de su laborioso ajeteo comparado con la delicia de aquella solitaria fuente que surge en todo ser humano? ¿Aquella fuente en la que reside el dios! ¿Aquella fuente que en medio del profundo silencio encontramos cuando todo lo demás calla! Y, comparada con la eternidad, ¿qué es la hora y media que debo vivir con los seres humanos sino un breve instante? ¿Me irán a seguir en la eternidad? El pastor ciertamente afirma que habremos de encontrarnos nuevamente, pero ¿aplica eso también para toda la gente que vemos en la calle? No lo creo. Supongamos que hubiera un muro divisorio,¹⁴⁵ y que yo hubiera estado equivocado, entonces sin duda me excluirían de su compañía. Supongamos que hubiera estado en lo correcto, entonces seguramente me encontraría en otra clase. Supongamos que la eternidad fuera tan espaciosa que no llegara a toparme con Su Reverencia, quien había tenido la cortesía de garantizarme que habríamos de encontrarnos nuevamente. ¡Pero ay de mí si el Dios me juzga en mi fuero más íntimo por haber pretendido arteramente volverme sistemático e histórico-universal, olvidando lo que significa ser humano y, en consecuencia, olvidando lo que significa que Él es el Dios! ¡Ay de mí! ¡Será terrible en lo temporal, pero será mortal cuando en la eternidad logre Él echarme mano! Su juicio es el último y el único. Su omnisciencia es ineludible, pues penetra y se entreteje incluso con el más insignificante movimiento de mi conciencia, su más secreta asociación consigo misma. Su presencia es una eterna contemporaneidad –y yo tuve el atrevimiento de avergonzarme de Él!

Esto casi parece seriedad. Si aquí me atreviese a hacer mención de visiones y revelaciones además del enrojecimiento de mi rostro, la gente lo tomaría por seriedad y no por una mera congestión sanguínea. Así como cuando Sócrates vivía consistía la demanda de los tiempos en que se pusiera a lloriquear implorando piedad ante el tribunal¹⁴⁶ –en cuyo caso habría sido absuelto-, de igual forma la demanda de nuestro tiempo consiste en que uno debe rugir al modo histórico-universal y bramar sistemáticamente, proclamándose como el Profeta de la promesa. Mas yo no apelo a ningún milagro, ¡ah!, como

el ocurrido con el Dr. Hjortespring.¹⁴⁷ De acuerdo con su muy bien escrito reporte, convirtiéndose en seguidor de la filosofía hegeliana –una filosofía que no admite milagros– en virtud de un milagro acontecido en el Hotel Streit de Hamburgo en una mañana de Pascua (pese a que ninguno de los meseros advirtió nada). ¡Signo maravilloso de nuestro tiempo! ¡Si no es este hombre el tan esperado filósofo, quién va a serlo entonces! ¡Quién va a conocer tan bien como él las demandas de nuestro tiempo! ¡Signo maravilloso de nuestro tiempo!, de mucha mayor magnificencia y relevancia que la conversión de Pablo,¹⁴⁸ pues la conversión que en virtud de un milagro tuvo Pablo a una doctrina que se reconoce a sí misma como un milagro es cosa relativamente simple, pero la conversión por milagro a una doctrina que no acepta los milagros es un hecho un tanto trastocado. Ocurrió el milagro en una mañana de Pascua. En relación a ese héroe poético y esa poética mañana de Pascua, el año y la fecha son indiferentes; bien pudo haber sido la misma mañana de Pascua de la que habla el *Fausto* de Goethe,¹⁴⁹ pese a que ambos contemporáneos, el Dr. Hjortespring y Fausto del *Fausto* de Goethe, arribaron a distintos resultados. ¡Quién se atreve a dar una explicación de semejante milagro! El asunto sigue siendo un gran enigma, lo mismo si se admite que ese año llegó muy temprano la Pascua, digamos que un primero de abril, de suerte que, por añadidura, no sólo nuestro doctor se convirtió en hegeliano, sino también en un pobre inocente –compensación poética más que adecuada por haber deseado románticamente engalanar su conversión al hegelianismo, siendo el mérito de éste precisamente el método, mismo que rechaza todo romanticismo.

Es evidente entonces que tratándose de milagros o de cosas extraordinariamente importantes, yo no podría ser de ninguna utilidad. No, realmente no podría. Debo implorar a todo hombre sensible, de aquí o de allá, local o extranjero, de que se persuada que yo estaría más que dispuesto a satisfacer las demandas de nuestro tiempo de esta manera; sin embargo, para mí la verdad es más valiosa. Y como aquí la verdad en nada se queda corta respecto del milagro, no hace falta un milagroso y *wunderbar* [maravilloso] relato sobre un evento de nimia importancia, que por tanto no ocurrió en aquella remota y desconocida ciudad de occidente, la ciudad hanseática de Hamburgo, donde muy rara vez pasan los viajeros.

Hace ya cuatro años que se me ocurrió la idea de probar suerte como autor. Lo recuerdo muy claramente. Era un domingo; sí, un domingo por la tarde. Como de costumbre, estaba sentado en la terraza del café del jardín Frederiksberg, aquel maravilloso jardín que para un niño hacía las veces de tierra encantada donde habitaban el rey y la reina, aquel jardín encantador que al joven regalaba con agradables diversiones en la dichosa alegría popular, aquel amable jardín que al adulto ofrecía gran alivio en su melancólica elevación por sobre el mundo y todo aquello que al mundo pertenece, aquel jardín donde incluso la envidiable gloria de la realeza es lo que realmente es: el recuerdo de una reina¹⁵⁰ por su difunto señor. Allí, como era mi costumbre, me sentaba a fumar mi puro. Por desgracia, la única similitud que he podido encontrar entre el inicio de mi fragmentaria empresa filosófica y el milagroso comienzo de aquel héroe poético, es que se trataba de un lugar público. Fuera de ello no hay ninguna semejanza, y pese a que soy el autor de las *Migajas*, mi labor es de tal insignificancia que no soy más que un extranjero en el mundo literario. Ni siquiera he hecho aportación alguna a la literatura de suscripción, donde a decir verdad no puede afirmarse que ocupara un lugar de importancia.

Había sido estudiante por una decena de años. A pesar de que nunca fui perezoso, toda mi actividad era, no obstante, algo parecido a una espléndida inactividad, una especie de ocupación que todavía prefiero y para la cual quizá tenga un poco de talento. Leía copiosamente, y pasaba el resto del día haraganeando y pensando o pensando y haraganeando, pero nada resultó de ello. Acaparaban la vida cotidiana mis brotes productivos, los cuales consumíanse apenas florecer. Un inexplicable poder de persuasión, fuerte y astuto a la vez, tenía me constantemente aprisionado, y me cautivaba en virtud de su persuasión. Este poder era mi indolencia. No es esto como el impetuoso anhelo del amor ni como el potente impulso del entusiasmo; es más bien como una mujer que te retiene en casa y con la cual llévase uno muy bien, tan bien que nunca se le cruza a uno la idea del matrimonio. Al menos estoy seguro de esto: a pesar de que, por lo general, no desconozco las comodidades de la vida, la indolencia es la más cómoda de todas las comodidades.

De modo que estaba allí fumando mi puro, cuando me vino un pensamiento. De entre todos los pensamientos, recuerdo éste precisamente. Los años pasan, me dije, te vuelves un viejo sin vicio ni beneficio,

y nunca has emprendido realmente nada. Por otro lado, dondequiera que mires, ya sea en la vida o en la literatura, te encuentras con nombres y figuras de celebridades, hombres aplaudidos y altamente aclamados, prominentes u objeto de conversación, los múltiples benefactores de la época que saben cómo beneficiar a la humanidad haciendo cada vez más fácil la existencia, algunos construyendo vías ferroviarias, otros por el ómnibus o el barco de vapor, otros por el telégrafo, otros produciendo trabajos de divulgación y breves publicaciones acerca de todo aquello digno de conocerse, y finalmente los verdaderos benefactores de la época, que en virtud del pensamiento sistemático vuelven cada vez más fácil –aunque, a la vez, más llena de significado– la existencia espiritual –¿y tú qué estás haciendo?

En este punto mi introspección quedó interrumpida debido a que habíase consumido mi puro y uno nuevo tenía que ser encendido. Entonces me puse a fumar de nuevo, y repentinamente cruzó por mi mente este pensamiento. Debes hacer algo; sin embargo, puesto que debido a tus limitadas capacidades te resultaría imposible volver algo más fácil de lo que es, debes en cambio darte a la tarea, con el mismo entusiasmo humanitario de los demás, de volver algo más difícil. Esta idea me agradó sobremanera; resultábame asimismo halagador que a cambio de este esfuerzo llegara a ser tan amado y respetado como cualquier otro por la comunidad entera. En otras palabras, cuando todos se reúnen para volverlo todo más fácil de cualquier manera, resta sólo un posible peligro, a saber, que la facilidad llegue a ser tan grande que al final todo sea demasiado fácil. Así que sólo queda una carencia, pese a que nadie la haya aún percibido: la carencia de dificultad. Por amor a la humanidad, por mi desesperación a causa de mi incómodo predicamento por no haber logrado nada y de ser incapaz de volver algo más fácil de lo que ya es, por genuino interés por aquellos que todo lo vuelven más fácil, por todo ello he llegado a comprender que éste es mi deber: crear dificultades por todas partes. Especialmente impactante resultábame el hecho de que no tuviera que agradecer sino a mi indolencia por el haberme apropiado de este deber. Lejos de haberlo descubierto, como Aladino,¹⁵¹ por un golpe de suerte, tengo más bien que suponer que mi indolencia, impidiendo que siguiera oportunamente el camino de volver las cosas fáciles, me obligó a elegir la única alternativa restante.

Yo, por ende también, luchó por aquel elevado fin de llegar a ser aclamado con aplausos –a menos que me convierta en objeto de burla, o sea tal vez crucificado, pues no es poco probable que todos aquellos que gritan *bravo*, griten también “*pereat* [que muera]”, *item* [también] “crucifícalo”,¹⁵² y que lo hicieran sin siquiera ser incongruentes con su naturaleza, dado que por el contrario seguirían fieles a su esencia –*qua* aclamadores. Aunque mi esfuerzo no sea apreciado, aun así estoy consciente de que es tan noble como los esfuerzos de otros. Cuando en un banquete donde los comensales ya se han saciado, alguien se empeña en que se sirvan más platillos y otro más prepara los vomitivos, lo cierto es que sólo el primero ha entendido lo que los comensales exigen, pero me pregunto si este último ha considerado lo que éstos podrían necesitar.

Desde aquel momento he encontrado mi entretenimiento [*Underholdning*] en este trabajo. Me refiero a que el trabajo, este trabajo de preparación y desarrollo personal, me ha resultado entretenido, porque mi único logro hasta ahora lo han sido las pequeñas migajas de las *Migajas*, y porque ninguna retribución saqué de ellas, ya que las financié yo mismo. Con todo, difícilmente podría pedirle a alguien que pagara dinero por algo que ha vuelto las cosas más difíciles; eso sería ciertamente como acrecentar una dificultad con otra nueva, y cuando uno se toma la medicina es también costumbre recibir un *douceur* [dulce]. No ignoro por supuesto que si estuviera objetivamente seguro (lo cual naturalmente no sería posible, dado que soy un autor *subjetivo*) de la utilidad de mi medicina, y de que ésta no depende simple y llanamente del modo en que es utilizada, de suerte que la medicina en realidad fuera el modo en que se la utiliza, yo sería el primero en prometerle a cada uno de mis lectores un *raisonnable douceur*, o en abrirle a mis lectores, a todos y cada uno, hombres y mujeres, la posibilidad de participar en una lotería con premios de buen gusto¹⁵³ y con esto infundirles fuerza y valor para leer mis panfletos. Si aquellos que hacen que todo sea fácil consiguieran advertir que en verdad obtienen beneficio de mis migajas de dificultades, impidiendo con ello que la facilidad se torne en una calma insulsa, y si, emocionados y conmovidos al haber comprendido mi labor, quizá asimilándola para sí mismos, decidieran subrepticamente apoyarme con donaciones monetarias, yo las aceptaría gustoso y prometería absoluta confidencialidad, a fin

de impedir que la humanidad, de la cual nosotros en consorcio nos beneficiamos y aprovechamos, se enterara de nuestro vínculo.

Lo aquí expuesto probablemente se apreciaría como muy apropiado para un autor subjetivo. Mucho más notable es cuando un pensador sistemático nos entretiene con la historia de su conversión milagrosa, algo que parecería sugerir que su vida y carrera sistemáticas nada tienen en común con el sistema: el comenzar de nada.

VII 157

CAPÍTULO II

LA VERDAD SUBJETIVA, LA INTERIORIDAD. LA VERDAD ES SUBJETIVIDAD

YA SEA QUE DEFINAMOS la verdad de un modo empírico como la adecuación entre pensamiento y ser, o de una manera más idealista como la adecuación del ser con el pensamiento, lo importante en cualquiera de los dos casos es prestar cuidadosa atención a lo que se entiende por ser y atender también que el espíritu cognoscente no sea seducido por lo indefinido y fantástico, convirtiéndose de ese modo en un algo que nunca ningún ser humano *existente* ha sido o podría ser: un fantasma con el cual se entretiene el individuo ocasionalmente, pero sin explicitarse nunca a sí mismo con dialécticos términos medios cómo es que ha llegado a este reino fantástico, o lo que para él significa estar en ese lugar, a menos que todo esfuerzo no se disuelva allí en una tautología, en una especie de fantástica y arriesgada aventura.

Si en las dos definiciones entendemos por ser el ser empírico, entonces la verdad vuélvese un *desideratum* [algo deseado] y todo queda en proceso de devenir, porque el objeto empírico aún no está terminado y el espíritu cognoscente existente se encuentra igualmente en proceso de devenir. Por consiguiente, la verdad es una aproximación cuyo comienzo no puede ser establecido en términos absolutos, justo porque no hay una conclusión que tenga poder retroactivo. Por otro lado, todo comienzo, cuando es *establecido* (a menos que, por ser inconsciente de esto, sea algo totalmente arbitrario), no lo es en virtud del pensamiento inmanente, sino que se *establece* en virtud de una decisión, y esencialmente en virtud de la fe. El hecho de que el espíritu cognoscente sea también un espíritu existente, y que todo

ser humano sea un espíritu existente en sí mismo, es algo en lo que no podemos dejar de insistir, porque la fantástica indiferencia frente a esto ha sido motivo de grandes confusiones. Que nadie me malentienda. Lo cierto es que no soy más que un pobre espíritu existente al igual que todos los demás, aunque si de un modo legítimo y honesto alguien me pudiera ayudar a convertirme en algo extraordinario, en el *Yo-Yo* puro,¹⁵⁴ entonces estaría siempre dispuesto a dar las gracias por semejante regalo y por la buena obra. Si, por el contrario, esto sólo pudiera lograrse del modo anteriormente mencionado, pronunciando las palabras mágicas *eins, zwei, drei, kokolorum* –o atándome una cinta al meñique para luego arrojarla a un remoto lugar cuando hay luna llena, entonces prefiero quedarme como estoy, siendo un pobre individuo existente.

Por tanto, de acuerdo a las antedichas definiciones, debemos comprender de forma mucho más abstracta el término “ser” como la representación abstracta o como el modelo abstracto de lo que es el ser *in concreto* en tanto que ser empírico. Si lo comprendemos de esa manera, nada se interpondrá en nuestra abstracta definición de la verdad como algo terminado, y es que, desde un punto de vista abstracto, la adecuación entre pensamiento y ser hállase siempre terminada, pues el comienzo del proceso de devenir radica precisamente en la concreción que la abstracción abstractamente ignora.

Sin embargo, si comprendemos el ser de esta manera, entonces la fórmula es una tautología; es decir, pensamiento y ser serán una cosa y la misma, y la mencionada adecuación no será más que una abstracta identidad consigo misma. En consecuencia, ambas fórmulas no hacen sino afirmar que la verdad es, esto en caso de que en nuestra comprensión se ponga acento en la cópula –la verdad *es*–, lo cual significa, en otras palabras, que la verdad es una reduplicación. La verdad es lo primero, mas aquello otro que también podemos afirmar de la verdad, que *es*, resulta ser lo mismo que lo primero; esto, su ser, es la forma abstracta de la verdad. De este modo se expresa que la verdad no es algo simple, sino que en un sentido completamente abstracto es una reduplicación, la cual empero se anula al mismo tiempo.

La abstracción bien puede continuar parafraseando esto mismo tanto como le plazca; nunca llegará más lejos. Tan pronto como el ser de la verdad se torna empíricamente concreto, la verdad misma estará

en proceso de devenir y será a su vez (nos es dicho) la adecuación entre pensamiento y ser, lo cual ciertamente es así para Dios, pero nunca para un espíritu existente, porque un espíritu de esta índole se halla en proceso de devenir.

Para el espíritu existente *qua* espíritu existente, la cuestión sobre la verdad persiste, pues la respuesta abstracta corresponde únicamente a aquel *abstractum* en que se convierte el espíritu existente al hacer abstracción de sí mismo *qua* existente, lo cual sólo puede hacerlo de forma momentánea, a pesar de que en esos momentos seguirá no obstante pagando su deuda a la existencia en virtud de su existir. En consecuencia, es un espíritu existente el que se pregunta sobre la verdad, aparentemente porque pretende existir en ella, pero en cualquier caso el que pregunta es consciente de ser un individuo existente. En este sentido, me considero con la capacidad de darme a entender con cualquier griego y con todo ser humano racional. Si un filósofo alemán siguiera su inclinación de montar un acto, y primeramente se transformara a sí mismo en un algo suprarracional, al igual al que los alquimistas y hechiceros se endulcoran fantásticamente, con el fin de responder a la cuestión acerca de la verdad de una manera muy satisfactoria, esto me es tan insignificante como su respuesta satisfactoria que, a no dudar, es muy satisfactoria –si uno se disfraza fantásticamente. En cuanto a saber si un filósofo alemán consigue o no hacer esto, es algo que puede lograrse fácilmente por cualquiera que con entusiasmo concentre toda su alma en el deseo de ser guiado por un sabio de esta clase, utilizando dócilmente y sin réplica dicha guía a fin de modelar su existencia de acuerdo con ella. Cuando alguien en su papel de discípulo entusiasta se relaciona de tal modo con semejante profesor alemán, habrá realizado el más espléndido epigrama sobre él, porque nada puede beneficiar tanto al pensador especulativo como el franco y entusiasta fervor que el discípulo expresa y logra al apropiarse existencialmente de su sabiduría, ya que dicha sabiduría es algo que el mismo Herr Profesor ha imaginado y escrito libros sobre ella, pero nunca puesto en práctica. Ni siquiera se le ha ocurrido que esto debería hacerse. Como el burócrata que creyendo que su trabajo consistía solamente en escribir, escribió algo que él mismo no pudo leer, de manera parecida hay pensadores especulativos que simplemente escriben, y escriben cosas tales que, si son leídas con sirviéndose de

la acción, si se me permite ponerlo de esa manera, demuestran no ser más que sinsentidos, a menos que se encuentren dirigidas únicamente a seres fantásticos.

Cuando un espíritu existente *qua* existente se plantea la cuestión sobre la verdad, reaparece aquella reduplicación abstracta de la verdad; pero la existencia misma, la existencia misma en el que pregunta, que existe, distingue los dos momentos, y la reflexión muestra que hay dos relaciones. Para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo, en un objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo importante es sumergirse, existiendo, en la subjetividad.

VII 160

¿Pero qué sucede entonces? ¿Debemos acaso permanecer en esta disyunción? ¿O es que la mediación ofrece aquí su amable ayuda para convertir a la verdad en un sujeto-objeto? ¿Por qué no? ¿Pero en ese caso podrá la mediación auxiliar al hombre existente para que él, en tanto dure su existencia, se convierta en mediación, la cual es después de todo *sub specie aeterni*, mientras que el pobre existente únicamente existe? A decir verdad, de nada sirve engañarlo y seducirlo con el sujeto-objeto, cuando él mismo tiene vedado el paso hacia el estado en que podría relacionarse con eso, y le es imposible porque él, en virtud de su existencia, hállese en proceso de devenir. De qué sirve explicar el modo en que la verdad eterna debe ser comprendida eternamente, cuando el que recurre a dicha explicación tiene prohibido entenderla de esa manera justo porque existe, y no es más que una fantasía el que presuma ser *sub specie aeterni*; en consecuencia, de qué va a servir si la explicación de la que tiene necesidad acerca de cómo ha de ser comprendida la verdad eterna, es comprendida en la categoría del tiempo por alguien que existe temporalmente, algo que incluso el ilustre profesor admite, si no siempre, al menos sí cada tres meses cuando cobra su salario.

Con el sujeto-objeto de la mediación más bien hemos retornado a lo abstracto, en tanto que la definición de la verdad como sujeto-objeto equivale exactamente a lo mismo que: la verdad es, o, en otras palabras, la verdad es una reduplicación. Por ende, resulta que nuevamente la superior sabiduría ha sido tan despistada como para olvidar que era un espíritu existente el que preguntaba sobre la verdad. ¿O será acaso

que el espíritu existente mismo es el sujeto-objeto? En tal caso, es mi obligación preguntar: ¿dónde se encuentra semejante ser humano existente que es al mismo tiempo un sujeto-objeto? O quizá lo que deberíamos hacer aquí es nuevamente convertir primero al espíritu existente en un algo en general, y luego explicarlo todo salvo aquello que se preguntaba: ¿cómo es que el sujeto existente *in concreto* se relaciona con la verdad? O aquello que entonces deberíamos preguntar: ¿cómo es que el sujeto individual existente se relaciona con este algo que nada parece tener en común con una cometa de papel o con el terrón de azúcar que el holandés solía colgar del techo y que todo mundo lamía?

Retornemos, por consiguiente, a los dos modos de reflexión, ya que no hemos olvidado que es un espíritu existente el que pregunta, un simple ser humano individual; y tampoco podríamos olvidar que es su existencia precisamente aquello que le impedirá ir por ambos caminos a la vez, y que su inquieta pregunta no le permitirá convertirse con ligereza y fantásticamente en un sujeto-objeto. Ahora bien, ¿cuál de los dos caminos es para el espíritu existente el camino de la verdad? Únicamente el fabuloso *Yo-Yo* es capaz de llegar al mismo tiempo al final de ambos caminos, y de andar simultánea y metódicamente por ambos caminos a la vez, lo cual sería una forma tan inhumana de andar para el ser humano existente, que yo no me atrevería a recomendarla.

En vista de que el que pregunta sobre la verdad enfatiza en específico que es una persona existente, el camino a recomendar es naturalmente aquel que acentúa especialmente lo que significa existir.

El camino de la reflexión objetiva convierte al individuo subjetivo en algo accidental y, por el mismo motivo, hace de la existencia algo indiferente y efímero. El camino que lleva a la verdad objetiva nos aleja del sujeto, y en tanto que el sujeto y la subjetividad se vuelven indiferentes, la verdad se torna asimismo indiferente, y en esto radica precisamente su validez objetiva, porque el interés, al igual que la decisión, son categorías subjetivas. El camino de la reflexión objetiva nos lleva ahora hacia el pensamiento abstracto, hacia las matemáticas y las diversas clases de conocimiento histórico, y nos aleja siempre del individuo subjetivo, cuya existencia o no existencia se vuelven desde el punto de vista objetivo algo que, propiamente hablando, es infinitamente indiferente; y decimos que propiamente hablando porque,

así como lo afirma Hamlet, la existencia y la no existencia poseen sólo una relevancia subjetiva.¹⁵⁵ Como máximo, este camino nos lleva a una contradicción, y en la medida en que el sujeto no se torne completamente indiferente a sí mismo, esto será un mero signo de que su esfuerzo objetivo no ha sido lo suficientemente objetivo. Cuando mucho, este camino nos opondría la contradicción de que sólo hay objetividad, mientras que la subjetividad ha desaparecido, es decir, la subjetividad existente que ha hecho el intento de transformarse en aquello que en un sentido abstracto se conoce como subjetividad, la forma abstracta de una abstracta objetividad. Y con todo, partiendo de una consideración subjetiva, esta objetividad resultante es en su punto máximo o bien una hipótesis o bien una aproximación, ya que toda decisión eterna encuentra su fundamento específicamente en la subjetividad.

El camino objetivo, sin embargo, se considera poseedor de una seguridad de la cual carece el camino subjetivo (evidentemente, la existencia, aquello que significa existir, es incompatible con la seguridad objetiva). De este modo pretende eludir el peligro que acecha en el camino subjetivo, peligro que en su punto máximo se llama locura. En una definición puramente subjetiva de la verdad, ésta se torna al final en algo completamente indistinguible de la locura, ya que es posible que ambas tengan interioridad.* Pero uno no se vuelve loco siendo objetivo. En este punto quizá podría añadir un pequeño comentario que, en una época objetiva, no es del todo superfluo. ¿No será que la ausencia de interioridad es también locura? La verdad objetiva como tal no resuelve en lo absoluto la cuestión de si quien la afirma está cuerdo; por el contrario, puede ser que revele que este hombre es un lunático, por mucho que el contenido de lo que dice sea completamente verdadero y, sobre todo, objetivamente verdadero.

Me permitiré aquí relatar una historia que, sin que yo la haya modificado en absoluto, proviene directamente de un manicomio. Un paciente en una semejante institución tenía la intención de escapar

* E incluso esto no es verdadero, porque la locura nunca posee la interioridad de lo infinito. Su idea fija es una especie de objetividad, y la contradicción de la locura consiste justamente en querer apropiársela con pasión. Por tanto, el factor decisivo en la locura no es lo subjetivo, sino aquella pequeña finitud que se vuelve fija, algo que nunca podría ocurrir con lo infinito.

y, de hecho, llevó a cabo su plan saltando de una ventana. Ya que se encontraba en el jardín del manicomio se dispuso a comenzar su viaje de liberación. Entonces pensó (¿hará falta decir que nuestro hombre era lo suficientemente sagaz, o lo suficientemente loco, para concebir esta caprichosa idea?): “Cuando llegues a la ciudad te reconocerán, y de seguro te llevarán de vuelta inmediatamente. Lo que debes hacer, por tanto, es convencer completamente a todos, en virtud de la objetiva verdad de tus palabras, de que, en lo que se refiere a tu entendimiento, todo se halla en perfecto orden”. Y ocupado como estaba en estos pensamientos, de repente vio en el suelo una bola de bolos. Entonces la recoge y la guarda en el faldón de su levita. A cada paso la bola le rebotaba (con el debido respeto) en el trasero, y con cada golpeteo él exclamaba: “¡Bum! La tierra es redonda”. De ese modo llegó a la capital, y lo primero que allí hizo fue visitar a uno de sus amigos. Quería él convencerle de que no estaba loco y, en consecuencia, iba de arriba abajo por la habitación exclamando constantemente: “¡Bum! La tierra es redonda”. ¿Y no es la tierra redonda? ¿Es que el manicomio irá a exigir otra víctima en nombre de esta suposición, como en aquellos tiempos en que todos pensaban que la tierra era plana como un pastel? ¿O será que es un loco este hombre que cifra sus esperanzas para demostrar que no es un loco afirmando una verdad universalmente aceptada y universalmente considerada como objetiva? Y no obstante, fue precisamente por esto que el médico se convenció de que el paciente no estaba aún curado, pese a que la cura no podría consistir, evidentemente, en volverle a la creencia de que la tierra es plana. Pero no todo mundo es médico, y la exigencia de nuestro tiempo ejerce notable influencia sobre la cuestión de la locura. Ahora y entonces lo cierto es que uno estaría tentado a pensar que la época moderna, que ha modernizado al cristianismo, ha modernizado igualmente la cuestión de Pilatos,¹⁵⁶ y que la urgencia de la época por encontrar algo en lo cual pueda descansar se manifiesta en la pregunta: ¿qué es la locura? Cuando un profesor, cada vez que el faldón de la levita le recuerda que debe decir algo, afirma *de omnibus dubitandum est* [debemos dudar de todo],¹⁵⁷ y rápidamente lo anota en un sistema en el cual hay la suficiente evidencia interna, en cualquiera de sus otras afirmaciones, de que el hombre nunca ha dudado de nada –a ese profesor no se le tendrá por loco.

Don Quijote es el prototipo de la locura subjetiva en que la pasión de la interioridad se aferra a una idea fija particular y finita. Pero cuando la interioridad está ausente aparece la locura imitadora, la que resulta igualmente cómica, y respecto a la cual sería deseable que un psicólogo de esos que construyen imaginariamente, la ilustrara tomando a un montón de filósofos de este género y juntándolos a todos en un mismo sitio. Cuando la locura es un delirio de interioridad, lo trágico y lo cómico consisten en que aquello que infinitamente le interesa al desafortunado, es un detalle fijo que a nadie más le importa. Pero cuando la locura es ausencia de interioridad, la comicidad consiste en que aquello que recita el bienaventurado es la verdad, verdad que concierne a toda la raza humana pero que no tiene la menor influencia sobre el muy honorable recitante. Esta clase de interioridad es más inhumana que cualquier otra. Uno se estremece al mirar a los ojos del primer loco, pues se teme descubrir la profundidad de su frenético estado, pero yo ni siquiera me atrevería a mirar al otro, pues me daría miedo descubrir que sus ojos no eran reales, sino de vidrio, y sus cabellos hechos de paja, en suma, que no se trataba de un hombre, sino de un producto artificial. Si uno llegara a encontrarse con un perturbado mental de esta especie, cuya enfermedad consiste simplemente en que carece de alma, se le escucharía con frío horror. No se sabe si pensar que es un humano con quien se habla, o tal vez un maniquí, una invención artificial de Döbler¹⁵⁸ que esconde dentro de sí un organillo. Es posible que beber *Dus* con el verdugo¹⁵⁹ resulte en efecto desagradable para alguien que se dé a respetar, pero involucrarse en una conversación racional y especulativa con un maniquí, eso es para volverse loco.

VII 164

La reflexión subjetiva toma el camino interior hacia la subjetividad, y pretende ser en dicha interiorización la reflexión de la verdad, de suerte que, así como en el caso precedente se afirmaba la objetividad, y la subjetividad quedaba anulada, aquí la subjetividad se vuelve el factor decisivo y la objetividad desaparece. Y no olvidemos, ni aun por un solo instante, que el sujeto existe, y que existir es un devenir, y que la verdad concebida como la identidad entre pensamiento y ser no es, por tanto, sino una quimera de la abstracción y, a decir verdad, sólo un fruto del ansia de la creación¹⁶⁰ —no porque la verdad no sea una identidad, sino porque el cognoscente es un existente, y, por tal motivo, la verdad no puede ser para él una identidad en tanto sea exis-

tente. Si no nos apropiamos de este punto firmemente, entonces con el amparo del pensamiento especulativo penetraremos prontamente en el fabuloso *Yo-Yo*, el mismo del que ya ha hablado el reciente pensamiento especulativo, pero sin explicar nunca cómo es que el individuo particular se relaciona con él y, ¡oh buen Señor!, es evidente que todos los seres humanos no somos más que individuos particulares.

Si el existente pudiera realmente estar fuera de sí mismo, la verdad sería para él algo ya concluido. Pero, ¿dónde se encuentra este punto? El *Yo-Yo* es un punto matemático que no existe en absoluto; en consecuencia, cualquiera podría situarse allí sin representar un estorbo para los demás. Es sólo de forma momentánea que el individuo particular, en tanto existente, puede estar en la unidad de lo infinito y lo finito que trasciende el existir. Este momento es el instante de la pasión. El pensamiento especulativo moderno lo ha preparado todo para que el individuo se trascienda objetivamente a sí mismo, pero esto simplemente no puede hacerse. La existencia lo impide, y si los filósofos de hoy en día no se han convertido en unos chupatintas al servicio de la insignificante empresa del pensamiento fantástico, éste se percataría de que el suicidio es la única interpretación práctica de su tentativa. Sin embargo, el chupatintas pensamiento especulativo moderno poca atención pone a la pasión, siendo que, para el existente, la pasión es la existencia en su punto más elevado –y, después de todo, nosotros somos existentes. En la pasión, el existente deviene infinito en la eternidad de la imaginación y, al mismo tiempo, definitivamente sigue siendo él mismo. El fabuloso *Yo-Yo* no es la identidad de la finitud con la infinitud, puesto que ni la una ni la otra son reales; trátase aquí de una fantástica unión de nubes,¹⁶¹ de un estéril abrazo, y la relación del *Yo* individual con esta aparición etérea nunca se explica.

Todo conocimiento esencial concierne a la existencia, o en otras palabras, sólo aquellos conocimientos cuya relación con la existencia es esencial son conocimientos esenciales. El conocimiento que no concierne interiormente en la reflexión de la interioridad a la existencia, no es esencialmente más que un conocimiento accidental, y su nivel y alcance son esencialmente indiferentes. Aquel conocimiento esencial que esencialmente se relaciona con la existencia, no hace referencia, sin embargo, a la antedicha identidad abstracta entre pensamiento y ser, ni significa tampoco que el conocimiento se relacione objetivamente

con algo existente considerándolo como su objeto, sino que más bien significa que el conocimiento se relaciona con el cognoscente, que es esencialmente un existente, y que todo conocimiento esencial se relaciona, por consiguiente, con la existencia y con el existir. Por ende, solamente el conocimiento ético y el ético-religioso son conocimientos esenciales. Pero todo conocimiento ético y ético-religioso se relaciona esencialmente con el existir del cognoscente.

La mediación es un espejismo, lo mismo que el *Yo-Yo*. Desde un punto de vista abstracto, todo *es* y nada deviene. La mediación no podría de ninguna manera encontrar su sitio en la abstracción, ya que parte del supuesto del *movimiento*. El conocimiento objetivo ciertamente puede adoptar al existente como objeto, aunque debido a que el sujeto cognoscente existe y hállase en proceso de devenir, el pensamiento especulativo debe explicar primero cómo es que un sujeto particular existente se relaciona con el conocimiento de la mediación, luego lo que él es en ese instante, si, por ejemplo, en ese mismo instante no se halla en un estado de suma distracción y, por último, dónde se encuentra, si es que no está en la luna. Háblase constantemente una y otra vez sobre la mediación. ¿Será entonces que la mediación es un ser humano, justo como Per Degn pensaba que *Imprimatur* era una persona?¹⁶² ¿Qué debe hacer un ser humano para volverse tal cosa? ¿Se obtendrá acaso semejante dignidad, este gran *philosophicum*,¹⁶³ a través del estudio? ¿O es que el magistrado lo concede de igual forma en que concede los puestos de sacristán o sepulturero? Tan sólo inténtese lidiar con estas simples preguntas y otras similares formuladas por un simple ser humano, al cual sin duda le agradaría mucho convertirse en mediación, si sólo pudiera hacerlo de un modo legítimo y honesto, y no en virtud de las palabras mágicas, *eins, zwei, drei, kokolorum*, u olvidando que él mismo es un ser humano existente, para el que, en consecuencia, su existir es algo esencial, y para el que su existir ético-religioso es un adecuado *quantum satis* [cantidad suficiente]. Para un pensador especulativo podría parecer *abgeschmackt* [de mal gusto] hacer preguntas de esta manera, pero resulta especialmente importante no polemizar en el sitio incorrecto y, por tanto, no comenzar con un fantástico-objetivo *pro* y *contra* para averiguar si es que hay o no mediación; por el contrario, lo importante es conservar firmemente lo que significa ser humano.

A fin de aclarar la divergencia entre la reflexión objetiva y la reflexión subjetiva, describiré ahora a la reflexión subjetiva en su interior búsqueda por la interioridad. En su punto más elevado, la interioridad en un hombre existente es la pasión; la verdad como paradoja corresponde a la pasión, y el hecho de que la verdad se convierte en paradoja está fundado justamente en su relación con un sujeto existente. De este modo, lo uno corresponde a lo otro. Cuando se olvida que uno es un existente, se pierde la pasión, y en oposición, la verdad no se convierte en paradoja; sin embargo, el sujeto cognoscente pasa de ser hombre a ser un algo fantástico, y la verdad se convierte en un objeto fantástico para su conocimiento.

*Cuando la cuestión sobre la verdad se plantea objetivamente, se reflexiona objetivamente sobre la verdad como si fuera un objeto con el cual se relaciona el cognoscente. Aquello sobre lo que se reflexiona no es la relación, sino el hecho de que aquello con lo que se relaciona es la verdad, lo verdadero. Si aquello con lo que se relaciona es la verdad, lo verdadero, entonces el sujeto está en la verdad. Cuando la cuestión sobre la verdad se plantea subjetivamente, la relación del individuo es reflexionada subjetivamente. Si tan sólo el cómo de esta relación está en la verdad, el individuo está en la verdad, incluso si de esta manera tuviera que relacionarse con la falsedad.**

Tomemos por ejemplo el conocimiento de Dios. Desde un punto de vista objetivo, aquello sobre lo que se reflexiona es que éste es el verdadero Dios; desde un punto de vista subjetivo, se reflexiona sobre el relacionarse del individuo con un algo *de tal manera* que su relación en verdad es una relación con Dios. Ahora bien, ¿de qué lado se encuentra la verdad? ¡Ay! pero, ¿no deberíamos en este punto recurrir a la mediación y decir: no se encuentra en ningún lado, se encuentra en la mediación? Excelentemente dicho; si tan sólo alguien pudiera decirme cómo es que un hombre existente se las arregla para estar en la mediación, porque estar en la mediación es estar concluido, y existir es devenir. Un hombre existente no puede estar en dos sitios a la vez, no puede ser un sujeto-objeto. Cuanto más cercano se encuentra

VII 167

* El lector advertirá que lo que se discute aquí es la verdad esencial, o la verdad que se relaciona esencialmente con la existencia, y que se pone énfasis en el punto contrario con el único propósito de dejar en claro que la verdad es interioridad o subjetividad.

de estar en dos sitios a la vez, decimos que está apasionado; mas la pasión es sólo momentánea, y la pasión es justamente la cúspide de la subjetividad.

El existente que elige el camino objetivo se sumerge ahora en una deliberación aproximativa cuyo único propósito es llegar a Dios objetivamente, lo cual no podrá nunca lograrse en toda la eternidad, porque Dios es un sujeto que, en cuanto tal, solamente existe interiormente para la subjetividad. El existente que elige el camino subjetivo comprende instantáneamente toda la dificultad dialéctica: que le tomará tiempo, tal vez un largo tiempo, el encontrar a Dios objetivamente. Él comprende esta dificultad dialéctica en todo su rigor, porque en ese mismo instante debe recurrir a Dios, porque cada instante en que no tiene a Dios es un instante perdido.* En ese mismo instante él tiene a Dios, no en virtud de ninguna deliberación objetiva, sino en virtud de la infinita pasión de la interioridad. El pensador objetivo no se molesta con dificultades dialécticas como la siguiente: ¿qué representa dedicar un largo periodo de tiempo a la investigación que pretende encontrar a Dios? Pues ciertamente existe la posibilidad de que el investigador muera al día siguiente, e incluso si sigue con vida, no podrá considerar a Dios como una cosa cualquiera que se consigue según su conveniencia, puesto que Dios es justamente algo que se busca conseguir *à tout prix* [a cualquier precio], lo cual, desde el punto de vista de la pasión, es la genuina relación de interioridad con Dios.

Es en este punto que resulta dialécticamente tan complicado, que el camino se bifurca para aquel que sabe lo que significa pensar dialécticamente y aquello que significa pensar dialécticamente dentro de la existencia, lo cual es realmente muy distinto a plantarse en cuanto criatura fantástica en un escritorio, y escribir sobre algo que uno mismo jamás ha realizado, es algo muy distinto a escribir *de omnibus*

* Según este enfoque, Dios es ciertamente un postulado, pero no en el sentido laxo en el que normalmente se toma. Por el contrario, se torna más claro que ésta es la única manera en que un existente puede entablar una relación con Dios: cuando la contradicción dialéctica lleva a la pasión a desesperar, y en virtud de la "categoría de la desesperación" (la fe) la ayuda a alcanzar a Dios, de suerte que el postulado, lejos de ser una arbitrariedad, es de hecho una defensa necesaria, una auto-defensa; de esta forma, Dios no es un postulado, sino que el hecho de que el sujeto existente postule a Dios es una necesidad.

dubitandum est, y después de eso, en cuanto existente, ser tan crédulo como cualquier hombre de sentido común. Es aquí el punto en que el camino se bifurca, y la distinción es la siguiente: mientras que el conocimiento objetivo sin el estímulo de la pasión recorre sin preocupaciones el largo camino de la aproximación, para el conocimiento subjetivo cada retraso representa un peligro mortal, y la decisión vuélvese de tan infinita importancia y a tal grado apremiante, que parece como si la oportunidad hubiese pasado de largo sin haberse aprovechado.

Ahora bien, si el problema consiste en saber de qué lado se encuentra la verdad (y, como anteriormente se ha dicho, para un hombre existente no es posible estar simultáneamente en ambos lados, lo cual es sólo una beatífica quimera para un quimérico *Yo-Yo*), si es que se halla en el lado del sujeto que de forma meramente objetiva busca al Dios verdadero y la aproximativa verdad de la idea del Dios verdadero, o bien encuéntrase del lado del sujeto que se halla en estado de infinita preocupación por saber si es que en verdad se relaciona con Dios con la infinita pasión de la necesidad, entonces no cabe duda acerca de cuál será la respuesta para cualquiera que no se halle del todo embotado por la erudición y la ciencia. Si uno que vive en tierra de Dios y se halla investido con el conocimiento de la verdadera idea de Dios, entra en la casa de Dios, del Dios verdadero, y se pone a rezar, pero lo hace deshonestamente, y si otro que vive en tierra idólatra se pone igualmente a rezar, pero lo hace con toda la pasión de lo infinito, pese a que sus ojos reposan sobre la imagen de un ídolo, ¿dónde, pues, habrá mayor verdad? Éste le reza en verdad a Dios, aunque de hecho se encuentre adorando a un ídolo; el otro le reza falsamente al Dios verdadero, y por tanto lo que en verdad hace es adorar a un ídolo.

Si alguien objetivamente se cuestiona sobre la inmortalidad, y alguien más apuesta la pasión de lo infinito sobre la incertidumbre: ¿dónde habrá entonces mayor verdad y cuál de los dos tendrá la mayor certeza? El primero ha penetrado de una vez por todas en la interminable aproximación, debido esto a que la certeza de la inmortalidad radica en la subjetividad; el segundo es inmortal y, por tanto, se esfuerza luchando con la incertidumbre.

Pensemos en Sócrates. Hoy en día todo mundo habla sobre las pruebas y las demostraciones; unos tienen muchas, otros poseen pocas. ¡Pero Sócrates! Él planteó de manera objetiva y problemática

la cuestión de si hay una inmortalidad.¹⁶⁴ Así pues, comparado con cualquiera de los modernos pensadores con sus tres demostraciones, ¿tratábase Sócrates de un escéptico? En lo absoluto. Él arriesgó su vida entera con base en este “si”; se atrevió a morir, y revestido con la pasión de lo infinito dispuso toda su vida de manera que semejante acción fuera aceptable –*si* había una inmortalidad. ¿Existe acaso una mejor demostración de la inmortalidad del alma? Pero aquellos que poseen sus tres demostraciones no disponen su vida con arreglo a esto. Si hay una inmortalidad seguramente estará asqueada por su modo de vida –¿existe acaso una mejor contra-demostración a las tres demostraciones? La “migaja” de la incertidumbre sirvió a Sócrates porque él mismo se ayudó con la pasión de lo infinito. Por el contrario, las tres demostraciones resultaron ser del todo inútiles para aquellos otros, porque éstos son y seguirán siendo unos oportunistas que no pudiendo demostrar nada más, han demostrado esto a través de sus tres demostraciones.

De igual manera, es posible que una muchacha se haya apropiado de toda la dulzura del enamoramiento en virtud de la frágil esperanza de ser a su vez amada por aquel que ella ama, y, si consiguió hacerlo, es porque ella misma lo cifró todo en esa frágil esperanza; por el otro lado, muchas comadres que en más de una ocasión se han sometido a la más fuerte expresión del amor, ciertamente han tenido a la mano demostraciones y, sin embargo, extrañamente nunca han poseído *quod erat demonstrandum* [aquello que debía ser demostrado]. La socrática ignorancia fue así la expresión firmemente sostenida con toda la pasión de la interioridad, de la relación del existente con la verdad eterna y, por consiguiente, debe permanecer como una paradoja mientras él exista. Con todo, es probable que en la ignorancia socrática de Sócrates haya más verdad que en la verdad objetiva de todo un sistema que flirtea con las demandas de nuestro tiempo, y que se adapta a sí mismo según el profesor asistente.

Objetivamente se pone el énfasis en lo que se dice; subjetivamente se pone el énfasis en cómo se dice. Esta distinción vale incluso para lo estético, lo cual notamos específicamente cuando alguien dice que en boca de tal o cual persona algo que es verdadero se hace falso. Debemos prestar especial atención en nuestros días a la antedicha distinción, pues si uno tuviera que expresar en una sola frase la diferencia entre

la antigüedad y nuestro tiempo, sin duda alguna tendría que decir: "En la antigüedad había tan sólo unos pocos individuos que conocían la verdad; ahora, en cambio, todo mundo la conoce, pero la interioridad guarda una relación inversa con ella."* Desde un punto de vista estético, se comprende mejor la contradicción que surge cuando la verdad se hace falsa en la boca de tal o cual persona, cuando se la interpreta al modo cómico. Desde la perspectiva ético-religiosa, nuevamente, el énfasis se coloca en el *cómo*. Mas no debemos entender esto como un estilo, o una cierta modulación de voz, o un modo de elocución, etc. Por el contrario, debemos entenderlo como la relación del existente, en su existir, con aquello que dice. Objetivamente, la cuestión trata únicamente acerca de las categorías del pensamiento; subjetivamente, trata acerca de la interioridad. En su punto máximo, este "cómo" es la pasión de lo infinito, y la pasión de lo infinito es la verdad misma. Empero, la pasión de lo infinito es precisamente subjetividad, de suerte que la verdad es subjetividad. Desde el punto de vista objetivo, no hay una decisión infinita, y, en consecuencia, es objetivamente correcto decir que se anula la distinción entre el bien y el mal, lo mismo que el principio de no contradicción, y, por ende, también la infinita distinción entre verdad y falsedad. Es sólo en la subjetividad que hay decisión, en tanto que la pretensión de devenir objetivo es falsedad. La pasión de lo infinito, no su contenido, es el factor decisivo, ya que su contenido es precisamente ella misma. De este modo, el "cómo" subjetivo y la subjetividad son la verdad.

Pero justamente porque el sujeto existe, el "cómo" enfatizado subjetivamente es también de carácter dialéctico respecto al tiempo. En el instante de la decisión de la pasión, donde el camino se separa del conocimiento objetivo, parecería como si la decisión infinita estuviera por ello concluida. Sin embargo, justo en el mismo instante, el existente se halla en la temporalidad, y el "cómo" subjetivo se transforma en un esfuerzo que es motivado y constantemente reforzado por la decisiva pasión de lo infinito, de manera que, a pesar de todo, continúa siendo un esfuerzo.

Cuando la subjetividad es verdad, la definición de la verdad debe también contener en sí una expresión de la antítesis de la objetivi-

* Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, p. 366 [SV VI 438].

dad, un recuerdo de aquella bifurcación en el camino, y esta expresión indicará al mismo tiempo la tensión de la interioridad. He aquí tal definición de la verdad: *Una incertidumbre objetiva, apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad*, la más alta verdad que hay para un sujeto *existente*. En el punto en que se bifurca el camino (y dónde se encuentra tal punto es algo que no puede decirse objetivamente, pues justamente es algo subjetivo), se suspende el conocimiento objetivo. Objetivamente se tiene sólo incertidumbre, pero es precisamente esto lo que tensa a la infinita pasión de la interioridad, y la verdad consiste precisamente en la arriesgada aventura de elegir con la pasión de lo infinito la incertidumbre objetiva. Observo la naturaleza a fin de encontrar a Dios, y ciertamente descubro ahí omnipotencia y sabiduría, pero también descubro cosas angustiantes y perturbadoras. La *summa summarum* [suma total] de esto es una incertidumbre objetiva, pero la interioridad es tan grandiosa justamente porque se adueña de esta objetiva incertidumbre con toda la pasión de lo infinito. En una proposición matemática, por ejemplo, la objetividad es algo dado, aunque la consecuencia de esto es que su verdad termina por ser también una verdad indiferente.

Pese a ello, la definición de la verdad anteriormente establecida es una paráfrasis de la fe. Sin riesgo, no hay fe. La fe es la contradicción entre la infinita pasión de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Si tengo el poder de aprehender objetivamente a Dios, quiere decir esto que no tengo fe; sin embargo, ya que me resulta imposible realizar tal cosa, es preciso que tenga fe. Si quiero permanecer en la fe debo constantemente asegurarme de que me afianzo firmemente a la objetiva incertidumbre, no debo dejar de recordarme que me hallo “por encima de una profundidad de 70000 brazas de agua” y que, por tanto, aún conservo la fe.

La afirmación de que la subjetividad o interioridad es la verdad, contiene en sí la socrática sabiduría cuyo inmortal mérito consiste en prestar atención al significado esencial del existir y al hecho de que el cognoscente es un sujeto existente. Esa es la razón por la que Sócrates, en su ignorancia, se hallaba en la verdad en su más alto sentido dentro del paganismo. Comprender que el infortunio del pensamiento especulativo consiste sencillamente en que olvida una y otra vez que el cognoscente es un sujeto existente, es algo que puede causar no pocas

dificultades a nuestra época objetiva. “Pero ir más allá de Sócrates cuando todavía no se comprende lo socrático, eso no tiene nada de socrático.” Véase “La moraleja” en *Migajas*.¹⁶⁵

Intentemos ahora –como lo hice en *Migajas*– experimentar con una categoría del pensamiento que realmente va más allá. Si es que ésta viene a ser verdadera o falsa, es algo que me deja indiferente, pues mi ejercicio es una construcción imaginaria; con todo, debemos dejar en claro que aquí se presupone lo socrático, esto a fin de que al menos no me quede nuevamente a la zaga de Sócrates.

Cuando la subjetividad, o interioridad, es la verdad, entonces la verdad, según su definición objetiva, es una paradoja; y el hecho de que la verdad sea objetivamente una paradoja muestra precisamente que la subjetividad es la verdad, pues ciertamente la objetividad se escandaliza, y la repulsión de la objetividad, o la expresión de la repulsión de la objetividad, es la tensión y el dinamómetro de la interioridad. La paradoja es la incertidumbre objetiva que da expresión a la pasión de interioridad que es la verdad. He aquí lo socrático. Lo eterno, la verdad esencial, es decir, la verdad que se relaciona esencialmente con el sujeto existente en cuanto le concierne esencialmente a aquello que significa existir (desde un punto de vista socrático, cualquier otro conocimiento es accidental, y su nivel y alcance algo indiferente), es una paradoja. Empero, la verdad eterna y esencial no es en sí una paradoja, sino que se convierte en paradoja al relacionarse con el sujeto existente. La ignorancia socrática es una expresión de la incertidumbre objetiva; la interioridad del sujeto existente es la verdad. Como anticipación a lo que será posteriormente discutido, hago el siguiente comentario: la ignorancia socrática es análoga a la categoría del absurdo, con la salvedad de que hay menos certeza objetiva en el escándalo de lo absurdo, porque la única certeza presente es la certeza del absurdo, y es por tal motivo que en la interioridad se da un escándalo infinitamente mayor. La interioridad socrática en la existencia es análoga a la fe, excepto que la interioridad de la fe, que corresponde no al escándalo de la ignorancia, sino al escándalo del absurdo, es infinitamente más profunda.

Desde un punto de vista socrático, la verdad eterna y esencial no es para nada paradójica en sí misma, sino que se hace así al relacionarse con el sujeto existente. Lo anterior se expresa en otra afirmación

socrática: que todo conocer es recordar. Dicha afirmación es un signo del comienzo del pensamiento especulativo, sólo que por esa misma razón Sócrates no siguió por ese camino; esencialmente se volvió una afirmación platónica. Aquí es donde los caminos se bifurcan, y Sócrates subrayó esencialmente la existencia, mientras que Platón, olvidándose de esto, se extravió en el pensamiento especulativo. El mérito infinito de Sócrates consiste precisamente en haber sido un pensador *existente*, y no un pensador especulativo que se olvida de lo que significa existir. Para Sócrates, por tanto, la afirmación de que todo conocer es recordar, en el instante de la muerte y como una posibilidad especulativa constantemente anulada, posee un doble significado: (1) que el *cognoscente es esencialmente íntegro*, y que, en relación con el conocimiento de la verdad eterna, no hay para él otra preocupación sino la de su existencia, preocupación tan esencial y decisiva para él, que significa que el existir, la interiorización en y a través del existir, es la verdad; (2) que la existencia en la temporalidad carece de importancia decisiva, ya que siempre subsiste la posibilidad de volverse a la eternidad por medio del recuerdo, incluso a pesar de que esta posibilidad se anula constantemente debido a que la interiorización del existir ocupa todo el tiempo.*

* Quizá este sea el lugar apropiado para aclarar una dificultad concerniente al diseño de *Migajas*, dificultad que se debe al hecho de no haber estado yo dispuesto inmediatamente a volver la cuestión tan dialécticamente complicada como realmente es, porque en nuestra época las terminologías y sus semejantes son tan embrollosas que se vuelve una tarea casi imposible salvaguardarse en contra de la confusión. De ser posible, y con el propósito de aclarar adecuadamente la diferencia entre lo socrático (lo cual se supone que es la posición filosófica pagana) y la categoría del pensamiento imaginariamente construido, mismo que de hecho va más allá de lo socrático, me he remontado a la afirmación de que todo conocer es recordar. Por lo regular se adjudica esta afirmación a Sócrates, y únicamente para aquel que revestido de un muy especial interés se consagra a lo socrático, retornando siempre a las fuentes, sólo para alguien así será importante distinguir sobre este punto la diferencia entre Sócrates y Platón. La afirmación efectivamente pertenece a ambos, con la diferencia de que Sócrates se aparta continuamente de ella porque tiene el deseo de existir. Cuando se liga a Sócrates con la afirmación de que todo conocer es recordar, se le convierte en un filósofo especulativo en lugar de lo que realmente era, un pensador existente que entendía la existencia como algo esencial. La afirmación de que todo conocer es recordar pertenece al pensamiento especulativo, y el recordar es immanencia, y desde el punto de vista de la especulación y lo eterno, no hay paradoja. La dificultad, sin embargo, radica en que ningún ser humano es especulación, pero en cambio el sujeto especulativo es

El gran mérito de Sócrates fue precisamente el enfatizar que el cognoscente es un sujeto existente y que la existencia es esencial. Ir más allá de Sócrates sin haber entendido esto no es más que un mérito mediocre. Debemos tener esto *in mente*, y luego ver si es posible modificar la fórmula de modo que realmente se vaya más allá de lo socrático.

Resulta entonces que la subjetividad, la interioridad, es la verdad. ¿Acaso existe una expresión *más interior* para esto? Claro, si la discusión sobre “la subjetividad, la interioridad, es la verdad” comenzara de la siguiente manera: “la subjetividad es falsedad”. Pero no nos apresuremos. El pensamiento especulativo afirma también que la subjetividad es lo falso, aunque lo dice con su formulación opuesta, a saber, afirmando que la objetividad es la verdad. La subjetividad es descrita negativamente por el pensamiento especulativo para favorecer a la objetividad. La otra definición, por el contrario, se obstaculiza a sí misma en el justo instante en que pretende comenzar, con lo cual hace de la interioridad algo mucho más interior. Según una consideración

un ser humano existente sujeto a las demandas de la existencia. Olvidar esto carece de mérito, pero afianzarse a ello es ciertamente meritorio, y eso es precisamente lo que Sócrates hizo. Lo socrático es poner el énfasis en la existencia que contiene en sí la cualidad de la interioridad, mientras que lo platónico consiste en perseguir el recuerdo y la inmanencia. Básicamente Sócrates se encuentra más allá de toda especulación, debido esto a que él carece de un comienzo fantástico donde el sujeto especulativo se cambia de vestimenta y luego prosigue en su especular, olvidando lo más importante, la existencia. Pero justamente porque Sócrates se encuentra de esta manera más allá del pensamiento especulativo, le es posible adquirir, hablando correctamente, un cierto parecido con lo que la construcción imaginaria establece como aquello que verdaderamente va más allá de lo socrático: la verdad como paradoja es análoga a la paradoja *sensu eminentiori* [en su sentido más eminente]; la pasión de la interioridad en la existencia es entonces análoga a la fe *sensu eminentiori*. Que la diferencia es de todas formas infinita, y que las definiciones expuestas en *Migajas* acerca de aquello que verdaderamente va más allá de lo socrático permanecen sin cambio, es algo que puedo fácilmente demostrar. Pero temía confundirlo todo al emplear puntualmente las aparentemente iguales definiciones, al menos iguales en cuanto a las palabras, a propósito de cosas distintas, cuando era la construcción imaginaria la que debía mostrar la diferencia. Ahora pienso que nadie podría objetar el que se hable de la paradoja con relación a Sócrates y la fe, ya que es bastante correcto hacerlo, supuesto que se haya entendido adecuadamente. Además, los griegos antiguos también utilizaban la palabra πῖσις [fe], aunque de ningún modo en el sentido de la construcción imaginaria, y recurrían a ella para hacer posibles unas muy iluminadoras observaciones sobre la diferencia entre la πῖσις y la fe, sobre todo en una de las obras de Aristóteles en que se emplea el término.

socrática, la subjetividad será falsa si se niega a comprender que la subjetividad es la verdad, y en cambio desea, por ejemplo, volverse objetiva. En este punto, al guardar la pretensión de volverse verdad en virtud del devenir subjetivo, la subjetividad hállase en el predicamento de ser falsedad. Por consiguiente el trabajo retrocede, es decir, retrocede hacia la interioridad. Tan lejos se encuentra el camino de conducir a lo objetivo, que la única consecuencia es que el comienzo echa raíces aun más profundas en la subjetividad.

Sin embargo, el sujeto no puede ser eternamente falsedad, ni tampoco puede suponerse que siempre haya sido falsedad; en todo caso, debió haber llegado a serlo en algún momento, o llegará a serlo en algún momento.¹⁶⁶ La paradoja socrática reside en que la verdad eterna se relaciona con un sujeto existente. Ahora, no obstante, la existencia ha enfatizado al sujeto existente por segunda ocasión; se ha dado en él un cambio tan esencial, que de ninguna forma podría reintegrarse con la eternidad a través del recordar socrático. Hacerlo sería especulación; tener la capacidad de hacerlo, pero en cambio anular la posibilidad de hacerlo en virtud de la interiorización de la existencia, eso es lo socrático. Pero *ahora* la dificultad radica en que aquello que en Sócrates era una posibilidad anulada, se ha convertido en una imposibilidad. Si cuando hablábamos de lo socrático, la especulación era en sí misma un mérito dudoso, ahora no pasa de ser una mera confusión.

La paradoja surge cuando juntamos a la verdad eterna y a la existencia en el mismo sitio; sin embargo, cada vez que ponemos énfasis en la existencia, la paradoja tórnase cada vez más clara. Desde la perspectiva socrática, el cognoscente era un sujeto existente; en cambio ahora, el sujeto existente es enfatizado de tal manera que la existencia se convierte en una transformación esencial para él.

Refirámonos ahora a la falsedad del individuo como *pecado*. Desde el punto de vista eterno, él no puede haberse encontrado eternamente en el pecado. Resulta, por consiguiente, que al devenir existente (pues la subjetividad comienza por ser falsedad), se vuelve pecador. No ha nacido pecador como si antes de su nacimiento fuera ya un pecador, sino que nace en pecado y como pecador. Ciertamente, esto es lo que conocemos como *pecado hereditario*.¹⁶⁷ Ahora bien, si la existencia ha tomado el poder sobre él de este modo, entonces le es imposible

reintegrarse a la eternidad a través del recuerdo. Si es en sí mismo paradójico que la verdad eterna se relacione con un sujeto existente, ahora es absolutamente paradójico que se relacione con un sujeto existente como ése. Pero mientras más difícil le sea recordar y abstraerse de su existir, mucho mayor será su interioridad en la existencia; y cuando se le hace del todo imposible, ya que se encuentra sumido en la existencia, de suerte que la puerta trasera del recuerdo se cierra para siempre, la interioridad entonces alcanza su grado más profundo. Pero no olvidemos que el mérito socrático fue precisamente el de haber enfatizado que el cognoscente existe, ya que mientras más complicado se vuelva el problema, mayor será la tentación de escapar por el camino fácil del pensamiento especulativo, alejándose de los terrores y las decisiones, y yendo hacia la fama, el honor, la vida desahogada, etc. Si aun Sócrates entendió el riesgo de abstraerse especulativamente de uno mismo para volverse a la eternidad, en un momento en que la única preocupación del sujeto existente era el hecho de su existir mismo y, por supuesto, de que la existencia era lo esencial, ahora es del todo imposible. Debe irse más allá; retroceder es imposible.

La subjetividad es la verdad. La paradoja llega a la existencia a través del relacionarse de la verdad esencial y eterna con el sujeto existente. Vayamos más lejos; supongamos que la verdad esencial y eterna es ella misma la paradoja. ¿Cómo es que surge la paradoja? Al reunir la verdad esencial y eterna con la existencia. En consecuencia, si lo juntamos todo en la verdad misma, ésta se convierte en una paradoja. La verdad eterna deviene existente en la temporalidad. Ésa es la paradoja. Si debido al pecado le es imposible al referido sujeto reintegrarse a la eternidad, ya no tiene por qué preocuparse de eso, porque ahora la verdad esencial y eterna no se encuentra detrás suyo sino que, en virtud de su existencia misma o de su haber existido, se ha colocado frente a él, de modo que si el individuo no se hace poseedor de la verdad en la existencia, nunca podrá poseerla.

La existencia jamás ha sido tan enfatizada como en este punto. La fraudulenta pretensión del pensamiento especulativo de recordarse fuera de la existencia, se ha vuelto imposible. Esto es lo único que aquí debemos entender, y toda especulación que insista en ser especulación, estará mostrando *eo ipso* [por ello mismo] que no ha llegado a entenderlo. El individuo podrá rechazar todo esto y recurrir

a la especulación, pero el hecho de aceptarlo en primer término para luego anularlo a través de la especulación, es algo imposible, ya que está diseñado específicamente para impedir la especulación.

Cuando la verdad eterna se relaciona con el sujeto existente, se convierte en paradoja. A través de la ignorancia e incertidumbre objetivas, la paradoja impacta con la interioridad del sujeto existente. Sin embargo, puesto que la paradoja no es en sí misma la paradoja, no impacta con la suficiente fuerza, pues sin riesgo no hay fe; a mayor riesgo, mayor será la fe; mientras mayor sea la seguridad objetiva, menor será la interioridad (porque la interioridad es subjetividad); mientras menor sea la seguridad objetiva, más profunda será la posible interioridad. Cuando la paradoja misma es la paradoja, impacta en virtud del absurdo, y la pasión correspondiente es la interioridad de la fe.

Pero la subjetividad, la interioridad, es la verdad; de no ser así, habremos olvidado el mérito socrático. Con todo, cuando el escape de la existencia hacia la eternidad por medio del recuerdo se ha vuelto imposible, entonces, encarando a la verdad como paradoja, con los dolores y angustias del pecado y con el riesgo terrible de la objetividad, no habrá expresión más poderosa de la interioridad que el tener fe. Pero sin riesgo, no hay fe, ni siquiera la fe socrática, menos aun la fe de la especie que aquí discutimos.

Cuando Sócrates creía que había un dios, se afianzaba firmemente a la incertidumbre objetiva con toda la pasión de la interioridad, y la fe residía justamente en esta contradicción, en este riesgo. Ahora sucede lo opuesto. En lugar de la incertidumbre objetiva, tenemos la certeza de que esto, visto objetivamente, es lo absurdo, y esto absurdo, cuando se le apropia firmemente con la pasión de la interioridad, es la fe. Comparada con la seriedad de lo absurdo, la ignorancia socrática es como una ingeniosa broma, y equiparada con la intensidad de la fe, la interioridad existencial socrática aseméjase a la ataraxia griega.

Pero entonces, ¿qué es el absurdo? Lo absurdo es que la verdad eterna se manifieste temporalmente, que Dios se haya vuelto existente, que haya nacido, crecido, etc., que se haya vuelto existente del mismo modo que un ser humano individual, indistinguible de cualquier otro ser humano, y es que si pudiera ser reconocido de manera inmediata eso sería paganismo presocrático y, desde la perspectiva judía, sería

idolatría. Toda cualidad que realmente vaya más allá de lo socrático, debe portar esencialmente la marca de su relación con el hecho de que el dios haya devenido existente, porque la fe, *sensu strictissimo* [en su más estricto sentido], como se ha mostrado en *Migajas*,¹⁶⁸ se refiere a este hecho. Cuando Sócrates creía que había un Dios, sin duda notaba que allí donde se bifurcaba el camino, uno de los caminos conducía a la aproximación objetiva, por ejemplo, a la observación de la naturaleza, la historia universal, etc. Su mérito fue precisamente el de haber evitado este camino, donde la cuantificadora sirena embruja y engaña al sujeto existente. Con relación al absurdo, la aproximación objetiva se parece a la comedia *Misforstaaelse paa Misforstaaelse* [Malentendido sobre malentendido],¹⁶⁹ donde comúnmente participan profesores y pensadores especulativos.

Es por medio del escándalo objetivo que el absurdo se convierte en el dinamómetro de la fe en la interioridad. Así que, entonces, hay un hombre que quiere tener fe; pues bien, que comience la comedia. Él quiere tener fe, pero también quiere asegurarse con las garantías de la deliberación y la aproximación objetivas. ¿Qué ocurre ahora? Con la ayuda de la aproximación, el absurdo se convierte en otra cosa; se vuelve probable, se vuelve cada vez más probable, puede incluso llegar a convertirse en algo altamente probable. Ahora está listo para creer en eso, y osa decir de sí mismo que su fe no es la misma que la de los zapateros, los sastres o la gente sencilla, pero si lo hace es tan sólo después de una larga deliberación. Ahora está listo para creer en eso, pero, ¡contemplad y admiraos!, ahora es ciertamente imposible creer en eso. Lo casi probable, lo probable, lo altamente probable –eso es algo que puede conocer, y puede incluso *conocerlo* muy bien pero *creerlo*, eso es algo que no puede hacer, porque el objeto de la fe es precisamente el absurdo, y sólo en eso es posible creer.

O imaginemos a un hombre que afirma tener fe, pero que ahora quiere entender su fe; desea comprenderse a sí mismo en su fe. Ahora la comedia comienza de nuevo. El objeto de su fe se vuelve algo casi probable, se vuelve algo aceptablemente probable, se vuelve algo altamente probable. Termina y se atreve a decir de sí mismo que su fe no es la misma que la de los zapateros, los sastres o la gente sencilla, ya que él además se ha comprendido a sí mismo en su fe. ¡Qué maravillosa comprensión! Por el contrario, ha aprendido a conocer algo sobre la

fe distinto a lo que anteriormente creía, ha aprendido a conocer que ya no tiene fe, puesto que su conocimiento es ya casi completo.

VII 178

Ya que el absurdo contiene el elemento del devenir existente, el camino de la aproximación será por su parte el que confunde el hecho absurdo del devenir existente, que es el objeto de la fe, con un mero hecho histórico, y luego busca una certeza histórica para aquello que es absurdo precisamente porque contiene la contradicción de que algo que sólo puede volverse histórico en contradicción con todo entendimiento humano, de hecho se ha vuelto histórico. Esta contradicción es el absurdo, lo cual solamente puede ser creído. Si se consigue una certeza histórica, sencillamente se consigue la certeza de que aquello cierto en definitiva no es el punto de la cuestión. Un testigo puede atestiguar que ha creído y puede atestiguar también que, lejos de ser esto una certeza histórica, se trata más bien de algo contrario a su entendimiento; con todo, un testigo semejante será objeto de escándalo en el mismo sentido que el absurdo es objeto de escándalo, y un testigo que no escandalice de esa manera, será *eo ipso* un embustero, o alguien que se refiere a algo totalmente distinto. Y ese testigo no puedes servir de ayuda para obtener la certeza de algo diferente. Un millón de testigos individuales que, en virtud de la singular naturaleza de sus testimonios (que han creído en el absurdo), siguen siendo testigos individuales, no por ello se convierten *en masse* en alguna otra cosa, de suerte que lo absurdo se vuelva menos absurdo. ¿Por qué? ¿Será quizá porque un millón de personas han creído individualmente que era algo absurdo? Todo lo contrario; este millón de testigos provoca el mismo escándalo que el absurdo.

Pero no hace falta que profundice más en esto. En *Migajas* (particularmente allí donde se anula la distinción entre el discípulo de primera mano y el discípulo de segunda mano¹⁷⁰) y en la primera parte del presente libro, he mostrado minuciosamente cómo es que toda aproximación es inútil, ya que el punto consiste más bien en librarse de las observaciones introductorias, de las garantías, de las pruebas de resultados, y de la entera muchedumbre de usureros y aseguradores –a fin de tener bien presente lo absurdo– y esto para que uno pueda tener fe si así lo desea. Lo único que advierto es que para esto se requiere de extrema dedicación.

Si el pensamiento especulativo pretende involucrarse con esto y, como le es costumbre, afirma: desde el punto de vista de lo eterno, no

hay paradoja en lo divino y teocéntrico, no me será posible sentenciar si es que el pensador especulativo está en lo correcto, pues nada soy yo más que un pobre ser humano existente que carece del potencial eterno, divino o teocéntrico para observar la eternidad, y en cambio debe conformarse con existir. Con todo, al menos de esto estoy seguro: que con el pensamiento especulativo todo retrocede más allá de lo socrático, el que al menos comprendía que a un sujeto existente le es esencial existir; sobra decir que poco o ningún tiempo se ha tomado el pensamiento especulativo en comprender lo que significa estar *situado* en la existencia al modo en que lo está el sujeto existente en la construcción imaginaria.

La diferencia entre la perspectiva socrática y la perspectiva que va más allá de lo socrático, resulta lo suficientemente clara y es esencialmente la misma que en *Migajas*, pues en ésta última permanece del todo idéntica, mientras que en la primera sólo se ha vuelto un tanto más difícil, pero nunca más difícil de lo que realmente es. Y si ha ganado algo en dificultad, se debe esto a que, mientras en *Migajas* yo expuse la categoría del absurdo únicamente por el medio de la construcción imaginaria, aquí he realizado además de todo un subrepticio intento de aclarar la necesidad de la paradoja, y pese a que mi tentativa fue un tanto débil, con todo resultó algo distinto a la especulativa anulación de la paradoja.

VII 179

El cristianismo se ha proclamado él mismo como lo eterno, como la esencial verdad que ha devenido existente en el tiempo; se ha proclamado como la paradoja, y ha exigido la interioridad de la fe que es un escándalo para los judíos y una locura para los griegos¹⁷¹ — y un absurdo para el entendimiento. No se puede expresar más enfáticamente que la subjetividad es la verdad y que ante ella la objetividad se escandaliza justamente en virtud del absurdo, y que resulta extraño que el cristianismo haya venido al mundo buscando ser explicado, ¡ay!, como si no pudiera comprenderse a sí mismo y por tanto buscara a un hombre sabio, un pensador especulativo, que lo socorriera con una explicación. No existe una expresión de mayor interioridad de que la subjetividad es la verdad, que decir que la subjetividad era en un principio falsedad¹⁷² y que, a pesar de todo, la subjetividad es la verdad.

Supongamos que el cristianismo hubiera querido y quisiera ser un misterio, un completo misterio y no uno de esos teatrales misterios que

se revela en el quinto acto, sin que obste el que un atento espectador ya haya descubierto su solución en el transcurso de la obra. Supongamos que una revelación *sensu strictissimo* debe ser un misterio y ser reconocido así por el solo hecho de ser un misterio, mientras que por el contrario una revelación *sensu laxiori* [en el sentido más laxo], el reintegrarse por medio del recuerdo con lo eterno, es una revelación en sentido directo. Supongamos que el hombre intelectualmente dotado se distingue por su capacidad de explicar más y de forma más clara aquello que para el sujeto existente es y sigue siendo un misterio. Supongamos que el hombre intelectualmente dotado se distingue de la incomprensión, en proporción con su individual destreza para aparentar de forma cada vez más engañosa que ha comprendido el misterio. Supongamos que pese a todo es una bendición el que, al estar situado al borde de la existencia, uno se relacione con este misterio sin haberlo entendido y sólo por medio de la fe. Supongamos que el cristianismo no desea en lo absoluto ser comprendido; supongamos que con el fin de expresar esto y de impedir que alguien, desorientado, adopte el camino de la objetividad, se ha proclamado como la paradoja. Supongamos que desea dirigirse únicamente a los sujetos existentes, y que esencialmente existen en la interioridad, en la interioridad de la fe, para la cual no existe una más definitiva expresión que la siguiente: que es lo absurdo a lo cual uno se aferra firmemente con la pasión de lo infinito. Supongamos que no desea ser comprendido, y que la máxima comprensión que de él puede tenerse es comprender que no puede ser comprendido. Supongamos que se enfatiza de una forma tan decisiva la existencia que el individuo singular vuélvese un pecador, el cristianismo una paradoja, y la existencia el tiempo de la decisión. Supongamos que el especular es una tentación, la más grave de todas. Supongamos que el pensador especulativo no es el hijo pródigo, ya que así es como llama el afligido Dios a quien se escandaliza pero al que a pesar de todo Él sigue amando, sino el travieso niño que se rehúsa a permanecer ahí donde pertenecen los humanos existentes, en la guardería o escuela de la existencia donde uno llega a ser adulto solamente a través de la existencial interioridad, y en cambio desea penetrar en el consejo de Dios, vociferando constantemente que desde el punto de vista de lo eterno, lo divino y lo teocéntrico no existe ninguna paradoja. Supongamos que el pensador especulativo es el

inquieto inquilino que, aunque es evidente que vive a renta, apela a la perspectiva de la verdad abstracta donde, a partir de una percepción eterna y divina, toda propiedad es común, y sobre esta base aspira a volverse propietario, dando como resultado que ningún remedio queda salvo llamar a la policía, la cual sin duda diría justo lo mismo que los fustigadores dijeron a Gert Westphaler: nos apenas tener que intervenir en este asunto.¹⁷³ ¿Se ha vuelto por fortuna el ser humano algo distinto de lo que era antaño? ¿No es su condición la misma, la de ser un individuo existente? ¿Y no es la existencia esencial tanto y cuanto dure la propia existencia? “Pero ahora tenemos muchos más conocimientos.” “Muy bien dicho, pero supongamos que el cristianismo no es asunto de conocimiento; entonces el mucho conocimiento sirve de bien poco, excepto para propiciar más rápidamente la confusión de considerar al cristianismo como un asunto de conocimiento.” Y si bien la gente posee ahora mayores conocimientos –y no estamos hablando del conocimiento de las vías ferroviarias, de las máquinas y los caleidoscopios, sino del mayor conocimiento de lo religioso–, ¿cómo es que pudieron aumentar su conocimiento? Probablemente habrá sido a través del cristianismo. Así es como recompensamos al cristianismo. Se aprende algo del cristianismo, se le malentiende, y en un nuevo malentendido se utiliza esta falsa interpretación en contra suya.

Si el terror de antaño consistía en que uno pudiera escandalizarse, el terror de nuestro tiempo radica en que no hay terror, en que en un abrir y cerrar de ojos y antes incluso de haber tenido la oportunidad de mirar alrededor, uno se convierte en un pensador especulativo que especula sobre la fe. ¿Sobre cuál fe? ¿Será por suerte aquella fe que él posee y particularmente sobre el hecho de si la posee o no? ¡Ay, no! Eso es demasiado poco para un especulador objetivo. Él especula, en consecuencia, sobre la fe objetiva. ¿Qué significa fe objetiva? Significa una suma de proposiciones. Pero supongamos que el cristianismo no es nada por el estilo; supongamos que, por el contrario, es interioridad, y que por tanto es la paradoja con la cual se colapsa objetivamente, de suerte que puede dirigirse al sujeto existente en la interioridad de la existencia al colocarlo decisivamente –como nunca un juez ha colocado a un acusado– entre el tiempo y la eternidad en lo temporal, y entre el cielo y el infierno en el tiempo de la salvación. La fe objetiva es ciertamente como si el cristianismo se hubiera asimismo

proclamado como un pequeño sistema, aunque muy seguramente no tan bueno como el sistema hegeliano. Es como si Cristo –no es mi culpa que diga esto–, es como si Cristo hubiera sido un profesor y sus apóstoles una pequeña sociedad profesional de intelectuales. En verdad que si hubo un tiempo en que era difícil volverse cristiano, me parece que ahora se vuelve esto más difícil año con año, porque en el presente es ya demasiado fácil hacerlo, e incluso hay un poco más de concurrencia para volverse pensador especulativo. Y, con todo, es posible que el pensador especulativo sea aquel que más se ha alejado del cristianismo, y quizá sea por mucho preferible ser uno que se escandaliza con el cristianismo pero que aun así continúa relacionándose con él, que ser un especulador y haberlo comprendido. Es sólo en esta medida que existe la esperanza de que haya aún similitud entre un cristiano actual y uno de aquellos remotos días, y de que el deseo de volverse cristiano sea nuevamente una locura. En aquellos tempranos días, el cristiano era un loco ante los ojos del mundo.¹⁷⁴ Para el gentil y el judío representaba una locura el querer convertirse al cristianismo. Hoy en día ser cristiano es cosa común. Si alguien aspira a ser cristiano con pasión infinita es un loco, justo como siempre ha sido locura el pretender esforzarse con pasión infinita por llegar a ser algo que ya de hecho se es, o como si alguien vendiera toda su fortuna para comprar una gema preciosa¹⁷⁵ –que ya se poseía de antemano. Originalmente, el cristiano era un loco ante los ojos del mundo; hoy en día cualquiera es cristiano, pero éste en cambio aparece a los ojos cristianos como un loco.

Supongamos que todo es de este modo. Me limito a decir “supongamos”, y sobre este punto no digo más. Pero dado que la verdad es que ya nos vamos hartando de los pensadores especulativos que se examinan los unos a los otros sobre papel impreso en un sistemático galimatías, sería bueno que, al menos para variar, planteáramos la cuestión de una manera distinta.

“Pero desde el punto de vista eterno, divino y especialmente teocéntrico, no hay paradoja. El verdadero pensamiento especulativo, por tanto, no se detiene con la paradoja, sino que va más allá y la explica.” “¿Puedo ahora pedir un poco de paz y solicitarle que no vuelva a empezar? Después de todo, ya dije que nada tengo que ver con las cosas sobrenaturales y subterráneas.” “El comienzo y la consumación

de la explicación están conmigo, y es por esta explicación que la verdad eterna ha estado esperando; es del todo correcto que haya devenido temporalmente, pero la primera edición fue sólo una tentativa imperfecta. Debido a que la verdad eterna requiere de una explicación es que ha venido al mundo, y anticipándose, ha ocasionado la presente discusión. De modo parecido, un profesor publica el bosquejo de un sistema,¹⁷⁶ con la esperanza de que su obra, viéndose sometida al análisis y al debate, reaparecerá tarde o temprano bajo una forma totalmente nueva y revisada. Solamente esta segunda edición, una vez que ha esperado el consejo y el juicio de los expertos, es la verdad, y por consiguiente, el pensamiento especulativo es la única edición satisfactoria y verdadera de la provisional verdad del cristianismo.”

Por medio de algunos ejemplos ilustraremos ahora cómo es que el pensamiento especulativo, justo por haberse rehusado a comprender que la subjetividad es la verdad, se ha ganado la gratitud del cristianismo, el cual es de una vez por todas la paradoja y es a cada instante paradójico, en tanto que el pensamiento especulativo, quedándose en la inmanencia que a través del recuerdo se abstrae de la existencia, produce a cada instante una volatilización. Por medio de la hazaña que consiste en no pensar nada decisivo sobre lo que es mayormente decisivo (lo cual tiene el específico propósito de impedir la inmanencia a través de la decisión), y en lugar de eso utilizar el término decisión como si fuera un modo de elocución, la volatilización conviértese en una reminiscencia pagana, a la cual nada objetaríamos si rompiera directamente con el cristianismo, pero que es sumamente objetable si se autodenomina cristianismo.

La afirmación de que Dios existió en forma humana, que nació, creció, etc., es ciertamente la paradoja *sensu strictissimo*, la paradoja absoluta. Pero en cuanto paradoja absoluta no le es posible relacionarse con una diferencia relativa. Una paradoja relativa se relaciona con una diferencia relativa entre hombres de mayor o menor ingenio. Pero la paradoja absoluta, justamente porque es absoluta, puede relacionarse tan sólo con la diferencia absoluta por la cual un ser humano se distingue de Dios; no le es posible relacionarse con la relativa querella entre un ser humano y otro sobre si el uno es un poco más listo que el otro. En cambio, la diferencia absoluta entre Dios y un ser humano reside llanamente en que un hombre es un ser individual existente (y esto

vale en igual medida para la más dotada de las mentes como para la más obtusa), cuyo esencial deber, por ende, no puede ser el de pensar *sub specie aeterni*, pues en tanto dure su existencia, será él mismo –pese a la eternidad que en sí contiene– por esencia un sujeto existente y lo esencial para él debe ser por consiguiente la interiorización existencial; Dios, por el contrario, es el ser infinito, que es eterno. Tan pronto como hago de la comprensión de la paradoja algo conmensurable con la diferencia entre el hallarse más o menos intelectualmente dotado (diferencia que a pesar de todo no trasciende al ser humano, a menos que hubiera alguien tan brillante que ya no fuera solamente hombre, sino también Dios), se demuestra *eo ipso* que aquello que he comprendido no es la paradoja absoluta sino tan sólo una paradoja relativa, debido esto a que la única comprensión posible de la paradoja absoluta es que no puede ser comprendida. “Pero entonces el pensamiento especulativo no puede siquiera comenzar a comprenderla.” “Completamente correcto, y es justo eso lo que dice la paradoja, la cual no puede sino escandalizar mostrando el camino de la interioridad en la existencia.” Es posible que así ocurra porque objetivamente no hay verdad para los seres existentes, sino únicamente aproximaciones, en tanto que subjetivamente la verdad es la interioridad, pues la decisión de la verdad radica en la subjetividad.

La moderna tendencia mítico-alegórica¹⁷⁷ declara sumariamente que el cristianismo es un mito. Dicho proceder posee al menos el mérito de ser franco, y cada quien puede fácilmente formarse un juicio acerca de éste. Los amables procedimientos del pensamiento especulativo son de otra clase. Con el fin de ponerse a buen resguardo, el pensamiento especulativo se opone a la impía tendencia mítico-alegórica y afirma, “el pensamiento especulativo, por su parte, acepta la paradoja, mas no se detiene en ella”. “Ni tampoco es necesario que lo haga, pues cuando un hombre con fe se afianza firmemente a la paradoja, y se interioriza existencialmente en la interioridad de la fe, él tampoco se detiene.” El pensamiento especulativo no se detiene, ¿qué significa eso? ¿Significa que los señores especuladores dejan de ser humanos, hombres individuales existentes, y *en famille* [en familia] se convierten en toda suerte de cosas? De no ser éste el caso, uno ciertamente queda obligado a detenerse en la paradoja, ya que ésta halla su fundamento y precisamente es la expresión de que la verdad

esencial y eterna se relaciona con los individuos existentes, haciéndoles el llamado a que vayan siempre más allá en la interioridad de la fe.

En suma, ¿qué significa *explicar* algo? ¿Significa mostrar que el oscuro objeto en cuestión no es ese sino otra cosa? Ésta sería una extraña explicación. Yo pienso que una explicación deja en claro que el objeto en cuestión es una cosa concreta, y aquello que aparta es la oscuridad y no el objeto en cuestión. De otra forma, la explicación no sería explicación, sino corrección. Una explicación de la paradoja deja en claro que hay una paradoja y aparta la oscuridad; una corrección aparta la paradoja y deja en claro que no hay paradoja. Esto último, desde luego, no es una explicación de la paradoja, sino más bien una explicación de que no hay paradoja. Ahora bien, si la paradoja se produce a partir de la unión de lo eterno con el individuo existente, y si la explicación anula la paradoja, ¿no estará asimismo anulando la existencia del sujeto existente? Y si por iniciativa propia o con el auxilio de otro, el sujeto existente ha llegado o ha sido llevado casi al punto en que al parecer duda de su propia existencia, ¿qué será entonces? Entonces será un despistado. En consecuencia, la explicación de la paradoja absoluta que sostiene que no hay paradoja sino en cierto grado, o, en otras palabras, que hay solamente paradojas relativas, ésa es una explicación que no corresponde a los individuos existentes, sino a los despistados. Sí, de este modo todo queda en orden. La explicación consiste en que la paradoja solamente es paradoja en cierto grado, y no será incorrecto decir que dicha explicación se dirige al sujeto existente que solamente es sujeto existente en cierto grado, porque esto lo olvida a cada instante, y un sujeto existente de esta índole es sencillamente un despistado.

De esta manera, cuando alguien habla de la paradoja absoluta, que representa un escándalo para los judíos, una locura para los griegos y algo absurdo para el entendimiento, y dirige sus palabras al pensamiento especulativo, no es éste tan falto de modales como para decirle tajantemente que es un loco, sino que más bien le ofrece una explicación correctiva, con la cual indirectamente le da a entender que se hallaba equivocado. Es de este modo como un intelecto superior y benevolente se comporta con los menos privilegiados. Semejante proceder es completamente socrático; habría un elemento no socrático únicamente si el que nos explica estuviera efectivamente más cercano

a la verdad que la explicación especulativa misma, pues en tal caso nos toparíamos con la diferencia de que mientras Sócrates, de forma cortés e indirecta, se llevaba la falsedad del discípulo y en cambio le daba la verdad, el pensamiento especulativo, de forma cortés e indirecta, le quita la verdad al discípulo y le da en cambio la falsedad. Sin embargo, la cortesía sigue siendo el común denominador. Y cuando el cristianismo se declara como la paradoja, la explicación especulativa deja de ser explicación y se torna corrección, una cortés e indirecta corrección muy propia del superior intelecto cuando éste trata con los menos privilegiados.

Explicar la paradoja: ¿significa esto transformar el término “paradoja” en una expresión *retórica*, en algo que el honorable pensador especulativo clama ciertamente que posee un valor propio, pero que en consecuencia no posee valor ninguno? En tal caso, la *summa summarum* es efectivamente que no hay paradoja. ¡Loado sea el Herr profesor! Y no hago esto para escamotearle de sus debidos honores, cual si yo pudiera también anular la paradoja. En lo absoluto. Mas si el profesor la ha anulado, entonces no cabe duda que está anulada, y yo mismo podré sin menoscabo afirmar que está anulada –a menos que la anulación [*Ophævelse*] le concierna más al profesor que a la paradoja, de modo que en lugar de anular la paradoja, se haya convertido él mismo en una alarmante y fantástica hinchazón [*Hævelse*]. De otra forma, uno ha de suponer que explicar algo significa dejar en claro que su significación es ésta y no aquella otra. Explicar la paradoja consistiría entonces en comprender con todavía mayor profundidad que hay paradoja, y que la paradoja es la paradoja.

Dios, por tanto, es una representación suprema que no puede ser explicada en virtud de nada más,¹⁷⁸ y que sólo puede entenderse al sumergirse uno en la representación misma. Los más elevados principios de todo el pensamiento no pueden ser demostrados sino de forma indirecta (negativa). Supongamos que la paradoja es el límite para la relación del *sujeto existente* con la verdad esencial y eterna –en ese caso, si suponemos que la explicación ha de dirigirse a sujetos existentes, entonces la paradoja no puede ser explicada en virtud de otra cosa. Empero, desde la perspectiva especulativa, incluso la paradoja absoluta (y es que el pensamiento especulativo no teme hacer uso de términos decisivos; aquello único que teme es el pensar

algo decisivo con ellos) expresa solamente la relativa diferencia entre personas de mayor o menor ingenio. De esta manera, la forma del mundo se irá modificando gradualmente. Cuando el cristianismo se introdujo en el mundo –no había en lo absoluto profesores ni profesores asistentes– entonces representaba una paradoja para todo mundo. Bien podría suponerse que en la actual generación uno de cada diez se vuelve profesor asistente, y que en consecuencia sólo hay paradoja para nueve de cada diez. Y cuando finalmente llegue la plenitud de los tiempos¹⁷⁹ –ese maravilloso porvenir en que una generación de profesores, hombres y mujeres, habitarán sobre la tierra– entonces el cristianismo dejará de ser una paradoja.

Por otro lado, aquel que se dé a la tarea de explicar la paradoja, desde el supuesto de que sabe lo que quiere, se empeñará en demostrar directamente el hecho de que es necesario que haya paradoja. Explicar un goce indecible¹⁸⁰ –¿qué significa eso? ¿Significará acaso explicar que es tal cosa o tal otra? En tal caso, el predicado “indecible” se convierte en un mero epíteto retórico, una poderosa expresión, o algo parecido. Antes de su representación, el explicativo sabelotodo tiene todo a punto, y ahora comienza su espectáculo. Engatusa al auditorio; califica al goce de indecible, y dicho esto, surge una nueva sorpresa, una sorpresa en verdad sorprendente¹⁸¹ –lo dice. Supongamos que el gozo indecible se fundamenta en la contradicción de que el sujeto existente se compone de lo infinito y lo finito y se halla situado en el tiempo, con lo cual su gozo de lo eterno se vuelve indecible debido que él es un ser existente; se vuelve un soplo supremo que no puede cobrar forma, porque justamente el sujeto existente existe. En tal caso, la explicación consistiría en decir que se trata de algo indecible y nada más que eso –nada de sinsentidos. Si, con todo, llega un hombre profundo y condena primeramente a aquel que niega la existencia de un gozo indecible, para luego argumentar: “no, yo acepto que hay un gozo indecible, sólo que voy más allá y lo digo”. Entonces este sujeto no estará sino haciendo el ridículo, pues la única diferencia entre él y aquel a quien ha condenado, es que éste al menos es franco y honesto y dice aquello mismo que el hombre profundo, ya que ambos dicen esencialmente la misma cosa.

vii 186

¿Acaso la explicación de lo que es decisivo consiste en transformar dicho término en una locución retórica, de forma tal que uno no

llegue a negar toda decisión, como lo haría un atolondrado, sino que la acepte, aunque sea sólo en cierto grado? ¿Qué significa decir que sólo hay decisión en cierto grado? Significa negar la decisión. La decisión tiene el propósito específico de terminar con esta perpetua habladuría sobre el “en un cierto grado”. De suerte que se acepta la decisión –pero, ¡admiraos!, se acepta sólo en cierto grado. El pensamiento especulativo no teme hacer uso de términos decisivos; aquello único que teme es el pensar algo decisivo con ellos. Y cuando el cristianismo quiere ser la decisión eterna para el sujeto existente, y el pensamiento especulativo explica que la decisión es relativa, entonces no explica el cristianismo, sino que lo corrige. La cuestión de si el pensamiento especulativo está en lo correcto es algo enteramente distinto; la cuestión trata aquí solamente de cómo se relaciona su explicación del cristianismo con el cristianismo que explica.

¿Será acaso que explicar algo significa *anularlo*? Yo sé que la palabra *aufheben* posee varios e incluso opuestos significados en el lenguaje alemán. A menudo se ha hecho notar que el término puede significar tanto *tollere* [anular, quitar, aniquilar] como *conservare* [conservar, preservar].¹⁸² No me parece que el término danés *ophæve* [anular] permita semejantes equívocos, aunque estoy bien seguro de que los filósofos germánico-daneses la utilizan con el mismo sentido de la palabra alemana. Si es que puede considerarse como una virtud el que una misma palabra posea opuestos significados, es algo que no sé, pero cualquiera que aspire a expresarse con precisión, usualmente evitará el recurso de emplear estas palabras en puntos de gran relevancia. Hay un dicho popular que humorísticamente se refiere a lo imposible: “tener la boca llena de harina y silbar al mismo tiempo”. El pensamiento especulativo lleva a cabo una hazaña semejante cuando utiliza un término que también denota el significado justamente opuesto. A fin de denotar muy claramente que nada sabe acerca de la decisión, utiliza un término ambiguo con el solo propósito de denotar el tipo de entendimiento que es el entendimiento especulativo. Visto con mayor detenimiento, la confusión se hace más evidente. *Aufheben* en el sentido de *tollere*, significa aniquilar; en el sentido de *conservare*, significa preservar [*bevare*] en una condición del todo inalterada y no hacer nada con aquello que se está preservando. Si un gobierno disuelve [*ophæve*] una asociación política, quiere decir que

la está aboliendo; si un hombre me guarda o preserva algo, me resulta de particular importancia que no le vaya a hacer ningún cambio. Pero el término filosófico *aufheben* no denota ninguno de estos dos significados. De igual forma, la especulación anula toda dificultad, y luego me abandona con la dificultad de entender qué es exactamente lo que está haciendo con este *aufheben*. No obstante, digamos ahora que este *aufheben* significa reducir algo a un factor relativo, que es lo que en efecto significa cuando aquello que es decisivo, la paradoja, se reduce a un factor relativo, lo cual significa que no hay paradoja ni decisión, puesto que la paradoja y lo decisivo son lo que son justamente por su irreductibilidad. Si es que el pensamiento especulativo se halla en lo correcto es una cuestión distinta, mas lo que aquí cuestionamos es solamente cómo se relaciona su explicación del cristianismo con el cristianismo que está explicando.

El pensamiento especulativo nunca ha dicho que el cristianismo sea falso; por el contrario, afirma específicamente que la especulación comprende la verdad del cristianismo. Más no se podría pedir. ¿O es que el cristianismo alguna vez ha pedido ser más que la verdad? Y cuando la especulación lo comprende, todo es como debe ser. Y, con todo, no, no es así como debe ser. Frente al cristianismo, la especulación sistemática adopta una actitud bastante astuta, haciendo uso de toda suerte de giros diplomáticos que seducen a los crédulos. El pensador especulativo comprende el cristianismo como algo distinto a lo que se presenta a la gente sencilla. Para ésta, el cristianismo es la paradoja, pero el pensador especulativo sabe cómo anular la paradoja. Entonces no habla del cristianismo que es y sigue siendo la verdad, y la comprensión del pensador especulativo no es la comprensión de que el cristianismo es la verdad --no, la verdad del cristianismo es la comprensión que el pensador especulativo tiene sobre el cristianismo. La comprensión, por tanto, es algo distinto a la verdad. La verdad no es comprendida únicamente cuando la comprensión comprende todo aquello que la verdad implica, sino más bien cuando aquella verdad *κατὰ δύναμιν* [potencial] verdad es comprendida al modo en que el pensador especulativo la comprende, y sólo entonces, pues bien, entonces no es la especulación la que se ha vuelto verdad, sino que es la verdad la que entonces aparece. En consecuencia, la verdad no es algo dado cuya comprensión debemos esperar, sino que más bien aquello

que debemos esperar es la culminación de la comprensión especulativa, pues sólo así aparecerá la verdad. El conocimiento especulativo, por consiguiente, no es lo que normalmente es el conocimiento, algo indiferente respecto de lo conocido en tanto que esto en nada se modifica por el hecho de ser conocido sino que sigue siendo lo mismo. No, el conocimiento especulativo es en sí mismo el objeto de conocimiento, de tal forma que éste no es lo mismo que era, sino que llega a ser simultáneamente con la especulación en cuanto verdad.

Si es que el pensamiento especulativo se halla en lo correcto es una cuestión de otra índole. Lo que aquí cuestionamos es cómo su explicación del cristianismo se relaciona con el cristianismo que está explicando. ¿Cómo es que deberían relacionarse? El pensamiento especulativo es objetivo, y objetivamente no puede haber verdad para el sujeto existente, sino sólo una aproximación, debido esto a que, al existir, le queda vetado el volverse enteramente objetivo. El cristianismo, por su parte, es subjetivo; la interioridad de la fe en el creyente es la eterna decisión de la verdad. Objetivamente no hay verdad; un conocimiento objetivo sobre la verdad o verdades del cristianismo no es nada sino falsedad. Saberse un credo de memoria es paganismo, porque el cristianismo es interioridad.

Revisemos la paradoja del perdón de los pecados. Desde una perspectiva socrática, el perdón de los pecados será una paradoja siempre que concedamos que la verdad eterna se relaciona con el sujeto existente, porque, *sensu strictiori* [en su sentido más estricto], el sujeto existente es un pecador, cualidad por la que se enfatiza la existencia por segunda vez, ya que aspira a ser una temporal decisión eterna con el retroactivo poder de anular el pasado, y porque se liga con el hecho de que Dios ha existido en el tiempo. Es preciso que el individuo existente se sienta a sí mismo pecador (no objetivamente, lo cual sería un sinsentido, sino subjetivamente, y esto representa el más profundo dolor). Con todo el poder de su entendimiento (si es que hay personas con mayor entendimiento que otras es algo del todo indiferente, y apelar a la superioridad de entendimiento no hace más que acusar la propia falta de interioridad, misma que habrá de perderse muy rápidamente), debe querer entender el perdón de los pecados y luego desesperar del entendimiento. Con una comprensión opuesta, la interioridad de la fe debe aferrarse a la paradoja, y el hecho de que

la fe batalle justo de esta manera, lo mismo que alguna vez hicieron los romanos al luchar cegados por la luz del sol,¹⁸³ es la tensión de la interioridad.* Si cualquiera otra comprensión llega a imponerse sobre él, bien pronto habrá de percatarse que a punto está de perder la fe, justo como la muchacha que cuando se ha convertido en la esposa de su amado, al descubrir que es fácil entender que ella fue la elegida de su amado, deberá notar que semejante explicación fácilmente se sobreentiende como un signo de que ha dejado de estar enamorada.

Sin embargo, un pensador especulativo procede de modo distinto. Preséntase él ante el muy estimado público, y dice: “Damas y caballeros, y es que así debo conducirme ante vosotros. Para una congregación de creyentes, la paradoja sólo puede ser proclamada por un creyente, pero para un distinguido público como vosotros, la verdad ha de ser proclamada por un pensador especulativo. Por consiguiente, el per-

* Que se puede estar cegado por el sol, y aun así combatir, es algo que los romanos demostraron en Zama. Que se puede combatir de este modo, cegados, y aun así conquistar, es algo que los romanos demostraron en Zama. ¿E iremos a decir que la batalla de la fe no es más que una bufonería, un simulacro de lucha galante? ¿y esto de una batalla que dura más que la Guerra de los treinta años, en la que el objeto no es conquistar, sino que se lucha más vivamente por preservar, esta batalla en que cada día es tan caluroso como el día de la batalla de Zama? Al tiempo que el entendimiento desespera, la fe avanza victoriosamente en la pasión de la interioridad. Pero cuando el creyente agota todo su entendimiento y a punto se encuentra de desesperar, con el solo objeto de descubrir la dificultad de la paradoja, entonces en verdad no resta nada con lo cual explicar la paradoja –aunque a pesar de ello, resta ciertamente la sobreabundante firmeza de la fe en la pasión de la interioridad. Estar tranquilamente en un barco en medio de un buen clima alrededor no es una adecuada metáfora para la fe; pero cuando se ha descubierto en el barco una fuga, y a consecuencia de ello se busca entusiastamente mantener la nave a flote bombeando el agua fuera, en lugar de buscar la seguridad del puerto –eso es una metáfora de la fe. Aun si la antedicha imagen contiene a final de cuentas una imposibilidad, eso es meramente una imperfección de la imagen, pues la fe se sostiene. En tanto que el entendimiento, en modo parecido a un tripulante desesperado, tiende vanamente sus brazos en busca de tierra firme, la fe trabaja vigorosamente en las profundidades –de forma jubilosa y triunfal, rescata al alma del entendimiento. Semejante contradicción es la existencia en la fe; para un sujeto existente todo compromiso es una ilusión, porque el hecho de que un espíritu eterno exista representa una contradicción. Si acaso alguien ya ha hecho esto, o alguien lo hace actualmente –¿qué me va a importar eso, si en verdad consiste en esto el tener fe? Pese a que lejos estoy de haber comprendido plenamente la dificultad del cristianismo (y una explicación que vuelva fácil la dificultad debe ser considerada como una tentación), con todo llego a percibir que la batalla de la fe no es un buen tema para poetas de vodevil, y el esfuerzo que demanda no es un buen divertimento para profesores.

dón de los pecados es una paradoja (emoción general). La tendencia panteísta es una falacia a la cual se opone el pensamiento especulativo, aunque éste no se detiene con la paradoja, sino que la explica y la anula". El muy estimado pensador especulativo, por tanto, no arriesgó todo su entendimiento al momento de desesperar; su desesperación era tan sólo en cierto grado, un movimiento fingido; reservaba parte de su entendimiento para la explicación. A esto es a lo que denominamos sacar partido del propio entendimiento. El creyente, en cambio, no saca ningún partido del suyo; él lo agota en su desesperación. No obstante, el especulador sabe cómo aprovecharlo de manera suficiente; una mitad la utiliza para desesperar (como si no fuera un desatino el desesperar por mitades), y la otra mitad la destina para percibir que ningún motivo tiene el entendimiento para desesperar. Naturalmente, la cuestión se transforma en algo distinto, pero entonces, ¿dónde radica el error? Radica por supuesto en que el primer movimiento induce al error, y en consecuencia, no propiamente en que no se haya detenido en la fe, sino en que nunca ha alcanzado la fe.

Ahora supongamos que el fundamento de la paradoja del perdón de los pecados yace en el existir del pobre sujeto existente, el cual se encuentra en parte abandonado por Dios, incluso a pesar de que en la interioridad de la fe emerge victorioso sobre el entendimiento. Supongamos que únicamente la eternidad puede proporcionar una certeza eterna, mientras que la existencia ha de contentarse con una certeza en constante conflicto, misma que se obtiene no cuando la batalla se ha vuelto más fácil e ilusoria, sino precisamente cuando se ha vuelto más difícil. En este caso, la explicación consiste efectivamente en que hay y sigue habiendo una paradoja, y que todo se pierde cuando uno piensa que no hay paradoja, o que la hay solamente en cierto grado. Sin embargo, el muy estimado público podría argumentar: Si el perdón de los pecados es una cosa semejante, ¿cómo será posible *creer* en ello? Respuesta: si no es una cosa semejante, ¿cómo será posible creer en ello?

Si acaso el cristianismo se halla en lo correcto es otra cuestión. Aquí la cuestión versa únicamente acerca de cómo la explicación especulativa se relaciona con el cristianismo que está explicando. Pero si existe la posibilidad de que el cristianismo esté equivocado, al menos de lo siguiente podemos estar seguros: el pensamiento especulativo defini-

tivamente está equivocado, pues la única alternativa consistente fuera del cristianismo es aquella del panteísmo, la de abstraerse fuera de la propia existencia de vuelta hacia lo eterno a través del recuerdo, de lo que se desprende que toda decisión existencial habrá de tornarse en un juego de sombras en comparación con todo aquello que subsiste de forma decisiva y eterna. La simulada decisión del pensamiento especulativo, lo mismo que cualquiera otra decisión *simulada*, no es más que un sinsentido, pues la decisión es la eterna protesta en contra de las simulaciones. Un panteísta se asegura eternamente en retrospectiva; el instante que es el instante de la existencia en el tiempo, los más o menos setenta años, son algo efímero. El pensador especulativo, por su parte, pretende ser un sujeto existente, pero uno de tal naturaleza que no sea subjetivo ni apasionado, ciertamente, un sujeto existente que exista *sub specie aeterni*, en pocas palabras, el pensador especulativo es un despistado. Pero aquello que se explica como fruto de un descuido no es algo en lo que se pueda confiar plenamente; una explicación semejante, y en esto coincido con el pensamiento especulativo, es una explicación sólo en cierto grado.

Si el pensador especulativo explica la paradoja de forma que la anula, y ahora sabe conscientemente que está anulada, y que en consecuencia la paradoja no es la esencial relación de la verdad esencial y eterna con el sujeto existente en las fronteras de la existencia, sino una relación accidental y relativa para intelectos limitados; entonces surge una esencial diferencia entre el pensador especulativo y el hombre sencillo, con lo cual básicamente se confunde toda la existencia. Se insulta a Dios cuando se recurre a un grupo de sujetos acomodaticios, a una plantilla de mentes privilegiadas, y la humanidad queda a disgusto debido a que no hay una relación igualitaria entre Dios y todos los seres humanos. La fórmula religiosa establecida anteriormente para la distinción entre el conocimiento del hombre simple y el conocimiento sobre lo simple del simple sabio —es decir, que la distinción es una bagatela sin significado, que el sabio sabe que sabe o sabe que no sabe aquello que el hombre simple simplemente sabe— ésta es una fórmula que el pensamiento especulativo no respeta en lo absoluto. De igual forma, no respeta la implícita igualdad en la distinción entre el sabio y el hombre simple, a saber, que ambos saben la misma cosa. Dicho en otras palabras, el especulador y el hombre

simple de ningún modo saben la misma cosa, siendo que éste cree en la paradoja, cuando aquél asegura que ha quedado anulada. Con todo, y de acuerdo con la antedicha fórmula, misma que honra a Dios y ama a todos los seres humanos, la diferencia consistirá asimismo en que el sabio sabe también que es preciso que haya una paradoja, la paradoja en la que él mismo cree. En consecuencia, lo cierto es que ambos saben esencialmente la misma cosa; el hombre sabio no sabe nada más sobre la paradoja, pero al menos sabe que sabe esto sobre la paradoja. El hombre sabio y sencillo, por consiguiente, se sumergirá en la comprensión de la paradoja en cuanto paradoja, y no habrá de involucrarse en la tarea de explicar la paradoja según la comprensión de que no es una paradoja.

Si, por ejemplo, el hombre sabio y sencillo conversara con un hombre simple acerca del perdón de los pecados, lo más probable es que el hombre simple dijera: “pero aún no puedo comprender la divina misericordia que perdona los pecados; entre más intensamente lo creo, menos puedo comprenderlo”. (Por tanto, la probabilidad no se incrementa en proporción directa con el aumento en la interioridad de la fe, sino que más bien parece ocurrir lo contrario.) Sin embargo, el hombre sabio y sencillo muy seguramente le respondería: “lo mismo me sucede a mí. Sabes bien que no me ha faltado la oportunidad de dedicar mucho tiempo a las investigaciones y a la reflexión, y con todo, la *summa summarum* de todo esto me indica que por lo menos podré comprender que no es posible que sea de otra forma, que estas cosas son incomprensibles. Date cuenta que esta diferencia no debe afligirte ni hacerte pensar ansiosamente en tu propia condición en la vida o en tus quizá modestas capacidades, como si yo tuviera alguna ventaja sobre ti. Mi ventaja, si ventaja llamamos al fruto de mi estudio, es algo para reír y llorar. Sin embargo, nunca debes menospreciar estos estudios, así como yo tampoco me arrepiento de ellos, ya que, por el contrario, me resulta sumamente placentero cuando sonrío ante ellos, y acto seguido prosigo entusiastamente con mi labor de pensamiento”.

Semejante confesión se realiza con toda sinceridad, y no es que el hombre sabio y sencillo la tenga en cuenta sólo de vez en cuando, sino que siempre la tiene esencialmente presente cuando se encuentra pensando. Meditar una vez al año cómo es que se debe estar siempre agradecido con Dios, difícilmente sería una correcta comprensión de

las anteriores palabras. De igual forma, considerar sólo de vez en cuando, en una ocasión especial y con profunda emoción, que ante Dios todos los humanos somos esencialmente iguales, no es comprender verdaderamente esta igualdad, particularmente si el propio esfuerzo y labor cotidianos se dedican en más de una manera a su olvido. Pero comprender la igualdad con la mayor seriedad, justo en el instante en que uno se hace seriamente consciente de las diferencias, ésa es la noble piedad del hombre sabio y sencillo.

Muchas cosas extrañas se han dicho sobre el cristianismo, también muchas cosas lamentables y otras tantas que son extravagantes, pero lo más estúpido que jamás se ha dicho es que es verdadero sólo en cierto grado. Muchas cosas extrañas se han dicho sobre el entusiasmo, y por cierto muchas cosas lamentables y extravagantes, pero lo más estúpido que jamás se ha dicho es que sólo es en cierto grado. Muchas cosas extrañas se han dicho sobre el amor, y también muchas cosas lamentables y muchas cosas extravagantes, pero lo más estúpido que jamás se ha dicho es que es sólo en cierto grado. Cuando alguien se ha prostituido al hablar en este tono sobre el entusiasmo y el amor, ha revelado su estupidez, la cual, sin embargo, no es cuestión del entendimiento, ya que la causa de ella es precisamente que el entendimiento se ha acrecentado demasiado, en el mismo sentido en que la enfermedad del hígado se debe a que el hígado es demasiado grande, y por ende, como ha hecho notar otro autor, “es la estupidez aquello que la sal adquiere cuando pierde fuerza”.¹⁸⁴ Pero hay un fenómeno que subsiste, y ése es el cristianismo. Si la visión del entusiasmo ha sido incapaz de ayudarlo a romper con el entendimiento, si el amor no ha podido librarle de semejantes cadenas, dejemos que trate con el cristianismo. Permitámosle que se escandalice; aun así es un ser humano. Dejemos que desespere de llegar a ser cristiano; incluso así, estará más cerca de lo que él cree. Permitamos que vierta hasta la última gota de sangre intentando extirpar el cristianismo; aun así, es un ser humano; –pero si se le ocurre decir: “es verdadero sólo en cierto grado”, entonces es estúpido.

Es posible que alguien piense que tiemblo al decir esto, que debo estar preparado para la terrible venganza del pensador especulativo. En lo absoluto. El especulador será de nuevo coherente consigo mismo y dirá: “lo que este sujeto dice es verdadero en cierto grado, pero se

equivoca en que no debemos detenernos aquí". Asimismo resultaría extraño que un hombre insignificante como yo tuviera éxito en aquello que ni siquiera el cristianismo ha logrado —conseguir que el pensador especulativo se apasione. Y si eso ocurriera, entonces mis migajas de filosofía adquirirían repentinamente una relevancia como yo nunca pude haber imaginado. Pero el hombre que no es frío ni caliente¹⁸⁵ es una abominación, y Dios no saca mayor provecho de estas falsas individualidades de lo que el cazador saca provecho de un rifle que en el instante decisivo se traba en lugar de disparar. Si Pilatos no hubiese objetivamente preguntado por aquello que es la verdad,¹⁸⁶ nunca hubiera permitido que Cristo fuera crucificado. Si hubiera preguntado subjetivamente, entonces la pasión de la interioridad respecto de *lo que en verdad debía hacer* con esta decisión a la que ahora se enfrentaba, le hubiera impedido cometer una injusticia. De ser así, no sólo su esposa se habría angustiado por su atemorizante visión,¹⁸⁷ sino que Pilatos mismo hubiera perdido el sueño. Pero cuando alguien tiene ante sus ojos algo tan inmensamente grande como la verdad objetiva, puede fácilmente descartar esta migaja suya de subjetividad y aquello que en tanto individuo subjetivo debe hacer. Entonces el proceso de aproximación de la verdad objetiva se manifiesta simbólicamente como un lavarse las manos,¹⁸⁸ porque objetivamente no hay decisión, en tanto que la decisión subjetiva demuestra que se estaba en la falsedad al no comprender que la decisión radica cabalmente en la subjetividad.

Si, con todo, la subjetividad es la verdad y la subjetividad es la subjetividad existente, entonces, si se me permite decirlo de esta manera, el cristianismo queda perfectamente a la medida. La subjetividad culmina en la pasión y el cristianismo es una paradoja, pasión y paradoja se acomodan perfectamente la una con la otra, y la paradoja se acomoda perfectamente con el sujeto situado en los límites de la existencia. Ciertamente, en el mundo entero no es posible hallar dos amantes que se correspondan tanto el uno con el otro, como sucede con la pasión y la paradoja, cuyas discrepancias son las mismas que aquellas de los amantes, cuando la riña consiste en averiguar si fue él quien despertó la suya; de ella, o ella quien despertó la pasión de él y de modo parecido, el sujeto existente se ha situado en los límites de la existencia en virtud de la paradoja misma. Y, ¿qué es más glorioso para los amantes, que el que les sea concedido estar juntos por largo

tiempo sin la vicisitud de ningún cambio en su relación, salvo aquel que la vuelve cada vez más interior? Y esto es justamente lo que se le concede a esta comprensión no especulativa entre la pasión y la paradoja, pues se le ha concedido todo el tiempo del mundo, y no será sino hasta la eternidad que se presente un cambio.

El pensador especulativo, en cambio, se comporta de modo distinto –él cree sólo en cierto grado– él pone su mano al arado,¹⁸⁹ y mira alrededor en busca de algo que conocer. En un sentido cristiano, aquello que encuentra para conocer difícilmente es algo bueno. Aún si este no fuera el caso, que no puede ser de otra forma, algo que el hombre sabio y sencillo que aspira a entender la paradoja, se esforzará en demostrar, aunque hubiera un pequeño dejo de arbitrariedad divina en la paradoja, aun así, me atreveré a decirlo: Dios tiene todo el derecho a adjudicar una cierta importancia a su persona y, por consiguiente, no está obligado a rebajar el precio de la relación divina en razón de una devaluación religiosa (y aquí es mucho más adecuado utilizar este término que cuando hablamos de la devaluación en el mercado del grano). Y aun si Dios así lo quisiera, el hombre apasionado jamás podría desearlo. A una muchacha verdaderamente enamorada, nunca se le ocurriría pensar que ha comprado su felicidad a un muy elevado precio;¹⁹⁰ por el contrario, más bien le parecería que el precio no ha sido lo suficientemente elevado. Y así como la pasión de lo infinito es en sí misma la verdad, lo mismo ocurre con lo más elevado, es decir, que obtienes aquello por lo que has pagado, y un bajo precio sólo revela poca pericia comercial, mientras que tratándose de Dios el más elevado precio carece de valía, puesto que el más elevado precio consiste precisamente en estar dispuesto a hacerlo todo, aun a sabiendas de que esto equivale a nada (ya que si fuera algo, trataríase de un precio más bajo) y con todo, estar dispuesto a hacerlo.

Puesto que no ignoro del todo aquello que se ha dicho y escrito sobre el cristianismo, probablemente podría hacer un par de comentarios al respecto. No obstante, me abstendré de hacerlos, limitándome sencillamente a repetir que hay una sola cosa en contra de la cual debes prevenirte: de decir que es verdad sólo en cierto grado. Que el cristianismo sea la verdad es ciertamente sólo una posibilidad, e igualmente no es más que una posibilidad el que algún día llegue el día del juicio¹⁹¹ en que la sentencia habrá de pronunciarse de acuerdo

con la relación de interioridad con el cristianismo. Supongamos que allí compareciera un hombre, y dijera: “Confieso que no he creído, pero tanto he honrado al cristianismo, que no ha pasado una hora en mi vida que no la haya dedicado a su reflexión”. O supongamos que compareciera alguien a quien el acusador le imputara: “Él ha perseguido a los cristianos”, y que el acusado a su vez le respondiera: “Sí, lo reconozco; el cristianismo ha inflamado a tal grado mi alma por el simple hecho de que he descubierto su terrible poder, que mi única misión en la vida ha sido la de extirparlo del mundo”. O supongamos que compareciera alguien a quien el acusador le dijera: “Ése a renunciado al cristianismo”, y que el acusado le respondiera: “Sí, es verdad, porque sé que el cristianismo posee tal poder que si hubiera de mostrarle un dedo, él me tomaría todo completo, y lo cierto es que yo no quiero pertenecerle enteramente”. Pero supongamos ahora que, más tarde o más temprano, compareciera un profesor que, llegando muy a las prisas y armando gran jaleo, dijera algo como lo siguiente: “Yo no soy como esos tres,¹⁹² no sólo he creído en el cristianismo, sino que también lo he explicado, y he demostrado que aquello que predicaban los apóstoles y que los primeros siglos hubieron de apropiarse, es verdad sólo en cierto grado. Por otro lado, he mostrado a través de la comprensión especulativa cómo es la verdadera verdad, y, por tanto, debo exigir una justa recompensa por mis invaluable servicios al cristianismo”.

De estas cuatro, ¿cuál es la posición más terrible? Que el cristianismo sea la verdad es ciertamente sólo una posibilidad. Supongamos que sus ingratos hijos quisieran declararlo como incapaz de administrar sus propios asuntos, y lo colocaran bajo la regencia del pensamiento especulativo. Supongamos entonces que el cristianismo, al igual que aquel poeta griego cuyos hijos también insistieron en declararlo incompetente debido a su vejez, pero que sorprendió a los jueces y al pueblo escribiendo una de sus más hermosas tragedias, para demostrar así que aún era competente¹⁹³ –supongamos que el cristianismo en parecida manera se irguiese rejuvenecido–, entonces en verdad no habría posición más inconveniente e incómoda que aquella del profesor.

No niego que sería prestigioso elevarse tan por encima del cristianismo. No niego que sería cómodo llamarse cristiano, y aun

así quedar libre del martirio que en todo instante subsiste, incluso si no tiene lugar ninguna persecución externa; librarse de aquello que sufre el cristiano incluso si por toda su vida pasa desapercibido, del martirio de creer a pesar del entendimiento, del peligro mortal de yacer sobre un abismo de 70000 brazas de agua, pues sólo allí puede encontrarse a Dios. Observa, el hombre que está vadeando tantea su camino a cada paso, no sea que llegue a un punto en que ya no pueda tocar el fondo. De forma parecida, y en virtud de su entendimiento, el hombre sensato tantea su camino con base en la probabilidad, y encuentra a Dios allí donde la probabilidad es suficiente, y le agradece en los grandiosos días festivos dedicados a la probabilidad, eso cuando haya obtenido un buen trabajo en el que además haya probabilidad de un rápido ascenso. Y le agradecerá cuando por esposa encuentre a una muchacha bonita y agradable, e incluso si el Consejero de guerra Marcussen asegura que será un feliz matrimonio, deberá ser esta muchacha de una belleza que tenga buena probabilidad de durar largo tiempo, y deberá estar constituida de tal modo que tenga gran probabilidad de engendrar hijos saludables y fuertes. Otra cosa es creer a pesar del entendimiento, y creer con el entendimiento es algo que no se puede hacer en lo absoluto, pues el hombre que cree con el entendimiento habla únicamente del trabajo, de la esposa, de las tierras, de bueyes y de cosas semejantes,¹⁹⁴ las cuales de ningún modo son el objeto de la fe, ya que la fe *siempre* agradece a Dios, y *siempre* encuéntrase en mortal peligro debido a aquella colisión de lo infinito con lo finito, la cual representa un mortal peligro para aquel que se compone de ambos. Al creyente le importa poco la probabilidad, pese a que la teme en gran medida, y es que sabe muy bien que con ella empieza a perder la fe.

VII 196

La fe cuenta, a saber, con dos deberes: vigilar y descubrir a cada instante la improbabilidad y la paradoja, con el fin de retenerla firmemente con la pasión de la interioridad. Lo improbable y la paradoja se conciben de ordinario como algo a lo cual la fe se relaciona sólo de modo pasivo; uno tendrá que contentarse temporalmente con esta situación, pero poco a poco las cosas irán mejorando; ciertamente, eso es lo probable. ¡Qué maravillosa confusión al hablar acerca de la fe! Se supone que uno debe comenzar a creer fundamentándose en la confianza de que existe la probabilidad de que las cosas seguramente

mejorarán. Cuando eso ocurre, uno todavía se las arregla para pasar de contrabando al terreno de la probabilidad, y de esa forma eludir nuevamente el creer. Cuando eso ocurre, es fácil entender que el fruto de haber tenido fe por largo tiempo es que uno pierde la fe y no, como podría pensarse, el tener una fe aun más profunda. No, la fe en su autónoma acción se relaciona con lo improbable y la paradoja, a la cual descubre y se aferra a cada instante, a fin de poder creer. Lo anterior requiere ya de hecho toda la pasión de lo infinito, y de su entera concentración para detenerse con lo improbable, puesto que lo improbable y la paradoja no pueden ser alcanzados por la medición que de lo más o menos difícil realiza el entendimiento. Cuando el entendimiento desespera, la fe se encuentra ya presente para volver propiamente decisiva a la desesperación, esto a fin de que el movimiento de la fe no se convierta en una transacción propia del campo de regateo del entendimiento. Pero creer a pesar del entendimiento es un martirio; comenzar a afiliarse al entendimiento es una tentación y un retroceso. El pensador especulativo queda exento de este martirio. El hecho de que deba consagrarse a sus estudios, y se vea especialmente obligado a leer muchos de los textos modernos, lo admito, es una labor onerosa, pero lo cierto es que el martirio de la fe es algo distinto.

Más que a la muerte y a la pérdida de mi tesoro más preciado, temo decir que el cristianismo es verdadero sólo en cierto grado. Aun si viviese hasta los setenta años de edad, incluso si año con año acortara mis descansos e incrementara mi jornada laboral reflexionando sobre el cristianismo; ¡qué será este insignificante estudio sino una bagatela, si se supone que éste me da el derecho de considerar tan supremamente el cristianismo! Sería en mayor medida perdonable y mucho más humano, si me irritara con el cristianismo a causa de un superficial conocimiento, y le declarara como algo falso. En cambio, me parece que la antedicha superioridad es la verdadera perdición que vuelve toda relación redentora imposible –y ciertamente es posible que el cristianismo sea la verdad.

Esto casi parece seriedad. Si ahora me atreviese a proclamar contundentemente que he venido al mundo y he sido llamado para contrarrestar al pensamiento especulativo,¹⁹⁵ que ésta era mi misión en cuanto juez, en tanto que mi misión profética consiste en anunciar un futuro incomparable,¹⁹⁶ y que por consiguiente, fundándose en mi

contundencia y en mi llamado, la gente pudiera confiarse con seguridad en mis palabras; entonces seguramente habría muchos que, logrando discernir que todo esto no era más que una fantástica reminiscencia en la cabeza de un pobre tonto, pensarían que se trataba de seriedad. Pero nada semejante a eso puedo decir sobre mí mismo. La resolución con que he comenzado bien podría considerarse como un capricho. En cualquier caso me encuentro muy lejos de haber recibido un llamado, y tan peregrina es esta idea que, por el contrario, el llamado que he seguido no estaba dirigido a mí, sino a alguien más; e incluso para ese otro sería difícil decir que ha recibido un llamado en el estricto sentido de la palabra. Pero incluso si él hubiera sido llamado, yo todavía no he sido llamado cuando lo sigo.

La situación es bastante simple. Fue hace cuatro años, un domingo –bueno, quizá, nadie me crea, porque se trata nuevamente de un domingo, y con todo, yo estoy bastante seguro de que era un domingo, más o menos dos meses después del domingo del que hablé previamente. Ya era bastante tarde, estaba por anochecer. Es un lenguaje enigmático cuando la tarde abandona el día y a la persona que ha presenciado el día; su advertencia es como la de una madre amorosa al muchacho para que retorne a casa a buena hora. Pero su invitación, aunque la partida no tenga la culpa de ser así malentendida implica una inexplicable atracción, como si el reposo se hubiera de encontrar sólo si uno permaneciera afuera para una cita nocturna, no con una mujer, sino, como si fuera una mujer, con el infinito, persuadido por el viento nocturno, mientras monótonamente se repite a sí mismo y atraviesa los bosques y los campos y suspira como si estuviese buscando algo, convencido por el eco distante de la quietud dentro de uno mismo, como si tuviese un presentimiento, persuadido por la sublime tranquilidad del cielo, como si éste hubiese sido encontrado, inducido por el silencio audible del rocío, como si esta fuese la explicación y el consuelo de la infinitud, como la abundancia de la noche apacible, sólo a medias entendida, como la semitransparencia de la niebla nocturna.

Contra mi usual costumbre, llegué a ese jardín que lleva el nombre de jardín de los muertos, donde la partida del visitante es nuevamente de una doble dificultad, puesto que resulta inútil decir “una vez más”, siendo que la última vez ya ha pasado, y porque no tiene

objeto el interrumpir el adiós cuando el comienzo se realiza después que la última vez ha pasado. La mayoría de los visitantes ya se habían ido a casa. Hubo un solo hombre que desapareció entre los árboles. Despreocupándose de todo, eludió mi presencia, pues se hallaba buscando a los muertos, no a los vivos. En este jardín hay siempre el hermoso acuerdo entre los visitantes de que uno no va allí para ver y ser visto, sino que cada quien evita al otro. Uno tampoco requiere de compañía, menos aun de un amigo con quien charlar, aquí donde todo es elocuencia, donde el muerto grita la breve frase grabada sobre su tumba, no a la manera de un pastor que predica ampliamente sobre tales palabras, sino como un hombre silencioso que sólo pronuncia esta frase, pero lo hace con tal pasión que parecería que el muerto fuese a saltar de su tumba –o, ¿no es extraño grabar sobre su tumba “nos volveremos a encontrar” y luego quedarse allí debajo? Y, sin embargo, cuánta interioridad hay en estas palabras justo en virtud de la contradicción. Si mañana alguien dijera, “Nos volveremos a encontrar”, eso no sería asombroso. Pero para alguien que tiene todo en contra suya, que carece de una expresión directa para su interioridad, y con todo se mantiene fiel a su palabra –eso es verdadera interioridad. La interioridad es falsa en la medida en que se expresa directamente con semblantes o con portes, con palabras o con solemnes juramentos –no porque la expresión en sí misma sea falsa, sino porque la falsedad consiste en que la interioridad no dura más que un instante. El muerto permanece completamente tranquilo mientras el tiempo transcurre. Sobre la tumba del famoso guerrero ha sido puesta su espada, y la desvergüenza ha derribado la cerca que la rodeaba, pero el muerto no se levanta para blandir su espada y defenderse a sí mismo y a su lugar de reposo. No gesticula ni protesta, no se encoleriza en un instante de interioridad, sino que, silencioso como una tumba y apacible como un muerto, conserva su interioridad y mantiene su palabra. Alabado sea el hombre vivo que externamente se relaciona consigo mismo, del mismo modo en que el muerto se relaciona con su interioridad y de esta suerte la conserva, no por la emoción del instante ni como un capricho de mujer, sino como lo eterno, lo cual ha obtenido a través de la muerte. Alguien así es un hombre. No carece de encanto que una mujer estalle de emoción por su momentánea interioridad, ni tampoco carece de encanto que vuelva a olvidarla rápidamente –lo uno corresponde

con lo otro, y ambas cosas son propias de la femenina naturaleza y de aquello que normalmente se entiende por interioridad.

Cansado de caminar, me senté en una banca, siendo un maravillado testigo de cómo aquel orgulloso monarca que ya desde hace miles de años ha sido el héroe del día y seguirá siéndolo hasta el último día, de cómo el sol con su brillante partida proyectaba un rayo transfigurador sobre los alrededores, mientras mis ojos miraban fijamente más allá del muro que delimitaba el jardín, contemplando aquel eterno símbolo de la eternidad: el horizonte infinito. Lo que el sueño es para el cuerpo, un reposo como éste es para el alma, de modo que pueda exhalar adecuadamente. En ese justo instante descubrí, para mi sorpresa, que los árboles que ocultábanme de las miradas ajenas, también habían ocultado a los demás de mi mirada, pues alcancé a escuchar una voz al lado mío. Siempre ha herido a mi pudor el ser testigo de la expresión de la clase de sentimiento al que solamente es posible entregarse cuando se piensa que nadie está observando, pues hay una interioridad del sentimiento que por decencia se oculta y se manifiesta sólo a Dios, así como la belleza de la mujer se oculta a todos, revelándose solamente al amado. Por esta razón decidí alejarme. No obstante, las primeras palabras que escuché me cautivaron, y como temía que el ruido de mi partida pudiese causar mayor perturbación que si me quedase quieto, elegí esto último, y de este modo fui testigo de una situación que con toda su solemnidad no sufrió interrupción alguna debido a mi presencia.

A través de las hojas, vislumbré a dos personas: un viejo de cabellos blancos y un niño de alrededor de diez años. Ambos vestían ropas de luto y se hallaban sentados al lado de una tumba cuya tierra aún estaba fresca, de lo cual pude concluir que se trataba de una pérdida reciente. La augusta figura del anciano se volvió aún todavía más solemne bajo el brillo transfigurador del crepúsculo, y su voz, calma y al mismo tiempo fervorosa, pronunció de forma clara y distinta las palabras con la interioridad que les infundía el orador, el cual pausaba ocasionalmente su discurso cuando el llanto le quebraba la voz o su ánimo culminaba en un suspiro. Es el ánimo semejante al río Níger en África; nadie conoce su fuente, y nadie conoce su desembocadura, ¡sólo se conoce el cauce que lleva!¹⁹⁷ Por su conversación pude darme cuenta que el niño era nieto del anciano, y que el difunto cuya tumba

visitaban era el padre del niño. Probablemente los demás miembros de la familia también habían muerto, pues nunca se hizo mención de ninguno de ellos. En una posterior visita lo corroboré al leer en la lápida los nombres de muchos difuntos. El anciano le decía al niño que ahora ya no tenía padre, que ya no contaba con nadie excepto un viejo que ya era demasiado anciano y que incluso deseaba abandonar el mundo, pero que había un Dios en el cielo por quien se denomina a todos las paternidades en el cielo y la tierra, que había un nombre en el que radicaba la salvación, el nombre de Jesucristo. Se detuvo por un instante, y susurrando dijo para sí: “¡Que esta consolación se tornara para mí en un terror! ¡Que éste, mi hijo, que ahora yace en esta tumba, pudiera abandonarla! De qué sirven todas mis esperanzas, de qué todos mis desvelos, de qué sirve toda su sabiduría, ahora que su muerte, en el centro de su error, llena de incertidumbre sobre su salvación al alma de este creyente, hace que mi encanecido cabello descienda apesadumbrada la tumba,¹⁹⁸ provoca que el creyente abandone aprehensivo el mundo, y hace que un anciano corra presuroso como un escéptico en pos de una certidumbre y mire con desaliento al que aún vive”.

De nuevo se dirigió al niño para explicarle que existe una sabiduría que quiere sobrevolar por encima de la fe, que al otro lado de la fe se encuentra un vasto país como las montañas azules, un ilusorio continente que al ojo mortal se muestra como una certeza más grandiosa que aquella de la fe, pero que el creyente teme a esta aparición al igual que el capitán le teme a una aparición semejante cuando se la encuentra en medio del mar, teme que sea una falsa eternidad del todo inhabitable, en la que, si se mira fijamente, se pierde la fe. Guardó silencio una vez más, y susurrando dijo para sí: “¡Que él, mi infeliz hijo, permitiera que lo engañaran! ¡De qué sirve ahora toda su sabiduría, si a pesar de todo no pudo conseguir volverse inteligible para mí, si no pude hablarle de su error porque era él demasiado elevado para mí!”. Entonces se levantó y llevó al niño a la tumba, y con una voz cuya impresión nunca olvidaré, dijo: “Pobre, eres sólo un niño y aun así pronto quedarás solo en el mundo. Has de prometerme por la memoria de tu padre, quien, si pudiera hablarte, te hablaría de este modo y ahora te habla a través de mi voz; has de prometerme por respeto a mi edad y a mis canas; has de prometerme por la solemnidad de este

santo lugar, por el Dios en quien, confío, has aprendido a rezar, por el nombre de Jesucristo, en cuya sola persona se halla la salvación; has de prometerme que te aferrarás firmemente a esta fe en la vida y en la muerte, que no permitirás que te engañe ningún fantasma, sin importar cuánto llegue a cambiar el mundo, ¿me lo prometes?”. Sobrecogido por la impresión, el pequeño cayó sobre sus rodillas, pero el anciano lo levantó y lo apretó contra su pecho.

Debo reconocer que ésta es la escena más conmovedora que jamás haya presenciado. Lo que momentáneamente podría hacer que alguien considerara que todo esto no es más que un invento —es decir, el hecho de que un anciano hablase de este modo a un niño— es justamente lo que más me estremeció: el pobre anciano infeliz que ha quedado solo en el mundo con la sola compañía de un niño, y que a nadie podía hablar de sus preocupaciones, salvo con un niño, y que había una sola persona a la cual salvar, un niño, en el cual sin embargo no podía suponerse la madurez suficiente para comprender, y que a pesar de todo no podía atreverse a esperar el advenimiento de la madurez, porque él mismo era un hombre viejo. ¡Qué cosa más bella el llegar a ser anciano! ¡Qué gratificante para el anciano el ver a la nueva generación creciendo alrededor suyo, qué gozosa labor aritmética la de agregar un nuevo número a la suma! Pero si es su suerte el verse obligado a hacer la cuenta regresiva, si la labor aritmética consiste en sustraer cada vez que la muerte arrebató a alguien más, hasta que la cuenta está saldada y el viejo es dejado atrás para dar el acuse de recibo: ¡qué cosa más terrible entonces la de llegar a ser anciano! Así como la carencia puede llevar a alguien a los extremos, así también me parece que el sufrimiento del anciano encontró su más fuerte expresión en aquello que poéticamente podríamos llamar una improbabilidad —que un anciano tenga como único confidente a un niño, y que semejante promesa sagrada, semejante juramento, se exija de un niño.

Pese a que yo era un mero espectador y testigo, quedé profundamente conmovido. Por un instante creí ser yo mismo el joven a quien el padre había sepultado en medio de terrores. Al instante siguiente, creí ser el niño comprometido con la sagrada promesa. Sentí la urgencia de apresurarme y expresar sentidamente mis condolencias al anciano, asegurándole con lágrimas y voz entrecortada que jamás olvidaría la escena, o tal vez implorándole que me pusiera a mí también bajo

juramento. Solamente a la gente imprudente, a las nubes estériles y a las ocasionales borrascas les es urgente tomar juramento, pues no pudiendo mantenerlo les es preciso seguir jurando una y otra vez. En mi opinión es distinto decir: “deseo no olvidar nunca esta impresión”, a afirmar de una vez por todas en un solemne momento: “nunca olvidaré esto”. Lo primero es interioridad, lo segundo será, a lo sumo, una interioridad momentánea. Y si nunca se olvida, la solemnidad con la cual se juró deja de ser tan importante, puesto que la constante solemnidad con la que día tras día se procura no olvidar es una solemnidad más auténtica. El procedimiento femenino es siempre peligroso. Un amable apretón de manos, un apasionado abrazo, y una lágrima no siempre equivalen a la silenciosa constancia de la decisión. Ciertamente, la interioridad de espíritu siempre es como algo ajeno y extraño en un cuerpo –entonces, ¿para qué las gesticulaciones? Es muy cierto lo que dice el Bruto de Shakespeare cuando los conspiradores querían en virtud de un juramento comprometerse con la empresa: “No, nada de juramentos (...), que juren los sacerdotes, los cobardes y los hombres arteros, las viejas carroñas y las almas destrozadas (...), pero no empañemos la serena virtud de nuestra empresa, ni el indomable temple de nuestro ánimo suponiendo que nuestra causa o su ejecución necesitaban juramento”.¹⁹⁹ La momentánea efusión de interioridad suele dejar tras de sí un peligroso letargo. Aun más, otra simple observación me enseñó la prudencia respecto al hacer juramentos y promesas, de manera que la verdadera interioridad queda incluso obligada a expresarse de un modo opuesto. Nada hay que más guste hacer a las personas apresuradas y fácilmente excitables que el exigir promesas sagradas, porque la interior debilidad necesita el poderoso estímulo del instante. Verse obligado a hacer una sagrada promesa a alguien así es algo para preocuparse, y por tanto, es mucho mejor anticiparse a esta solemne escena y, al mismo tiempo, si es que tal promesa cuenta siquiera con alguna justificación, no ligarse a ella más que con una pequeña *reservatio mentalis* [reserva mental], esto es, si el requisito de una promesa se justifica del todo. De esta forma se beneficia al otro, impidiéndole que profane lo sagrado, quitándole de encima el peso del juramento –de cualquier manera, iba a terminar rompiéndolo. Si Bruto, por ejemplo, consciente de que los conspiradores, y difícilmente habría una excepción en este caso, eran tipos de

naturaleza excitable y, en consecuencia, prontos a hacer juramentos y promesas sagradas, y propiciar que otros adoptaran estas promesas sagradas, los hubiera hecho a un lado, impidiéndoles de este modo hacer su promesa, y si al mismo tiempo se hubiera puesto calladamente manos a la obra, pues consideraba su empresa como una causa justa y la conspiración hacia él como algo excusable –entonces me parece que su interioridad hubiera sido todavía más grandiosa. Pero de hecho Bruto era propenso a la declamación, y pese a que había verdad en sus palabras, éstas se tornaron un tanto falsas cuando se las dirigió a los conspiradores sin tener realmente en claro a quién era que hablaba.

Entonces, yo también me fui a casa. Básicamente, había comprendido al anciano de inmediato, porque de muchas maneras me han permitido mis estudios encontrar una dudosa relación entre el moderno y cristiano pensamiento especulativo y el cristianismo, aunque hasta ahora nunca me había preocupado de ello en forma decisiva. Ahora el asunto cobraba relevancia. El venerable anciano con su fe me pareció una individualidad completamente justificada a quien la existencia le había hecho injusticia, pues el moderno pensamiento especulativo, al igual que en una reforma monetaria, volvió dudoso el título de propiedad de la fe. Me conmovió el dolor del venerable anciano al perder a su hijo, no sólo por su muerte, sino, así como él lo entendía, de un modo aun más terrible a manos del pensamiento especulativo, y al mismo tiempo también me conmovió lo contradictorio de su situación, el hecho de que ni siquiera pudiera explicar los movimientos del enemigo, y eso representó para mí un llamado decisivo para encontrar una pista segura. Todo este asunto se me figuraba como un complicado caso criminal en que las muy intrincadas circunstancias vuelven difícil el seguimiento de la verdad. Era esto algo de lo que debía ocuparme. Y pensé lo siguiente: “Te aburren bastante las diversiones de la vida, te aburren las mujeres, a las cuales sólo amas de forma pasajera; debes encontrar algo que te ocupe totalmente”. Y he aquí: encontrar el punto donde radica el malentendido entre el pensamiento especulativo y el cristianismo. Así, pues, ésta fue mi resolución. No hablé de ello con nadie, y estoy seguro que mi casera no pudo notar ningún cambio en mi persona, ni esa misma tarde ni al día siguiente.

“Sin embargo –me dije–, dado que no eres un genio, ni tienes la misión de hacer feliz a toda la humanidad a cualquier costo, y puesto

que tampoco le has prometido nada a nadie, puedes consagrarte a tu asunto enteramente *con amore* [con amor], y proceder del todo *methodice* [metódicamente], como si un poeta y un dialéctico estuvieran vigilando cada uno de tus pasos, ahora que has logrado una más definida comprensión de tu caprichosa idea de que debes volver las cosas más difíciles”. Mis estudios, que ya de alguna forma me habían guiado a mi cometido, obtuvieron ahora una organización más determinada, pero la augusta figura del anciano siempre se aparecía ante mis pensamientos cada vez que pretendía transformar mis deliberaciones en conocimientos eruditos. Pero de especial manera me dediqué a buscar por medio de mi reflexión una pista para el máximo malentendido. No hace falta que haga notar mis muchos errores, pero en última instancia me quedó claro que la desviación del pensamiento especulativo y su supuesto derecho –fundado en la antedicha desviación– a reducir la fe a un simple momento, pudiera no ser algo accidental, y encontrar su raíz más profunda en la orientación de toda la época –especialmente en ésta, pues debido a su mucho conocimiento, la gente ha olvidado lo que significa *existir*, y lo que es la *interioridad*.

Cuando hube comprendido esto, también se me hizo claro que si aspiraba a comunicar algo de este tema, el punto principal debía residir en que mi presentación fuera hecha de un modo *indirecto*. Es decir, si la interioridad es la verdad, los resultados no son entonces sino desperdicios por los cuales no debiéramos importunarnos los unos a los otros, y la pretensión de comunicar resultados representa un comercio antinatural entre los hombres, pues cada ser humano es espíritu y la verdad es la autónoma actividad de la apropiación. Supongamos que el maestro, respecto a la verdad esencial (pues tratándose de otra verdad, la directa relación entre maestro y discípulo es enteramente correcta), se halla revestido de gran interioridad y le gustaría, como suele decir la gente, predicar su enseñanza día y noche. Si él supone que hay una relación directa con el discípulo, entonces su interioridad no es interioridad, sino un espontáneo arrebató, porque el respeto al discípulo, que él mismo sea su propia interioridad, es la interioridad del maestro. Supongamos que el discípulo fuera un entusiasta y que con los más grandilocuentes términos exaltara la gloria del maestro, desnudando de este modo, como suele decirse, su interioridad; entonces su interioridad no es interioridad, sino una

devoción espontánea, ya que el piadoso y silencioso pacto, de acuerdo con el cual el discípulo debe apropiarse personalmente de aquello que aprende, distanciándose del maestro al volverse hacia sí mismo: eso es precisamente la interioridad. El pathos ciertamente es interioridad, pero es una interioridad espontánea y, por tanto, puede ser expresado. Pero el pathos en la forma de contraste es interioridad; permanece éste con el que comunica aun cuando es expresado, y no es posible apropiárselo directamente sino a través de la propia actividad *autónoma*; la forma del contraste es el dinamómetro de la interioridad. Mientras más consumada se encuentre la forma del contraste, mayor será la interioridad; y mientras menos se halle presente, menor será la interioridad. Para el genio inspirado a quien le gustaría hacer feliz a la humanidad entera, guiándola hacia la verdad, podría resultarle difícil aprender a contenerse de este modo y a asirse de la *N. B.* [*nota bene*, la advertencia] de la reduplicación, pues la verdad no es como una circular en la que se reúnen firmas, sino que radica en el *valore intrinseco* de la interioridad. Un vagabundo o un frívolo pueden comprender esto con suma facilidad. Tan pronto como se admite que la verdad, la verdad esencial, puede ser conocida por todos, uno debe esforzarse por alcanzar la apropiación y la interioridad, y esto sólo puede lograrse de una forma indirecta. La situación del apóstol²⁰⁰ es algo distinto, porque él debe predicar una verdad desconocida, y ésta es la razón por la que su comunicación directa posee siempre una validez provisional.

Resulta extraño que a pesar del mucho alboroto que se arma por lo positivo y la comunicación directa, a nadie se le ocurra quejarse de Dios, quien como espíritu eterno y fuente de los espíritus derivados, parecería tener la capacidad de relacionarse en la comunicación de la verdad de una forma directa con el espíritu derivado, de una manera bastante distinta de aquella con que se relacionan dos espíritus derivados que, *esencialmente* hablando, son iguales en su común derivación de Dios. Ningún autor anónimo puede ocultarse tan furtivamente, y ningún practicante de la mayéutica puede sustraerse a la comunicación directa tan cuidadosamente como Dios. Hállase Él en la creación, en todas partes de la creación, pero no se encuentra allí directamente, y sólo cuando el individuo singular se vuelve hacia su interior (y en consecuencia, sólo en la interioridad de la autónoma actividad) es que puede ver a Dios.

La relación directa con Dios es mero paganismo, y solamente cuando se da el rompimiento con semejante relación es que puede haber una auténtica relación con Dios. Pero este rompimiento es ciertamente la acción primera de la interioridad orientada a la definición de que la verdad es interioridad. Ciertamente que la naturaleza es obra de Dios, pero únicamente la obra se halla presente de forma directa, y no Dios mismo. Ahora bien, tratándose de un ser humano individual, ¿no es este proceder parecido al de un artero escritor que en ninguna parte indica su conclusión con letra grande, ni la proporciona de antemano en un prefacio? Y, ¿por qué Dios nos engañaría? Justamente porque Él es la verdad, y en su engaño desea apartar al individuo de la falsedad. El observador no llega directamente al resultado, sino que por cuenta propia debe ocuparse de encontrarlo, y, por consiguiente, tiene que romper con la relación directa. Pero esta ruptura es precisamente la manifestación de la interioridad, una acción de la actividad autónoma, la designación primera de la verdad como interioridad.

¿O es que no ocurre que Dios es tan indistinguible, tan oculto y no obstante presente en su obra, que un hombre bien puede proseguir con su vida, casándose, siendo respetado y querido como esposo, padre y capitán del equipo de tiro, sin advertir la presencia de Dios en su obra, sin nunca recibir impresión ninguna de la infinitud de lo ético, debido esto a que se las ha arreglado por medio de una analogía con la confusión especulativa de lo ético y la historia universal, porque se las ha arreglado con los usos y costumbres de la ciudad en que vive? Justo como una madre que aconseja a su hijo que está a punto de asistir a una fiesta: “ahora cuida tus modales, observa a los otros niños bien educados y compórtate como ellos”, para que pueda él también llevar bien su vida y comportarse como lo hacen los demás. Nunca tomaría una iniciativa ni adoptaría una opinión a menos que supiera que ya otros las han tomado, porque “los otros” son para él su prioridad. En raras ocasiones se comportaría como uno que no sabe cómo debe comer un plato servido en un banquete; se quedaría mirando alrededor suyo, hasta que viera cómo es que los demás lo hacen, etc. Esa persona quizá conozca muchas cosas, puede incluso que se sepa el sistema de memoria; es posible que viva en un país cristiano, y que sepa cómo inclinar la cabeza cada vez que el nombre de Dios es mencionado, quizá también pueda ver a Dios en la naturaleza si está

en compañía de otros que pueden ver a Dios; en suma, bien podría ser él una agradable compañía –y con todo, se estaría engañando por la relación directa con la verdad, lo ético y Dios.

Si alguien retratara a semejante sujeto en una construcción imaginaria, sería el fruto de esto una sátira de lo que es el ser humano. Lo que en realidad vuelve humano a un ser humano es su relación con Dios, pero es de esto de lo que carecería. Sin embargo, nadie pondría en duda su auténtica humanidad (pues la ausencia de interioridad no es algo que pueda verse directamente), pese a que más bien sería como una marioneta que muy engañosamente imita todos los rasgos externos del ser humano –podría incluso tener hijos con su esposa. Al final de su vida, sería preciso recalcar que una cosa se le ha escapado: nunca se hizo consciente de Dios. Si Dios hubiera permitido una relación directa, lo más seguro es que se hubiera hecho consciente. Si, por ejemplo, Dios hubiera adoptado la forma de un gigantesco pájaro verde –con pico rojo– posado sobre un árbol de la ribera, cantando quizá de un modo inaudito –entonces nuestro simpático hombre sin duda hubiera abierto los ojos; por vez primera en su vida habría sido capaz de ser el primero.

Todo paganismo consiste en esto, en que Dios se relacione directamente con un ser humano, como el hecho sin precedentes ante los ojos del hombre atónito. Pero la espiritual relación con Dios en la verdad, es decir, la interioridad, primero se halla condicionada por el brote auténtico de profundización interior, que corresponde a la divina astucia consistente en que Dios nada tiene de impresionante en lo absoluto; ciertamente, tan lejos se encuentra de ser impresionante, que es invisible, y por tanto, no se sospecha su presencia, a pesar de que su invisibilidad equivale a su vez a la omnipresencia. Sin embargo, el ser omnipresente es aquel que puede verse en todas partes y bajo cualquier forma, por ejemplo, como un oficial de policía; cuán engañoso, por tanto, el que un ser omnipresente sea reconocible justamente por su invisibilidad,* simple y llanamente por eso, pues, si fuera visible, su

* Con el fin de indicar cuán engañosa puede ser la retórica, mostraré aquí cómo es que uno quizá puede producir un efecto retórico sobre un oyente, incluso a pesar de que aquello que se dice sea un retroceso dialéctico. Supongamos que un orador pagano afirmara que en la tierra el templo del dios se halla realmente vacío, pero que en el cielo (y aquí comienza la retórica), donde todo es más perfecto, donde el agua es aire, y el aire

omnipresencia quedaría anulada. Esta relación entre la omnipresencia y la invisibilidad, es semejante a la relación entre el misterio y la revelación, ya que el misterio expresa que la revelación es revelación en estricto sentido, que el misterio es el único signo por el cual puede ser reconocida, pues de no ser así, la revelación se transformaría en algo parecido a la omnipresencia de un oficial de policía.

Si Dios quisiera manifestarse en forma humana y conceder una directa comunicación al adoptar, por ejemplo, la forma de un hombre de doce pies de altura, entonces nuestro imaginariamente construido sujeto capitán del equipo de tiro muy seguramente se haría consciente. Sin embargo, puesto que Dios no quiere el engaño, la espiritual relación en la verdad específicamente requiere que no haya nada de impresionante en su forma; por consiguiente, nuestro simpático hombre dirá: “no hay allí nada que ver, ni en lo más mínimo”. Si Dios no tiene nada de impresionante, entonces nuestro simpático hombre quizá se engañe al no hacerse consciente en absoluto. Pero Dios no tiene la culpa de eso, y la realidad de este engaño es constantemente también la posibilidad de la verdad. Mas si Dios tuviera algo de impresionante, estaría engañando, pues de esta manera el ser humano se hace consciente de la falsedad, y esta consciencia es también la imposibilidad de la verdad.

En el paganismo, la relación directa es idolatría; en el cristianismo, ciertamente, todo mundo sabe que Dios no puede manifestarse de ese modo. Pero este conocimiento no significa interioridad, y en el cristianismo bien puede ocurrir que aquel que se sabe todo de memoria termine enteramente por ser uno “sin Dios en el mundo”,²⁰¹ lo cual no sucedía en el paganismo, donde aún existía la falsa relación de la idolatría. La idolatría es en efecto un lamentable sustituto, pero que la rúbrica “Dios” desaparezca del todo es una equivocación aun mayor.

es éter, hay también templos y santuarios para los dioses, con la diferencia de que los dioses realmente habitan en esos templos –el hecho de que el dios realmente habite en el templo representa un retroceso dialéctico, debido esto a que su no habitar en el templo es una expresión de la relación espiritual con lo invisible. No obstante, retóricamente se produce un efecto. De forma incidental me pasó por la mente un pasaje específico de un autor griego que no citaré ahora. [Cfr., Platón, *Fedón*, 111 a-b. “En suma, aquello que para nosotros son el agua y los océanos, para ellos es el aire, y lo que para nosotros es aire, para ellos es éter.”]

En concordancia, ni siquiera Dios se relaciona directamente con un espíritu derivado (y ésta es la maravilla de la creación: no el producir algo que no es nada comparado con el Creador, sino el producir algo que es algo, y que en genuina adoración de Dios se pueda recurrir a este algo para volverse una nada ante Dios); menos todavía podrá un ser humano de este modo relacionarse *en verdad* con otro. La naturaleza, suma de toda la creación, es obra de Dios, y sin embargo Dios no está ahí, pero dentro del humano individual existe una posibilidad (él es espíritu, de acuerdo con su posibilidad) de que en virtud de la interioridad despierte a una relación con Dios, y entonces se vuelve posible ver a Dios en todas partes. Comparadas con la espiritual relación en la interioridad, las consideraciones sensibles de lo grandioso, de lo sorprendente, de las más exaltadas imploraciones de un meridional pueblo no son más que un retroceso a la idolatría. No es como si un autor escribiera 166 volúmenes y el lector leyera y leyera, lo mismo que si alguien observara incesantemente la naturaleza pero sin descubrir que el significado de esta inmensa obra radica en el lector mismo, porque el asombro ante los muchos volúmenes de no menos de 500 líneas por página, que es semejante al asombro ante la inmensidad de la naturaleza y sus innumerables especies animales, no equivale a haber comprendido.

Respecto a la verdad esencial, una relación directa entre un espíritu y otro es del todo impensable. Si esa relación fuera admitida, significaría de hecho que al menos una de las partes ha dejado de ser espíritu, algo que no tienen en cuenta ciertos genios que disponen al pueblo *en masse* sobre el sendero de la verdad, y simultáneamente son lo suficientemente bienintencionados como para pensar que el aplauso, la presteza a escuchar, las firmas, etc., significan que se acepta la verdad. Tan importante como la verdad, y de las dos cosas la más importante, es la forma en que se acepta la verdad, y de poco sirve lograr que millones acepten la verdad si por la forma de su aceptación se trasladan a la falsedad. Y, por consiguiente, toda buena intención, toda persuasión, todo pacto, toda atracción directa por medio de la propia persona apelando al gran sufrimiento padecido por la causa, al llanto por la humanidad, al extraordinario entusiasmo, etc., todo eso es un malentendido, y, respecto a la verdad, una falsificación en virtud de la cual, y de acuerdo con la propia habili-

dad, se contribuye a que cierto número de personas adquirieran una apariencia de verdad.

Sócrates fue un maestro de lo ético, pero era consciente de que ahí no hay una relación directa entre el maestro y el discípulo, porque la interioridad es la verdad, y la interioridad en los dos es justamente el camino que los aleja el uno del otro. Probablemente fue por haberse percatado de esto, que le complacía tanto su favorable apariencia.²⁰² ¿Qué significa esto? Sí, ¡adivina nuevamente! En nuestros días, decimos de un pastor que tiene una muy favorable apariencia; ello nos complace y entendemos bien que él es un hombre atractivo, que la clerical sotana le va perfectamente, que es poseedor de una voz sonora y de una figura que a todo sastre –pero qué digo–, que a todo oyente habría de complacerle. Ah, sí, cuando uno se encuentra dotado de esa forma por la naturaleza, y vestido de esa manera por el sastre, fácilmente se puede ser maestro de religión, incluso con éxito, y es que las condiciones de los maestros de religión varían grandemente –en efecto, eso es lo que uno piensa cuando se escuchan las quejas de que algunos puestos pastorales son muy opulentos, mientras que otros son muy pobres. La diferencia es mucho mayor –algunos maestros de religión son crucificados– y con todo, ¡la religión es absolutamente la misma! Sobre la idea de la apariencia que debería tener un maestro, a nadie le importa demasiado la reduplicada repetición de la enseñanza contenida en la religión. La ortodoxia se establece, y al maestro se le adorna con categorías estético-paganas. A Cristo se le presenta en expresiones bíblicas. El hecho de que haya cargado con el pecado de todo el mundo²⁰³ no conmoverá realmente a la congregación; sin embargo, el predicador habla de eso, y a fin de hacer fuerte el contraste, describe la belleza de Cristo (porque el contraste entre inocencia y pecado no es lo suficientemente fuerte), y la congregación de fieles se emociona por esta cualidad completamente pagana del dios en su forma humana: la belleza.

Pero de vuelta a Sócrates. Él no poseía una apariencia tan favorable como la anteriormente descrita. Era muy feo, tenía los pies toscos y, sobre todo, contaba con un número de protuberancias en su frente y otras partes, lo cual era bastante para convencer a cualquiera de que se trataba de un personaje depravado. Esto, como podrás ver, era lo que Sócrates entendía por una favorable apariencia; y tanto le complacía,

que le hubiera parecido una mala jugarreta por parte del dios si, para impedir que fungiese como maestro de moral, le hubiera concedido la agradable apariencia de un sentimental guitarrista, el lánguido porte de un *Shäfer* [joven enamorado], los pies diminutos de un director de danza en la Sociedad de amigos,²⁰⁴ y, en suma, una apariencia tan ventajosa como la de uno que busca empleo en el *Adresseavisen*, o como la de un graduado de Teología que ha situado sus esperanzas en un puesto que a todas luces quisiera para sí mismo. Ahora bien, por qué iba a complacerle tanto a este viejo maestro su favorable apariencia, sino porque se daba cuenta que con ella podía mantener a distancia al discípulo, de suerte que no se viera sumido en una relación directa con el maestro, quizás admirándolo, quizás haciéndose vestir igual que él, y en cambio pudiera entender a través del impacto con lo contrario, que a su vez era su forma de ironizar en una más elevada esfera, que el discípulo debe esencialmente arreglárselas consigo mismo, y que la interioridad de la verdad no es la afable interioridad de dos camaradas andando de la mano, sino que es la separación en virtud de la cual cada persona individualmente existe en aquello que es la verdad.

Por tanto, llegué a entender plenamente que toda comunicación directa respecto a la verdad como interioridad, no es más que un malentendido, si bien éste puede variar de acuerdo con la multiplicidad de cosas de las que es responsable: una amable predilección, una simpatía nebulosa, una críptica vanidad, idiotez, imprudencia, y otras cosas. Pero sólo porque hubiera entendido cuál debía de ser la forma de comunicación, no significaba esto que tuviera algo que comunicar. No obstante, era del todo correcto que hubiera comprendido la forma primero, pues, ciertamente, la forma es la interioridad.

Mi principal pensamiento consiste en que debido a la abundancia de conocimientos, la gente de nuestra época ha olvidado lo que significa el *existir* y lo que es la *interioridad*, y que el malentendido entre el pensamiento especulativo y el cristianismo puede ser explicado a partir de eso. Ahora me he propuesto retroceder tanto como sea posible, con el propósito de no llegar demasiado tempranamente al significado de lo que es existir religiosamente, ya no digamos del existir religiosamente al modo cristiano, dejando así dudas detrás de mí. Si la gente ha olvidado lo que significa existir religiosamente, lo más seguro es que también haya olvidado lo que significa existir hu-

manamente; por consiguiente, debemos retroceder a ese punto. Sin embargo, esto de ningún modo debe ser realizado didácticamente, pues en ese caso el malentendido convertiría instantáneamente esta tentativa de explicación en un nuevo malentendido, como si el existir consistiera en llegar a conocer algo sobre un punto en particular. Si esto es comunicado como un conocimiento, se induce erróneamente al receptor a pensar que está obteniendo algo nuevo para conocer, y entonces nos volveríamos al problema del conocimiento. Sólo aquel que tenga una idea de lo que es la tenacidad del malentendido para asimilar incluso la más rigurosa tentativa de explicación y, con todo, seguir siendo malentendido, sólo alguien así será consciente de la dificultad de una autoría en que debe cuidarse cada palabra, y en que cada palabra debe pasar por un proceso de doble reflexión. La comunicación directa sobre lo que significa existir y sobre la interioridad, llega a la sola consecuencia de que el pensador especulativo benevolentemente echa mano del asunto, llevándose a uno de paso. ¡El sistema es hospitalario! Justo como un pequeño burgués que para nada toma en cuenta la compatibilidad, se lleva a su excursión en el bosque a cualquier fulano, ya que en su carruaje hay espacio suficiente para cuatro, de igual forma el sistema es hospitalario –tiene ciertamente espacio de sobra.

No ocultaré la admiración que me inspira Hamman; no obstante, reconozco que la elasticidad de sus pensamientos carece de equilibrio y que su sobrenatural resistencia está falta de autocontrol. Con todo, se halla presente la originalidad del genio en sus breves sentencias, y la concisión de la forma corresponde enteramente al espontáneo carácter del pensamiento. Con alma y corazón, y agotando hasta su última gota de sangre, se concentró él en una sola palabra, la apasionada protesta de un superdotado genio en contra de un sistema de la existencia. Pero el sistema es hospitalario. Pobre Hamman, Michelet te ha reducido a un párrafo.²⁰⁵ Si es que tu tumba ha sido alguna vez objeto de una particular atención, es algo que no sé, ni tampoco sé si es ahora pisoteada; pero sé que bien a la fuerza te vistieron con el uniforme del párrafo y te arrojaron a las filas del sistema. No niego que Jacobi a menudo me ha inspirado, pese a que soy bien consciente de que su habilidad dialéctica no estaba en proporción con su noble entusiasmo; pero sé que él representó la elocuente protesta de una

mente noble, impoluta, amable y altamente dotada en contra del sistemático estrangulamiento de la existencia, que representó una triunfante conciencia y un inspirado batallar por la relevancia de la existencia como algo más grande y profundo que los pocos años durante los cuales uno se olvida de sí mismo en el estudio del sistema. ¡Pobre Jacobi! Si es que alguien visita tu tumba, no lo sé; pero sé que el arado del párrafo ha nivelado toda tu elocuencia, toda tu interioridad, a la par que unas cuantas insignificantes palabras registran tu importancia para el sistema. Suele decirse de Jacobi que él representaba el sentimiento con entusiasmo; pero semejante reporte ridiculiza tanto al sentimiento como al entusiasmo, los cuales poseen justamente la secreta propiedad de que no pueden reportarse de segunda mano, y que no pueden, bajo la forma de un resultado, concederle a ese que se recita las cosas de memoria una dichosa felicidad en virtud de una *satisfactio vicaria* [satisfacción vicaria].

Por tanto, me he propuesto comenzar, y lo primero que quise hacer a fin de empezar desde el comienzo fue *lograr que la relación existencial entre lo estético y lo ético surja en un individuo existente*. La tarea quedaba así establecida, y ya anticipaba que el trabajo sería muy abundante, y, sobre todo, que habría de prepararme para permanecer en reposo cada vez que el espíritu no me apoyara con el pathos. Pero aquello que siguió entonces, lo relataré en un apéndice a este capítulo.

APÉNDICE

VII 212

UN VISTAZO A UN ESFUERZO CONTEMPORÁNEO EN LA LITERATURA DANESA

¿Qué ocurre? Al ir por este camino, se publica *O esto o lo otro*.²⁰⁶ Aquello que pretendía hacer ya había sido hecho aquí. Me entristeció mucho pensar en mi solemne resolución, pero pensé otra vez: después de todo, no le has prometido nada a nadie; en tanto que ya está hecho, eso está bien. Sin embargo, las cosas empeoraron para mí, ya que, paso a paso, y a la par que quería comenzar la tarea de llevar a cabo mi resolución poniéndome manos a la obra, apareció un libro seudónimo que hacía aquello que yo había querido hacer. Había allí algo extrañamente irónico. Afortunadamente, nunca le hablé a nadie

de mi resolución, y esto al grado que ni siquiera mi casera pudo detectar nada en mi comportamiento, pues de no haber sido así la gente se habría reído de mi cómica situación, pues lo cierto es que resultaba bastante gracioso que la causa a la que habíame consagrado estuviera progresando, aunque no por mediación mía. Y cada vez que leía este libro seudónimo y en él observaba con mayor claridad eso que yo había intentado hacer, me convencía de que la causa había progresado. De este modo llegué a convertirme en un tragicómico testigo interesado en las producciones de Victor Eremita y los otros autores seudónimos. No puedo saber con certeza, naturalmente, si es que mi comprensión es la misma que la de los autores, puesto que sólo soy un lector. Por otro lado, me complace que los autores seudónimos, seguramente conscientes de la relación entre la comunicación indirecta y la verdad en cuanto interioridad, no dijeran nada ni hayan abusado de un prefacio para adoptar una posición oficial sobre la producción, como si el autor, desde una perspectiva puramente legalista, fuese el mejor intérprete de sus propias palabras, como si de algo le sirviera al lector que el autor “se haya propuesto esto y aquello”, siendo que nunca lo llevó a cabo; o como si fuera cierto que lo hubiera llevado a cabo por el hecho de que el autor mismo así lo afirmase en el prefacio; o como si una desviación de la existencia pudiera ser enmendada llegando a una decisión final, como la locura, el suicidio y otras cosas semejantes, recursos a los que acuden particularmente las escritoras con tal velocidad que es casi como si comenzaran con ellos; o como si un autor obtuviera beneficio del lector que, precisamente por la torpeza de aquél, conociera con certeza todo acerca del libro.

O esto o lo otro, cuyo título es ya en sí mismo indicativo, logra que la existencial relación entre lo estético y lo ético se materialice en la existencia del individuo existente. Esto me pareció como la indirecta polémica del libro en contra del pensamiento especulativo que le es indiferente a la existencia. Que no haya conclusión ni decisión última, es una expresión indirecta de la verdad como interioridad, y de este modo representa, quizá, una polémica en contra de la verdad como conocimiento. El prefacio mismo dice algo sobre ello, mas no al modo didáctico, pues en ese caso yo podría saber algo con certeza, sino bajo la jovial forma de la broma y la hipótesis. La ausencia de autor es un medio de distanciar.

El primero de los diapsalmata (Parte I, p. 3²⁰⁷) introduce una desgarradura en la existencia con la figura del dolor en la existencia del poeta, misma que B utiliza en contra de A (Parte II, p. 217 al final). La última frase de toda la obra (Parte II, p. 368) versa como sigue: sólo la verdad que *edifica* es verdad *para ti*. Éste es un predicado esencial respecto a la verdad como interioridad, y de ahí que su decisiva cualidad como edificante *para ti*, es decir, para el sujeto, sea aquello que le distingue esencialmente de todo conocimiento objetivo, en cuanto la subjetividad misma se vuelve el signo de la verdad.

La *Parte I* es una posibilidad de existencia que no puede alcanzar la existencia, una melancolía que debe ser trabajada éticamente. Esencialmente es melancolía, y una tan profunda que, si bien es auto-infligida, se ocupa engañosamente con los sufrimientos ajenos ("Siluetas"²⁰⁸), y por otro lado engaña bajo el disfraz del deseo, el sentido común y la corrupción, pero el engaño y el disfraz son simultáneamente su fuerza y su debilidad, su fuerza en la imaginación, y su debilidad para alcanzar la existencia. Es una existencia de fantasía en la pasión estética, y, por tanto, paradójica y encallada en el tiempo. En su punto máximo, es la desesperación. Por consiguiente, no es existencia, sino más bien una posibilidad de existencia orientada hacia la existencia, punto al que hállese tan cercana que uno casi experimenta cómo es que se desperdicia cada instante en que no se toma la decisión. Pero la posibilidad de la existencia en el existente A no quiere hacerse consciente de esto, y mantiene a raya a la existencia en virtud del más subrepticio de los engaños: el pensamiento. Él ha pensado todo lo que es posible pensar y, con todo, no ha existido en lo absoluto. El fruto de esto es que sólo los diapsalmata son efusiones puramente poéticas, mientras que el resto se halla revestido de un rico contenido intrínseco de pensamiento que fácilmente puede engañar, como si el haber pensado sobre algo fuese idéntico al existir. Si un poeta hubiera diseñado la obra, difícilmente habría pensado en esto y quizá el viejo malentendido habría surgido nuevamente por razón de la obra misma. En otras palabras, la relación no debe ser entre el pensamiento inmaduro y el maduro, sino entre el no existir y el existir. Es por esto que A es un pensador consumado, muy superior a B en tanto que dialéctico. Cuenta él con todos los seductores dones de la comprensión y el intelecto; con ello se torna claro el porqué B difiere de él.

La *Parte II* es una individualidad ética existiendo sobre el fundamento de lo ético. La *Parte II* es también la que resalta a la *Parte I*, porque si *A* hubiera concebido su labor de autor como una posibilidad, la hubiera llevado a cabo efectivamente –y luego la hubiera abandonado. El eticista *ha desesperado* (véase *Parte II*, pp. 163-227,²⁰⁹ la *Parte I* era la desesperación). En su desesperación, se *ha elegido a sí mismo* (pp. 239ss.). A través de esta elección y en esta elección él se vuelve *transparente* (véase *Parte II*, p. 336: “La expresión que agudamente enfatiza la distinción entre lo estético y lo ético es: el deber de cada ser humano de hacerse transparente”, la *Parte I* era lo oculto). Él es un hombre casado (*A* estaba familiarizado con todas las posibilidades en el terreno de lo erótico y ni aun así estaba realmente enamorado, pues en ese justo instante se hubiera situado en cierta manera en un proceso de consolidarse a sí mismo) y, en directa oposición con lo oculto de lo estético, se concentra en el matrimonio como la forma más profunda de apertura en la vida, por medio del cual el *tiempo* empieza a dar cuenta del individuo éticamente existente, y la posibilidad de *tener una historia* es el triunfo de la continuidad ética por encima de lo oculto, la melancolía, la pasión ilusoria y la desesperación. Habiendo ido a través de imágenes nebulosas y fantasmales, a través de las distracciones de un exuberante contenido de pensamiento (cuyo desarrollo, si es que posee valor alguno, es el mayor mérito del autor), se llega a un ser humano muy específico que existe sobre el fundamento de lo ético. Éste es el cambio de escenografía, o, mejor dicho, ahora la escena está allí; en lugar de un mundo de posibilidad, animado por la imaginación y dialécticamente modificado, un individuo ha llegado a la existencia –y solamente la verdad que edifica es verdad para ti–, es decir, la verdad es interioridad, nótese bien, la interioridad de la existencia determinada aquí de forma ética.

Así que el arrebató había terminado. El mérito del libro, si es que alguno tiene, no es asunto de mi incumbencia. Si alguno tiene, debe consistir en que no proporciona ninguna conclusión, sino que en virtud de la interioridad lo transforma todo: la fantásica interioridad de la *Parte I* en una evocación de posibilidades con intensificada pasión, lo dialéctico en una transformación de todo a nada en la desesperación; cámbiase el pathos ético en la *Parte II* por un abrazo con la serena, incorruptible²¹⁰ y no obstante infinita pasión de la decisión, del mo-

desto deber de lo ético que se ha edificado y encuéntrase abierto ante Dios y los hombres.

No hay aquí nada de didáctico, pero esto no significa que falte contenido de pensamiento; pensar es una cosa, y existir en aquello que se ha pensado es otra. Existir en relación al pensamiento no es una consecuencia natural, como tampoco lo es la irreflexión. Tampoco es una convicción que se comunique y exponga tal vez de modo ferviente, como suele decirse, porque una convicción también puede tenerse en idea, con lo cual fácilmente se torna en una cuestión dialéctica en el sentido de que es más o menos verdadera. No, aquí el existir se da en el pensamiento, y el libro u obra no posee relación finita alguna con nadie. La transparencia del pensamiento en la existencia es interioridad. Así, por ejemplo, si el pensamiento especulativo, en lugar de perorar didácticamente sobre el *de omnibus dubitandum*, adquiriendo un coro de seguidores que incesantemente juran por el *de omnibus dubitandum*, hiciera el intento de que semejante escéptico llegase a la existencia en virtud de la existencial interioridad, de suerte que uno pudiese observar hasta en el más mínimo detalle cómo lo va logrando; pues bien, si hubiera hecho esto, es decir, si hubiera empezado a hacerlo, entonces hubiera renunciado a ello, y con gran vergüenza habría comprendido que el grandioso lema que todo perorador jura haber llevado a cabo no es solamente una tarea infinitamente difícil, sino una imposibilidad para el sujeto existente. Y es ciertamente uno de los rasgos preocupantes de toda comunicación que el buen comunicador, a veces con el propósito de ganar gente, a veces por vanidad, otras por descuido, se llene tanto la boca que en cosa de nada ha logrado no solamente todo aquello que es posible para un eminente espíritu existente a lo largo de una prolongada vida, sino que ha realizado lo imposible. Se olvida que el existir vuelve la comprensión de la más simple verdad en algo excesivamente difícil y arduo para el hombre común en la transparencia de la existencia. Con el auxilio de una conclusión, uno se adjudica de forma automática y mendaz el crédito por todo (he escuchado a personas, tan obtusas que nada tienen entre las orejas, decir que uno no puede detenerse en la ignorancia socrática), y como cualquier charlatán, se acaba por hacer incluso lo imposible. La interioridad se ha convertido en asunto de conocimiento, el existir en una pérdida de tiempo. Es por esto que el

más mediocre de los hombres que redacta un libro en nuestra época, habla de tal forma que uno pensaría que lo ha experimentado todo, y basta con prestar atención a sus términos medios para darse cuenta que no es más que un bribón. He aquí el motivo por el que alguien que en nuestra época existe meramente con tanta energía como la de un mediocre filósofo griego es considerado como demoníaco. La gente puede recitar como letanía el galimatías de la pena y el sufrimiento, lo mismo que la ley gloriosa de la resolución. Todo mundo recita de memoria. Si existiera alguien que en aras de la idea se expusiera a una pequeña molestia, se le tendría como un demonio –o como un idiota. La gente lo sabe todo, y a fin de no detenerse en ello, sabe también que no ha de realizar lo más mínimo con aquello que sabe, pues con el auxilio del conocimiento externo se halla en el séptimo cielo, y si uno empezara a realizarlo, se transformaría en un pobre e infeliz individuo existente que va dando incesantes tumbos y que de forma lentísima progresa año con año. En efecto, si en ocasiones puede recordarse con cierto alivio que César redujo a cenizas la biblioteca de Alejandría,²¹¹ se podría con buena intención desear realmente para la humanidad que este superfluo conocimiento fuese nuevamente removido, a fin de que uno pudiera otra vez llegar a conocer lo que significa vivir como un ser humano.

El hecho de que *O esto o lo otro* finalizara precisamente con la verdad edificante (no obstante, sin ponerla en letras GRANDES, ya no digamos que didácticamente), fue algo notable para mí. Me gustaría verla enfatizada con mayor determinación, a fin de que cada punto particular en el camino hacia la existencia cristiano-religiosa fuese aclarado. La verdad cristiana como interioridad es también edificante, pero esto de ningún modo significa que toda verdad edificante sea cristiana; lo edificante es una categoría de mayor amplitud. Entonces me concentré nuevamente en ese punto, pero ¿qué ocurrió? Justo cuando intentaba comenzar, se publicaron en 1843 los *Dos discursos edificantes*²¹² de Magister Kierkegaard. Vinieron luego tres discursos edificantes,²¹³ y en el prefacio se insistía en que no eran sermones,²¹⁴ a lo cual yo, si no alguien más, hubiera en efecto protestado incondicionalmente en contra, pues recurrían sólo a categorías éticas de inmanencia, y no a las doblemente reflexionadas categorías religiosas en la paradoja. Si se ha de impedir una confusión en el lenguaje, el

sermón debe quedar reservado a la existencia religiosa y cristiana. A menudo escuchamos en nuestra época sermones que son todo menos sermones, ya que sus categorías son las de la inmanencia. Quizá el Magister quiso indirectamente aclarar esto al observar cuán lejos puede llegarse en lo edificante por medio de lo puramente filosófico. Por tanto, el discurso edificante tiene ciertamente su validez, mas, al enfatizar esto indirectamente, el autor vino al auxilio de la causa que, ridículamente, yo tengo como propia, ya que sigo llegando tarde cuando se trata de poner manos a la obra. Pero extrañamente, y según lo que el Magister me dijo, resultó que prontamente algunos llamaron sermones a los discursos edificantes –en efecto, incluso pensaron que los honraban con este título, como si el discurso edificante y el sermón estuvieran mutuamente relacionados como un juez de distrito con la justicia de la suprema corte, y como si uno honrara al juez de distrito llamándolo justicia de la suprema corte cuando no es más que un juez de distrito. Otros, sin embargo, objetaron que los discursos edificantes no eran sermones en estricto sentido, lo cual es como objetar que una ópera no es una tragedia.*

El eticista en *O esto o lo otro* pudo salvarse en virtud de su desesperación, e hizo a un lado lo oculto en virtud de su apertura; sin embargo, en mi opinión, había allí una dificultad. A fin de definirse a sí mismo en la interioridad de la verdad de una forma que no fuera

* Al hacer esta objeción algunos habrán pensado no tanto en el hecho de que los discursos edificantes eran filosóficos y omitían del todo las categorías cristianas, sino más bien en que habían incorporado un elemento estético más grande de lo que suele usarse en los mensajes edificantes. En un discurso edificante, como regla, uno se abstiene de los más fuertes y pormenorizados retratos de los estados de la mente a través de un psicológico juego de colores, y, cualquiera que sea la razón para esto, sin que importe si el orador tiene o no la capacidad para hacerlo, hay que dejarle eso al poeta y al *impetus* poético. Esto, no obstante, fácilmente puede introducir una desgarradura en el oyente, pues el discurso edificante le deja deseando algo que en consecuencia debe buscar en otra parte. En lo que a mí concierne, tal vez esté bien incluir el retrato poético. Pero la distinción decisiva entre el poeta y el orador edificante sigue siendo, a saber, que el poeta carece de un *τέλος* [fin] que no sea el de la verdad psicológica y el arte de la presentación, mientras que el orador por añadidura posee *principalmente* la meta de hacer que todo converja en lo edificante. El poeta queda embebido en el retrato de la pasión, pero esto es sólo el comienzo para el orador edificante, y aquello que sigue le es de crucial importancia –persuadir al obstinado para que deponga las armas, para que mitigue, para que elucide, en breve, para que cruce hacia lo edificante.

la del pensamiento especulativo, recurrió él a la desesperación en lugar de la duda, pero, con todo, hizo ver que al desesperar, y en la desesperación misma, se había encontrado a sí mismo, por así decirlo, *uno tenore* [sin interrupción]. Si hubiera de señalarse claramente el sitio de la dificultad en *O esto o lo otro*, el libro necesitaría de una orientación religiosa, no ética, y ya habría dicho de una sola vez todo aquello que, en mi opinión, debe decirse solamente poco a poco. No se le prestó consideración alguna a la dificultad, y ello era perfectamente acorde con mi proyecto. Naturalmente, no sé si es que el autor era o no consciente de esto. La dificultad consiste en que el yo ético debe supuestamente encontrarse de manera inmanente en la desesperación, y que, resistiendo a la desesperación, el individuo se gana a sí mismo. Lo cierto es que ha recurrido a una categoría de la libertad, el elegirse a sí mismo, lo cual parece anular la dificultad que muy probablemente a muchos no les ha sido particularmente evidente, ya que, *philosophice* [filosóficamente], se va como sobre ruedas dudando de todo y luego encontrando el verdadero comienzo. Pero eso de poco sirve. En la desesperación me uso a mí mismo para desesperar, y, por tanto, puedo en verdad desesperar de todo por mí mismo, pero si hago esto, no puedo regresar por mí mismo. Es en este instante decisivo que el individuo necesita del auxilio divino, pese a que es del todo correcto el que uno deba primeramente haber comprendido la existencial relación entre lo estético y lo ético a fin de llegar a este punto —es decir, al estar allí en la pasión e interioridad, uno realmente se vuelve consciente de lo religioso— y del *salto*.

Aún más, la definición de la verdad como interioridad, que es edificante, debe además ser comprendida de manera más explícita antes de que sea religiosa, no digamos ya que cristianamente religiosa. Es verdad que todo lo edificante de forma primera y principal evoca un indispensable y adecuado terror, pues de otro modo lo edificante sería una ilusión. Con la pasión de lo infinito y en el instante de la desesperación, el éticista se ha elegido por *terror* a situarse a sí mismo, a su vida y a su realidad en sueños estéticos, en melancolía, en lo oculto. En consecuencia, ya no es posible plantear el terror desde este ángulo; el escenario es la interioridad ética en el individuo existente. El *terror* debe ser una nueva cualidad de la interioridad, por lo que el individuo que pertenece a una más elevada esfera vuelve otra vez al punto en

que la apertura, que equivale a la vida de lo ético, se torna nuevamente imposible, pero de modo que la relación se invierte, de suerte que lo ético, que anteriormente había impulsado a la apertura (mientras que lo estético la impedía), se convierte ahora en el impedimento, y es ya otra cosa la que apoya al individuo en lograr una mayor apertura más allá de lo ético.

Para aquel que con infinita pasión ha tenido la interioridad para asirse firmemente a lo ético, al deber y a la eterna validez de lo universal, no habrá terror ni en el cielo ni en la tierra ni en los abismos,²¹⁵ que se compare al de enfrentarse a una colisión en que lo ético se transforma en tentación. Sin embargo, todos se enfrentan a esta colisión, si no de otro modo, sí entonces al asignarse religiosamente el deber de relacionarse con el paradigma religioso; esto es, porque el paradigma religioso es lo irregular, y con todo, se supone que es el paradigma (lo cual es como la omnipresencia divina en cuanto invisibilidad o la revelación como misterio), o porque el paradigma religioso no expresa lo universal, sino lo singular (por ejemplo, aludiendo a visiones, sueños, etc.) y, aun así, se supone que es el paradigma. No obstante, ser el paradigma significa valer para todos, pero sólo se puede ser el prototipo para todos siendo aquello que todos son o deberían ser, es decir, lo universal, y el *paradigma religioso* es justamente lo opuesto (lo irregular y lo particular), mientras que el *héroe trágico* expresa la reverencia conforme a lo que es universal para todos.

Esto me quedaba claro, y ya sólo esperaba que el espíritu viniera en mi ayuda con el pathos para exponerlo en un individuo existente, pues no debía ser hecho al modo didáctico, ya que en mi opinión el infortunio de nuestra época radicaba justamente en que había llegado a conocer demasiado, olvidando así lo que significa existir y lo que es la interioridad. En consecuencia, la forma tenía que ser indirecta. Aquí diré lo mismo de un modo distinto, como conviene cuando la discusión es sobre la interioridad. El hombre que es tan afortunado como para lidiar con una multiplicidad de cosas, puede fácilmente ser ameno en su conversación. Cuando ha terminado con China, puede emprenderla con Persia; cuando ha aprendido francés, puede empezar con el italiano, y luego cursar astronomía, veterinaria, etc., y podrá estar siempre seguro de que se le tendrá por un gran tipo. Pero la interioridad carece de la clase de extensión que deja atónito

al hombre sensual. Así, por ejemplo, la interioridad en el amor no equivale a casarse siete veces con muchachas danesas, para luego irse con las francesas, las italianas, etc., sino a amar a una sola, y no obstante, renovarse continuamente en este mismo amor, de suerte que incesantemente florezca en ánimo y exuberancia, lo que aplicado a la comunicación, equivale a la inagotable renovación y fertilidad de la expresión. La interioridad no puede ser comunicada directamente, ya que expresarla directamente es exterioridad (con orientación no interna, sino hacia fuera), y expresar de manera directa la interioridad no prueba en lo absoluto que se encuentre allí (la directa efusión de sentimiento no prueba en lo absoluto que uno posea ese sentimiento, pero la tensión de la forma contrastante es el dinamómetro de la interioridad), y la recepción intrínseca a la interioridad no es una reproducción directa de aquello que se ha comunicado, puesto que eso sería no más que un eco. En cambio, la repetición de la interioridad es la resonancia en virtud de la cual desaparece aquello que se ha dicho, como ocurrió con María cuando *guardó* las palabras en su corazón.²¹⁶ Pero cuando la relación se da entre seres humanos, ni siquiera ésta es la auténtica expresión para la repetición de la interioridad, porque ella *ocultó* las palabras cual si fuera un tesoro en el hermoso recinto de un buen corazón, pero hay interioridad cuando las palabras que se dicen pertenecen a aquel que las acoge como si fueran suyas –y ahora en verdad son suyas. Comunicar de esta manera es el más bello triunfo de la interioridad resignada. Por consiguiente, nadie hay tan resignado como Dios, porque él comunica creativamente de suerte que en su crear *concede* la independencia respecto a sí mismo. La mayor resignación que puede lograr un ser humano consiste en reconocer en cada hombre la independencia que le ha sido dada, y con el máximo esfuerzo hacer todo lo posible para ayudar realmente a alguien a retenerla. Pero en nuestra época no se habla de semejantes asuntos, así por ejemplo, si es legítimo, como suele decirse, ganar a alguien para la verdad, si acaso el hombre que posee alguna verdad para comunicar, o cuenta con el arte de la persuasión, conociendo el corazón humano, con la astucia para tomar por sorpresa y la habilidad para realizar una prolongada captura –si acaso tiene derecho de echar mano de ello para ganar adeptos para la verdad. O en cambio debería, siendo humilde ante Dios, amando a los seres humanos en el sentimiento de que Dios

no requiere de su ayuda* y de que todo hombre es esencialmente espíritu, si no debería más bien utilizar estos dones para impedir la relación directa y, en lugar de ganar cómodamente algunos adeptos, soportar sumisamente la acusación de ligereza, falta de seriedad, etc., porque en verdad se disciplina a sí mismo, salvándose así de la más terrible de todas las falsedades: un adepto.

Como ya he dicho antes, había comprendido la más terrible colisión de la interioridad, y ya sólo esperaba que el espíritu viniera en mi ayuda, ¿qué ocurre? Pues bien, lo cierto es que Magister Kierkegaard y yo, cada uno a su manera, hacemos el ridículo en lo que se refiere a los libros seudónimos. Naturalmente, nadie sabe que yo estoy aquí calladamente sentado, intentando continuamente hacer aquello mismo que los autores seudónimos hacen. Por el contrario, Magister Kierkegaard la paga cada vez que semejante libro es publicado. Al menos de esto estoy seguro: si todas las muchas cosas de las que se habla en los eruditos salones de té y entre todo tipo de amigables compañías para el ennoblecimiento y mejora de este hombre, si el terror de la fulminación y la voz severa de la acusación y el juicio que denuncia pudieran realmente beneficiarle, entonces podría convertirse en breve en un hombre extraordinariamente bueno. Puesto que por lo regular un maestro cuenta con muchos alumnos para mejorar, él se encuentra en la envidiable situación de contar con un altamente estimable público contemporáneo de hombres y mujeres, los intelectuales y los no intelectuales y los deshollinadores, que en conjunto toman la mejora de aquél para mejorarse a sí mismos. El único problema es que el castigo y todo aquello destinado al ennoblecimiento del corazón y el entendimiento, ocurre y discurre en su

* Dios no es como el rey que, hallándose en predicamento, dijole al muy confiable Ministro del Interior: "Tú debes hacerlo todo; debes crear la atmósfera propicia para nuestros propósitos y ganar para nuestra causa la opinión pública. Tú puedes hacerlo. Recurre a tu astucia. Si no puedo confiar en ti, ya no tengo a nadie". Sin embargo, en la relación con Dios no hay instrucciones secretas para el ser humano más de lo que hay escaleras traseras. Incluso el genio más eminente que viene a dar un reporte haría bien en venir con temor y temblor, pues Dios no siente apuro por los genios. Después de todo, Él podría crear algunas legiones de genios; y la pretensión de volverse indispensable en el servicio de Dios, significa *eo ipso* el despido. Y todo ser humano es creado a semejanza de Dios. Esto es lo absoluto; lo poco que puede aprender de tal o cual fulano es de poca valía.

ausencia, nunca cuando se halla él presente; de otro modo, sin duda podría obtener beneficio de ello.

¿Qué ocurre? Se publica un libro: *Temor y temblor*.²¹⁷ La incapacidad de volverse transparente, lo oculto, se convierte aquí en un terror, en cuyo contraste lo oculto de lo estético es un juego de niños.

La representación de la existencial colisión en un individuo existente era imposible, ya que la dificultad de la colisión, pese a que *líricamente* obtiene a la fuerza la pasión máxima, *dialécticamente* mantiene a la expresión en silencio absoluto. Por consiguiente, Johannes de Silentio no se retrata como un sujeto existente de esta índole; trátase él de un sujeto reflexivo que, con el héroe trágico como *terminus a quo* [punto a partir del cual], lo interesante como el *confinium* [límite] y la paradigmática irregularidad religiosa como el *terminus ad quem* [punto hacia el cual], constantemente golpea, por así decirlo, la frente del entendimiento, mientras que el lirismo brota del rechazo. Así es como Johannes se ha descrito a sí mismo. El hecho de que denominara a su libro "*eine erhabene Lüge* [una noble mentira]", tal como la firma Kts²¹⁸ fue hecha en reminiscencia de Jacobi y Desdémón, tiene en mi opinión no poca relevancia, en tanto que la expresión misma contiene una contradicción. El contraste en la forma es enteramente necesario para toda producción en estas esferas. Bajo la forma de comunicación directa, bajo la forma de vociferación, el temor y temblor son insignificantes, pues la comunicación directa indica expresamente que la dirección es hacia fuera, hacia el grito, y no con interna orientación hacia el abismo de la interioridad, donde *el temor y temblor se tornan por vez primera terribles*, y que sólo pueden expresarse de engañosa manera. Por supuesto, no puedo saber con seguridad la situación real de Johannes de Silentio, pues no le conozco personalmente, pero incluso si así fuera, no estoy exactamente inclinado a pensar que él querría hacer el ridículo ofreciendo una comunicación directa.

Lo ético es la tentación; la relación con Dios ha llegado a la existencia; la inmanencia de la desesperación ética *ha sido rota*; *se ha introducido el salto*; *el absurdo es la notificación*.

Una vez que he comprendido esto, me pareció que por precaución sería bueno revisar que aquello que se había logrado no fuera a perderse por un *coup de main* [golpe de mano], de tal suerte que lo oculto llegara a ser algo llamado oculto, una pizca de lo estético, que

la fe llegara a ser algo llamado inmediatez, *vapeurs* [vapores, sentimientos históricos], por ejemplo, y que el paradigma religioso llegara a ser algo llamado prototipo, un héroe trágico, por ejemplo.

¿Qué ocurre? Al mismo tiempo, recibo un libro de Reitzel titulado *La repetición*.²¹⁹ No era un texto didáctico, lejos de ello, y era eso precisamente lo que yo había deseado, pues desde mi perspectiva el infortunio de la época consiste en que ha llegado a conocer demasiado, olvidándose de lo que significa existir y de lo que es la interioridad. En semejante situación, es algo deseable que el comunicador sepa cómo refrenarse, y para esto una confusa forma contrastante resulta de particular utilidad. Y Constantin Constantius escribió, tal como él mismo lo llama, “un libro extraño”.²²⁰ la repetición es básicamente la expresión para la inmanencia; de este modo, uno termina desesperando y poseyéndose a sí mismo; se termina dudando y poseyendo la verdad. Constantin Constantius, el estético maquinador, que por lo regular no desespera de nada, ahora desespera de la repetición, y el Joven ilustra que si ésta ha de surgir debe tratarse de una nueva inmediatez, de manera que en sí misma sea un movimiento *en virtud del absurdo*, y la suspensión teleológica se convierta en *una prueba* [Prøvelse]. La prueba, por su parte, corresponde a la originaria irregularidad del paradigma religioso, porque una prueba es inconcebible desde el enfoque ético, ya que lo ético es lo universalmente válido precisamente porque siempre es válido. Una prueba es la suprema seriedad del paradigma religioso, mas para lo puramente ético la prueba es una broma, y *existir bajo prueba* [paa Prøve] de ningún modo significa seriedad sino más bien un motivo cómico, respecto del cual y de manera incomprensible, aún ningún poeta ha recurrido para representar la falta de voluntad casi hasta el grado de la locura, como si alguien quisiera casarse bajo prueba, etc. En cambio, el hecho de que la suprema seriedad del paradigma religioso se distingue de la broma, es como decir que el paradigma es lo irregular o particular, y que la omnipresencia de Dios es su invisibilidad, y que la revelación es misterio.

En la página frontal, el libro *La repetición* es denominado como “una imaginaria construcción psicológica”.²²¹ Pronto comprendí que ésta era una comunicación doblemente reflexionada. Al llevarse a cabo según la forma de una construcción imaginaria, la comunicación inventa para sí misma un obstáculo, y la construcción imaginaria establece

una brecha infranqueable entre el lector y el autor, provocando entre ellos una separación de interioridad, de tal suerte que la comprensión directa se vuelve imposible. La construcción imaginaria es la anulación consciente y provocadora de la comunicación, lo cual es siempre de importancia para el sujeto existente que escribe para sujetos existentes, todo ello para que la relación no se torne en aquella de un recitante que escribe para recitantes. Si un hombre estuviera parado en una sola pierna o se colocara en una cómica postura de danza, agitando su sombrero, y en semejante postura recitase algo verdadero, sus pocos oyentes –y lo cierto es que no tendría muchos, pues la mayoría lo abandonarían inmediatamente– podrían dividirse en dos grupos. El primer grupo diría: ¿Cómo puede ser verdad lo que dice cuando gestacula de esa manera? El otro grupo diría: Bueno, da lo mismo si hace contorsiones, o se para sobre su cabeza o da maromas; lo que dice es verdadero, yo me apropiaré de ello y dejaré que se vaya.

Lo mismo ocurre con la construcción imaginaria. Si aquello que se dice es serio para el escritor, se guardará esencialmente esta seriedad para sí mismo. Si el lector lo interpreta como seriedad, lo hará por su cuenta, y esto es justamente la seriedad. Incluso en la educación primaria es posible distinguir entre “aprender de memoria” y un “ejercicio intelectual”, distinción que resulta notablemente oportuna para el sistemático “aprender de memoria”. El *estar-en-medio* [*Mellemværende*] de la construcción imaginaria propicia que la interioridad de los dos *se separe la una de la otra en interioridad*. Esta forma ganó mi entera aprobación, y me pareció que también había descubierto que en ella los autores seudónimos apuntaban constantemente al *existir*, y de esta manera sostenían una polémica indirecta en contra del pensamiento especulativo. Si hay un hombre que lo sabe todo, pero lo sabe de memoria, la forma de la construcción imaginaria es una buena herramienta exploratoria; en esta forma, uno puede incluso decirle aquello que sabe, pero él no podrá reconocerlo. Más adelante, un nuevo seudónimo, Frater Taciturnus, mostró cuál es la posición de la construcción imaginaria con relación a las producciones estéticas, éticas y religiosas (véase *Etapas en el camino de la vida*, p. 340 ss. § 3²²²).

Si es que en cualquier otro aspecto *Temor y temblor* y *La repetición* poseen valor alguno, es algo que no me compete decidir. Si en efecto poseen alguna otra valía, el criterio para dicha afirmación no

será el de la didáctica pomposidad del párrafo. Si el infortunio de la época consiste en haber olvidado lo que es la interioridad, entonces no es conveniente escribir para los “comilones de párrafos”, sino que las individualidades existentes han de ser representadas en su agonía cuando la existencia se les muestra confusa, lo cual es un tanto diferente a sentarse tranquilamente junto al fuego recitando *de omnibus dubitandum*. Por tanto, si la producción ha de tener alguna relevancia, debe constantemente estar revestida de pasión.

Constantin Constantius incluso echó mano de una relación amorosa, tema que es siempre de utilidad respecto de lo que significa existir, aun cuando *philosophice*, en lo que se refiere al recitar de memoria, no es más que un desatino. Él recurrió a un compromiso. Yo apruebo completamente esto, y cuando se dice que dos personas se han enamorado, únicamente los veteranos lectores de novelas pueden disfrutar aquello que la más baja chusma profanamente entiende por esta expresión. Un compromiso es una promesa, un compromiso roto es una promesa rota, pero allí no hay una oculta nota al pie que pudiera sonrojar a una mujer. Esto no necesariamente significa que un compromiso deba tener un toque menos serio, sino que su seriedad y el terror del rompimiento son mucho más tajantes. El hecho de llamarle una promesa, una promesa rota, cuando en la novela un hombre embaraza a la amada heroína para luego abandonarla, resulta desconsiderado, inmoral y sobre todo frustrante para una más pormenorizada expresión dialéctica. Semejante conducta no permite un ulterior tratamiento dialéctico, porque el buen sentido común de inmediato revela que aquí al menos cuatro crímenes se han llevado a cabo: embarazar a la muchacha (aun si más adelante se contrae nupcias con ella, sigue siendo un crimen), provocar con ello que el niño sea un hijo ilegítimo (aun si luego se pone remedio a esto, sigue siendo un crimen), abandonar a la madre, abandonar al hijo, para que luego el héroe de la novela seguramente se involucre con una nueva amante, con lo cual, incluso si esta nueva relación se diese en buen matrimonio, comete él adulterio de acuerdo con la Escritura, y hace del matrimonio de la muchacha abandonada, si es que llegara a casarse, una vida de fornicación de acuerdo con la enseñanza de la Escritura.²²³ En ese sentido, entiendo muy bien*

VII 225

* Asimismo puedo entender bien la razón por la que el autor seudónimo o los autores

la razón por la que, más adelante, Frater Taciturnus eligió la historia de un compromiso.²²⁴

Mientras mayor sea la pureza con la que se mantenga la relación rota, a la par que el más depurado terror crece y se incrementa, mayor será aquello que la dialéctica puede descubrir. No obstante, ponderar dialécticamente aquello que más bien correspondería al segundo protocolo en una corte penal²²⁵ —sí, incluso cuando se haga uso de las insignificantes migajas de habilidad dialéctica para dejar que el héroe se vaya impune—, eso hay que reservárselo a los novelistas. Un novelista debe considerar el compromiso como una trivialidad de tal naturaleza, que simplemente no puede involucrarse con la interpretación de una promesa rota de esa especie. Los autores seudónimos expresamente utilizan la dialéctica para volverlo tan terrible como sea posible, y el héroe se vuelve héroe en virtud de la pasión misma a la cual interpreta como el terror que en sí contiene y como algo decisivo para su vida. La pureza radica en la interpretación de la promesa rota en el sentido de una suspensión teleológica, y la pureza del héroe consiste en la suprema pasión de querer revertirlo, y el martirio del héroe hállase, entre otras cosas, en la percepción de que su vida se ha vuelto sin sentido para la mayoría de las personas, las cuales ordinariamente saben tanto de lo ético y lo religioso como la mayoría de los novelistas. Desde el punto de vista ético y religioso, uno no se convierte en héroe siendo un bonachón que todo se lo toma a la ligera, sino más bien tomando la vida con extrema pesadez —y con todo, nótese bien, no debe ser esto bajo la forma de un mujeril griterío de media hora, sino bajo la forma de la resistencia en la interioridad.

VII 226

No obstante, la prueba (sobre su dialéctica, véase *La repetición*) es una transición; el hombre sometido a prueba regresa a su existencia en lo ético, pese a que retiene la imperecedera impresión del terror, una impresión más interior que cuando los cabellos grises recuerdan

seudónimos repetidamente traen a colación el tema del matrimonio. La gente por lo regular se detiene cuando comienzan las dificultades. De acuerdo a la antigua costumbre, la poesía se ocupa de la relación amorosa y deja al matrimonio a su suerte. Pero en la poesía moderna (en el drama y en la novela) se ha llegado tan lejos, que se recurre con suma naturalidad al adulterio como un sofisticado fondo para una nueva relación amorosa. La poesía inocente no explica nada del matrimonio; la poesía culposa lo explica como adulterio.

al hombre sometido a prueba del instante de horror y mortal peligro en que hubo de encanecer. La suspensión teleológica de lo ético debe tener una más definitiva expresión religiosa. Lo ético, por tanto, se halla presente en todo momento con su infinito requerimiento, pero el individuo es incapaz de cumplirlo plenamente. Esta impotencia del individuo no debe ser considerada como una imperfección en la constante lucha por alcanzar el ideal, pues en tal caso no habría suspensión, como tampoco puede decirse que está suspendido el hombre que regularmente administra su oficina. La suspensión consiste en que el individuo se encuentre a sí mismo en un estado completamente opuesto a aquello que lo ético requiere. Por consiguiente, lejos de poder empezar, cada instante que permanece en dicho estado le es más y más difícil el poder empezar: se relaciona él con la realidad no en tanto que posibilidad, sino como imposibilidad. Así, el individuo queda suspendido de lo ético de la más terrible manera, pues en la suspensión se vuelve heterogéneo respecto a lo ético, lo cual aún cuenta con la exigencia de lo infinito sobre él y a cada instante se exige del individuo, y, por tanto, a cada instante la heterogeneidad queda mayormente determinada como heterogeneidad. En la tentación (cuando *Dios* tienta a una persona, como se cuenta de Abraham en el Génesis²²⁶), Abraham no era heterogéneo respecto a lo ético. Él era perfectamente capaz de cumplir con ello, pero se lo había impedido algo más elevado, que, al enfatizarse *absolutamente* a sí mismo, convirtió en tentación el llamado del deber. Tan pronto como aquello que es más elevado libera al hombre sujeto a tentación, todo retorna nuevamente a la normalidad, pese a que el terror de que esto pudiera ocurrir, aunque fuera por una décima de segundo, permanecerá por siempre. La duración de semejante suspensión es algo de menor importancia; el hecho de que es representa el punto crucial. Pero a la gente poco le preocupan estas cosas. El sermón recurre libremente a la categoría “prueba” (donde lo ético es una tentación), con lo cual confunde absolutamente lo ético y, en general, todo el simple pensar humano, y así prosigue como si nada sucediera –y de todos modos no es mucho lo que aquí sucede.

La situación es ahora distinta. El deber es lo absoluto, su requerimiento es lo absoluto, y, no obstante, el individuo es incapaz de cumplirlo. Ciertamente, de un modo desesperadamente irónico, es como

si él quedara exento (en el mismo sentido en que la Escritura habla del quedar libre de la ley de Dios²²⁷) al volverse heterogéneo con ello, y mientras más profunda sea la exigencia del requerimiento, más claro le queda el hecho de su angustioso quedar exento. La terrible exención de realizar lo ético, la heterogeneidad del individuo respecto a lo ético, esta suspensión de lo ético, es el *pecado* como un estado del ser humano.

El pecado es una crucial expresión para la existencia religiosa. En tanto no se introduzca el pecado, la suspensión se convierte en un factor transitorio que a su vez se desvanece o queda fuera de la vida como lo enteramente irregular. El pecado, sin embargo, es el crucial punto de partida para la existencia religiosa; no representa un factor dentro de algo más, dentro de otro orden de las cosas, sino que en sí mismo es el comienzo del orden religioso de las cosas. En ninguno de los libros seudónimos se habló del pecado. El eticista en *O esto o lo otro* ciertamente le puso un toque religioso a la categoría del elegirse a sí mismo, acompañando el acto de la desesperación con la extirpación de la continuidad con la raza en virtud del arrepentimiento,²²⁸ pero esto era una apresurada digresión que sin duda encontró su fundamento en el propósito de conservar la naturaleza ética del libro –lo cual era bastante acorde a mis deseos–, a saber, a fin de que cada factor quedase claro por separado. Esta edificante observación al final de *O esto o lo otro*, “que en relación con Dios siempre estamos equivocados”,²²⁹ no es una cualidad del pecado tan fundamental, sino que es la equivocada relación entre lo finito y lo infinito, discordancia que descansa en la reconciliación de lo infinito en el entusiasmo. Se trata del postrero y ardoso clamor del espíritu finito (en la esfera de la libertad) a Dios: “No puedo comprenderte, pero te amaré; Tú siempre estás en lo correcto. Sí, aun cuando me pareciera que Tú no quisieras amarme, yo te seguiré amando”. Es por este motivo que se le ha llamado al tema: lo edificante que radica en el pensamiento, etc. La búsqueda de lo edificante no consiste en anular el malentendido, sino en estar entusiastamente dispuesto a tolerarlo, por así decirlo, anulándolo así en virtud de este valor extremo. En *Temor y temblor*, recurriase ocasionalmente al pecado a fin de arrojar luz sobre la suspensión teleológica de Abraham,²³⁰ pero de aquí no pasaba.

Así estaban las cosas, cuando se publicó un libro titulado *El concepto de la angustia*²³¹ –una sencilla deliberación psicológica

orientada a la cuestión dogmática del pecado hereditario. Así como *O esto o lo otro* se había asegurado de que la suspensión teleológica no fuera confundida con lo oculto de lo estético, ahora teníamos tres libros seudónimos que se aseguraban de que el pecado, una vez introducido, no fuera a confundirse con esto y aquello, con la debilidad e imperfección, que la pena por él causada no fuera a ser confundida con todo tipo de cosas, con los suspiros y los llantos, con las lamentaciones sobre nosotros mismos y por este valle de lágrimas, que su sufrimiento no fuera a confundirse con un *quodlibet* [cualquier cosa]. El pecado es crucial para toda la esfera existencial y, en estricto sentido, para la esfera religiosa. Precisamente porque en nuestra época la gente ha llegado tal vez a saber demasiado, es muy fácil confundirlo todo en una lingüística confusión, donde los estetas recurren a las muy decisivas categorías cristiano-religiosas para realizar brillantes observaciones, y los pastores las utilizan irreflexivamente como una suerte de formalismo donde el contenido es indiferente.

Pero si el infortunio de nuestra época consiste en que ha llegado a saber demasiado, olvidando lo que significa existir y lo que es la interioridad, entonces era importante que el pecado no fuese pensado en categorías abstractas, lo cual no puede hacerse en absoluto, es decir, en un sentido decisivo, porque se halla en esencial relación con el existir. Por tanto, resultaba conveniente que la obra fuera una investigación psicológica, lo cual en sí mismo deja claro que el pecado no tiene sitio en el sistema, esto sin duda de forma parecida a lo que ocurre con la inmortalidad, la fe, la paradoja, y otros conceptos semejantes que se encuentran esencialmente relacionados con el existir, justamente aquello que el pensamiento sistemático ignora. La expresión “angustia” no hace que uno piense en la pomposidad del parágrafo, sino más bien en la interioridad de la existencia. Así como “temor y temblor” es el estado del hombre suspendido teleológicamente al ser tentado por Dios, de igual manera la angustia es el estado mental del hombre suspendido teleológicamente en esa desesperada exención de cumplir lo ético. Cuando la verdad es subjetividad, la interioridad del pecado como angustia en el individuo existente es el más grande y doloroso distanciamiento de la verdad.

No profundizaré más en los contenidos del libro; menciono estas obras solamente en la medida en que ellas constituyen algunos

elementos en la realización de la idea que yo tenía, pero que, de forma irónica, había quedado exento de realizar. Cuando los considero de esta manera, ocurre una nueva rareza, semejante a la profecía sobre la relación entre Esaú y Jacob, que el mayor habría de servir al menor²³² –de igual modo, estos grandes libros seudónimos fueron de utilidad para mis *Migajas*. Pero no quiero ser tan presuntuoso como para afirmar tal cosa, pues prefiero decir que mientras que estos libros tuvieron su propia importancia, tuvieron también su importancia para mi pequeña producción fragmentaria.

vii 229

El concepto de la angustia difiere esencialmente de las otras obras seudónimas, en que su forma es directa e incluso tiene algo de didáctico. Tal vez pensó el autor que en este punto la comunicación del conocimiento podría ser necesaria antes que pudiera hacerse la transición a la profundización interior. Esto último corresponde más bien a alguien que, supuestamente, posee esencialmente el conocimiento y no le hace falta conocer, sino que requiere de una influencia. La forma un tanto didáctica del libro fue sin duda el motivo por el que se vio algo favorecida ante los ojos de los profesores, en contraste con las otras obras seudónimas. No puedo negar que este favor me parece un malentendido, por lo cual fue de mi agrado que un alegre librito fuera simultáneamente publicado por Nicolaus Notabene.²³³ Los libros seudónimos eran generalmente atribuidos a un solo escritor, y ahora todos aquellos que tenían la esperanza de un autor didáctico, debían repentinamente renunciar a esta esperanza al ver que surgía literatura ligera de la misma pluma.

Entonces, finalmente, llegaron mis *Migajas*.²³⁴ Para entonces, la interioridad de la existencia había sido lo suficientemente determinada para que lo cristiano-religioso pudiera ser formulado sin confundirse inmediatamente con toda suerte de cosas. Pero falta decir algo más. Los discursos edificantes de Magister Kierkegaard habían mantenido el paso constante con el resto de las obras seudónimas, lo cual representaba para mí un signo de que habíase conservado firme, y resultábame impactante que los cuatro discursos más recientes²³⁵ contuvieran un cuidadoso y ligero toque humorístico. Aquello a lo cual se llega en la inmanencia, seguramente termina de este modo. Pese a que se afirma el requerimiento de lo ético, pese a que la vida y la existencia se acentúan como un difícil camino, de cualquier forma

no se introduce la decisión en la paradoja, y la huida metafísica hacia lo eterno a través del recuerdo es algo continuamente posible que le da a la inmanencia un toque humorístico, como la revocación de lo infinito del todo en la decisión de la eternidad que ha quedado atrás.* La expresión paradójica de la existencia (esto es, el existir), como pecado, la verdad eterna que se vuelve paradoja al devenir en el tiempo, en suma, aquello que es decisivo para lo cristiano-religioso, es algo que

VII 230

* Lo humorístico surge cuando uno responde a la cuestión de *Migajas* (¿puede darse un punto de partida histórico para una felicidad eterna?) no con el sí o el no de la decisión, sino con una triste sonrisa (éste es el aspecto lírico del humor), lo cual significa que tanto los setenta años del anciano como la media hora del infante recién nacido son demasiado ínfimos para ser una decisión en aquello que concierne a la eternidad. Así como es posible cubrirse voluptuosamente con las mantas, permitiendo que el mundo siga su curso, de igual forma y con auxilio de la inmanencia, el humorista se oculta detrás de la eternidad del recuerdo y esboza una melancólica sonrisa ante la existencia temporal con sus efímeras ocupaciones y su ilusoria decisión. El humorista no es un maestro de la inmoralidad —lejos de ello. Él le rinde honores a la moral, y en lo que a él respecta hace lo mejor que puede y sonríe nuevamente ante sí mismo, pero se encapricha femenilmente con la inmanencia, y el recuerdo es su feliz matrimonio y añoranza. Bien podría ocurrírsele al humorista laborar con más entusiasmo que cualquier otro, y lidiar con el tiempo con más rigor todavía que el diligente trabajador, y ponerse realmente manos a la obra. Sin embargo, si este trabajo ha de poseer la más mínima relevancia respecto de la decisión de una felicidad eterna, entonces él sonreiría. En su opinión, la temporalidad es un fugaz episodio de muy dudosa importancia, y su estar en el tiempo no es más que un anticipo de la felicidad de tener garantizada su eternidad retrospectiva en virtud del recuerdo que le extrae de la temporalidad. Desde la perspectiva de lo eterno, sólo una felicidad eterna es pensable. La paradoja, por tanto, consiste en esto (como también consiste en pensar una desgracia eterna): en que la vida temporal ha de ser el punto de partida, así como si el individuo existente hubiera perdido el recuerdo de lo eterno, como si hubiera de recibir la felicidad eterna en un instante determinado en el tiempo, en tanto que la felicidad eterna se supone eternamente a sí misma. Si acaso el humor y el pensamiento especulativo están en lo correcto es otra cosa, pero nunca aciertan cuando se declaran a sí mismos como cristianismo. Cuando el esencial carácter decisivo de la eternidad se logra retrospectivamente por medio del recuerdo, entonces, de forma coherente, la suprema relación espiritual con Dios consiste en que el dios disuade y refrena, porque la existencia temporal nunca podrá ser conmensurable con una decisión eterna. Por consiguiente, el genio socrático, como es bien sabido, era sólo disuasivo, y es así también como el humorista debe comprender su relación con Dios. La autoridad metafísica del recuerdo eterno para soltar y desatar, sobrepasa esta disyunción, misma que el humorista no rechaza, antes bien reconoce, y aun así, a pesar de todo su reconocimiento, se disuelve retrospectivamente en la decisión de lo eterno. En la paradoja sucede lo contrario; aquí el espíritu incita, pero esto a su vez representa la expresión paradójica de cómo paradójicamente se han acentuado el tiempo y la existencia temporales.

VII 230

no puede encontrarse en los discursos edificantes, mismos que cierta gente, según Magister Kierkegaard, pensó que *bien* podrían llamarse sermones, mientras que otros objetaron que no se trataba de sermones en estricto sentido. El humor, cuando recurre a categorías cristianas, es una falsa presentación de la verdad cristiana, ya que el humor no es esencialmente distinto a la ironía, pero es esencialmente distinto al cristianismo, y esencialmente no es distinto al cristianismo más de lo que lo es la ironía. Solamente en apariencia es distinto a la ironía, al apropiarse aparentemente de todo lo esencialmente cristiano, aunque sin apropiárselo *decisivamente* (pero lo esencialmente cristiano consiste justamente en la decisión y en lo decisivo), mientras que aquello que le es esencial a la ironía, el escapar de lo temporal hacia lo eterno por medio del recuerdo, le es también esencial al humor. En apariencia, el humor le concede mayor importancia que la ironía a aquello que significa existir, pero, de cualquier modo, la inmanencia es *übergreifend* [invasora], y el más y el menos son efímeros factores cuantitativos comparados con la cualitativa decisión de lo esencialmente cristiano. Por tanto, el humor se convierte en el último *terminus a quo* cuando se trata de definir el cristianismo. Cuando el humor recurre a categorías cristianas (pecado, perdón de los pecados, expiación, el Dios en el tiempo, etc.), no es cristianismo, sino un pensamiento especulativo pagano que ha llegado a *conocer* todo lo esencialmente cristiano. Esto puede ser engañosamente parecido a lo esencialmente cristiano, pero en el punto en que la decisión atrapa, el punto en que la existencia atrapa al sujeto existente justo como la mesa toma la carta jugada, de suerte que debe permanecer en la existencia, a la par que el puente del recuerdo y la inmanencia es demolido; en el punto en que la decisión llega en el instante, y el movimiento es adelante hacia la relación con la verdad eterna que ha devenido existente en el tiempo –en ese punto el humor desaparece. El moderno pensamiento especulativo engaña de la misma manera. Bueno, ni siquiera puede decirse que engaña, ya que pronto no habrá nadie a quien engañar, y la especulación lo hará *bona fide* [con buena fe]. La especulación lleva a cabo la hazaña de comprender todo el cristianismo, aunque, por favor nótese, no lo comprende de un modo cristiano, sino especulativo, lo cual es precisamente el malentendido, ya que el cristianismo es justamente lo contrario a la especulación.

Lo más seguro es que Magister Kierkegaard sabía lo que hacía cuando llamó *Discursos Edificantes* a los discursos edificantes, y sabía también la razón por la que se abstuvo de utilizar categorías dogmático-cristianas, de mencionar el nombre de Cristo, etc., lo cual de todos modos se hace en nuestra época con entera libertad, pese a que las categorías, los pensamientos, los elementos dialécticos en la exposición, etc., son sólo aquellos de la inmanencia. Así como los libros seudónimos, además de lo que son directamente, representan indirectamente una polémica en contra del pensamiento especulativo, lo mismo ocurre con estos discursos, no al eludir el carácter especulativo, pues lo cierto es que son especulativos,* sino al negar su carácter de sermones. Si el autor les hubiera llamado sermones, entonces sería un necio. Son discursos edificantes; en los prefacios, el autor repite palabra por palabra “que él no es un maestro” y que los discursos no son “para la edificación”,²³⁶ afirmación que ya desde el prefacio rechaza humorísticamente su relevancia teleológica. “No son sermones”; es decir, el sermón corresponde a lo esencialmente cristiano, y un pastor corresponde al sermón, y el pastor es esencialmente lo que es en virtud de la ordenación, y la ordenación es la paradójica transformación del maestro en el tiempo, por lo cual se transforma, en el tiempo, en algo distinto de lo que sería el inmanente desarrollo del genio, el talento, los dones, etc. Lo cierto es que nadie recibe su ordenación desde la eternidad, ni tampoco nadie, una vez que ha nacido, es capaz de recordarse a sí mismo como ordenado. Por otro lado, la ordenación es un *character indelebilis* [marca indeleble]. Esto no significa sino que aquí

VII 232

* De igual forma, el seudónimo Kts (en el *Intelligensblad* del profesor Heiberg) estaba enteramente en lo correcto al hacer una excepción del discurso, “El Señor ha dado y el Señor ha arrebatado; bendito sea el nombre del Señor”, diciendo que el resto eran demasiado filosóficos para ser sermones; sin embargo, erraba al ignorar que el autor había dicho lo mismo al llamarlos discursos edificantes, señalando específicamente en el prefacio que no se trataba de sermones. Que el pensamiento especulativo de nuestra época se halla en proceso de confundir la exposición del sermón, de eso no hay duda. Uno puede hacer notar esto de forma directa, por ejemplo, al escribir un pequeño artículo en una revista, pero también puede hacerse de modo indirecto y entonces se requiere de mayor esfuerzo, como cuando se escriben discursos edificantes que son filosóficos en lugar de ser sermones. Cuando la gente dice que bien podrían llamarse sermones, esto revela que la confusión ha hecho acto de presencia, pero también revela que el autor que lo hace y señala específicamente el malentendido, no necesita que se le indique su existencia.

VII 232

el tiempo se vuelve otra vez decisivo para lo eterno, razón por la que se impide el inmanente retiro hacia lo eterno en virtud del recuerdo. A su vez, la *nota bene* del cristianismo se establece junto a la ordenación. Si es que esto es correcto, si es que el pensamiento especulativo y el humor están equivocados, es una cuestión completamente distinta; pero aun si la especulación estuviera en lo correcto, yerra al hacerse pasar por cristianismo.

Entonces llegué yo con mis *Migajas*. Si es que tuve éxito con este pequeño panfleto al colocar indirectamente al cristianismo en relación con aquello que significa existir, al situarlo en forma indirecta en relación con un lector conecedor, cuyo problema quizás radica, justamente, en ser uno que conoce –eso es algo que no me toca decidir. Esto no podía hacerse por medio de una comunicación directa, ya que ésta siempre corresponde al cognoscente sólo en tanto que conocimiento, y no de forma esencial a un sujeto existente. Quizá una pequeña sensación pudiera lograrse en virtud de la comunicación directa, pero la sensación corresponde más a la habladería que al existir. Existir en aquello que uno comprende no es algo que pueda comunicarse directamente a un espíritu existente, y si Dios no puede hacerlo, mucho menos un ser humano. Tal como se ha dicho, si es que el pequeño panfleto tuvo éxito en esto, es algo que yo no he de decidir; ni tampoco es mi deseo tomarme la molestia de reseñarlo, tarea misma que, si hubiera de ser congruente, tendría asimismo que hacerse en la forma indirecta de la doble reflexión. Aquello que tan rara vez me ocurre, me ocurrió en esta ocasión –estaba de acuerdo con todos. Si a nadie le importaba reseñar mi panfleto, a mí tampoco.* Si contaba con éxito, pues tanto mejor.

* Sin embargo, ahora que lo pienso, recién he descubierto que ya había sido reseñado, cosa rara, en un diario alemán, *Allgemeines Repertorium für Theologie und kirchliche Statistik* [la reseña, que se publicó anónimamente, correspondía a Andreas Frederik Beck, y salió a la luz el 30 de abril de 1845]. El reseñador contaba con una excelente virtud: era breve y se abstenía casi por completo de aquello que tan comúnmente encuéntrase en las reseñas, de la introductoria y concluyente ceremonia de alabar al autor, de citarlo a modo de especial distinción, o quizá incluso para darle una especial distinción y felicitarlo. Esto lo aprecié en gran medida, pues me habían sobrecogido de terror las palabras “*Besprechung* [reseña]” y “*nicht unwerth* [no es indigno]” en la afirmación primera del reseñador (“*Diese Schrift eines der produktivsten Schriftsteller Dänemarks ist wegen der Eigenthümlichkeit ihres Verfahrens einer kurzen Besprechung nicht unwerth* [Por su distinguido modo de proceder, este escrito de uno de los autores

Si no corría con suerte, bueno, el contratiempo no sería demasiado serio. Con rapidez puedo escribir un panfleto semejante, y si quedara convencido de mi incapacidad para ayudar de cualquier forma

VII 234

VII 235

más prolíficos de Dinamarca no es indigno de una reseña”). El reseñador establece que la sustancia del libro es el desarrollo de las positivas presuposiciones cristianas, y apunta que esto se logra de tal manera “*dasz unsere Zeit, die Alles nivellirt, neutralisirt und vermittelt, sie kaum wiedererkennen wird* [que nuestra época, que todo nivela, neutraliza y mediatiza, difícilmente podría reconocerlas]”, y prosigue luego a dar su informe (es decir, sin haber recurrido al toque de ironía contenido en aquello que él mismo dice sobre la exposición de las presuposiciones cristianas que de tal manera se hace a nuestra época, que ésta, a pesar de haber terminado con ellas y haber ido más allá, no puede siquiera reconocerlas). Su reporte es atinado, y en general es dialécticamente confiable, pero aquí viene el problema: pese a que el reporte es atinado, quienquiera que se limite solamente a leerlo, obtendrá una impresión completamente errónea del libro. Tal contratiempo, naturalmente, no es demasiado serio, aunque por otro lado, esto resultará siempre poco deseable si es que se habla expresamente del libro por su carácter distintivo. El reporte es didáctico, puro y llanamente didáctico; en consecuencia, el lector recibe la impresión de que el panfleto es también didáctico. Desde mi perspectiva, ésa es la más equivocada impresión que se puede tener sobre él. El contraste de la forma, la bromista resistencia de la construcción imaginaria al contenido, la poética audacia (que incluso poetiza al cristianismo), la tentativa única de ir más allá (es decir, más allá de la así llamada construcción especulativa), la infatigable actividad de la ironía, la parodia del pensamiento especulativo que permea enteramente al proyecto, la burla a los esfuerzos realizados como si algo *ganz Auszerordentliches und zwar Neues* [del todo extraordinario y ciertamente novedoso] pudiera surgir de ellos, mientras que aquello que siempre emerge es la vieja ortodoxia en su legítima severidad –de nada de esto hay pista alguna en el reporte. Y con todo, hállase esta obra tan lejos de estar dirigida a gente no conocedora a fin de proporcionarles algo para conocer, que aquel con quien dialogo en este libro es siempre un conocedor, con lo cual parece indicarse que el libro está dirigido a conocedores, cuyo problema es que conocen demasiado. Debido a que ya todos conocen la verdad cristiana, gradualmente se ha convertido ésta en una trivialidad tal, que ya muy difícilmente puede lograrse su primigenia impresión. Cuando éste es el caso, el arte de poder *comunicar* conviértese eventualmente en el arte de poder *arrebatar* o de escamotearle algo a alguien. Esto parece extraño e irónico, y no obstante, creo que pude expresar exactamente aquello que pensaba. Cuando un hombre se ha llenado tanto la boca que no puede seguir comiendo, y en consecuencia termina muriendo de hambre, ¿alimentarle consistirá en llenar todavía más su boca o, más bien, en vaciársela un poco a fin de que pueda comer? De forma semejante, cuando un hombre es muy conocedor, pero su conocimiento prácticamente carece de sentido para él, ¿consistirá la comunicación sensata en darle más conocimientos, o más bien en arrebatarlos, por mucho que él vocifere que es lo primero aquello que necesita? Cuando un comunicador toma una porción del vasto conocimiento que el mismo hombre conocedor conoce, y se lo comunica de tal forma que le parece algo extraño, el comunicador, por así decirlo, le quita su conocimiento, al menos hasta que el cognoscente se las arregle para asimilar el conocimiento, superando la resistencia de la forma. Supongamos ahora

VII 234

a algunos de mis contemporáneos, aunque fuera volviendo las cosas más difíciles, entonces esta triste convicción también me indultaría de las molestias de escribir.

VII 235

que el problema con el conocedor es que está acostumbrado a una particular forma, “que puede demostrar el teorema matemático si lee las letras en el orden ABC, pero no si las lee en el orden ACB”; entonces lo cierto es que la forma cambiada le arrebataría su conocimiento, y sin embargo, este arrebatar es en lo que consiste la comunicación. Cuando una época ha terminado de modo sistemático y rutinario con la comprensión del cristianismo y con todas sus concomitantes dificultades, y jubilosamente proclama cuán sencillo es comprender la dificultad, entonces, naturalmente, uno debe guardarse sus sospechas. En otras palabras, es mejor comprender que algo es tan difícil que simplemente no puede ser comprendido, que comprender que una dificultad es muy sencilla de comprender; pues si es algo muy sencillo, tal vez no haya dificultad, puesto que una dificultad ciertamente se reconoce por su dificultad para comprenderla. Cuando en semejante orden de cosas la comunicación no apunta a volver sencilla la dificultad, entonces la comunicación se convierte en un arrebatar. La dificultad queda revestida de una nueva forma, y de este modo, se vuelve realmente difícil. Esta comunicación corresponde al sujeto que ya ha descubierto que la dificultad es muy sencilla de explicar. Si llega a ocurrir, como el reseñador ha sugerido, que un lector difícilmente puede reconocer en el material expuesto aquello con lo que ya había concluido desde hace mucho tiempo, entonces la comunicación lo llevará a un alto –sin embargo, esto no es con el propósito de comunicarle algo nuevo, con lo cual se le estaría añadiendo algo al conocimiento, sino a fin de arrebatarle algo.

Fuera de esto, no hay nada digno de mención en la reseña, salvo que las últimas cuatro líneas representan nuevamente una demostración de cómo todo se concibe didácticamente en nuestra didáctica época: “*Wir enthalten uns jeder Gegenbemerkung, denn es lag uns, wie gesagt, bloss daran, das eigenthümliche Verfahren des Verfassers zur Anschauung zu bringen. Im Uebrigen stellen wir es dem Ermessen eines Jeden anheim, ob er in dieser apologetischen Dialektik Ernst oder etwa Ironie suchen will* [Nos abstenemos de ofrecer cualquier réplica, ya que sólo nos preocupa, como se dijo antes, demostrar el distinguido proceder del autor. Fuera de esto, dejamos a cada quien el considerar si es que en esta apologética dialéctica pretende encontrar seriedad o, posiblemente, ironía]”. Pero mi distinguido proceder, si es que vale la pena hacer mención alguna y especialmente “demostrar” algo sobre ello, consiste en la forma contrastante de la comunicación, y no en lo absoluto en las quizá nuevas combinaciones dialécticas, en virtud de las cuales se aclaran los problemas. Radica primaria y decisivamente en la forma contrastante, y ya cuando se haya apuntado esto, podrá haber, si es que es necesario, una breve mención de la migaja de distinción didáctica. Cuando el reseñador deja al juicio de cada quien si es que ha de buscar seriedad o ironía en el panfleto, esto puede ser engañoso. Por lo regular se dice algo por el estilo cuando no se tiene nada más que decir, y si la presentación en el libro fuera seriedad pura, didáctica e impoluta, entonces vendría al caso decirlo, con tal que se diga algo sobre el libro que no se encuentra ya en el libro: el libro es seriedad pura. Entonces el reseñador dice: “sabrà Dios si es que aquí tenemos ironía o seriedad”, y con ello ya está diciendo algo, y lo dice al dejarle al lector la tarea de *encontrar* o de *querer encontrar* algo que no se encuentra directamente en el libro. Sin embargo, no ocurre eso cuando se trata solamente de *encontrar* lo que allí se

Realmente me he preguntado, sin embargo, si no estoy equivocado, si estoy presuponiendo algo en los lectores y me equivoco al presuponerlo. Quiero ser completamente franco: mi idea de comunicar a través de libros es muy diferente de lo que comúnmente se dice al respecto y de aquello que silenciosamente se da por sentado. La comunicación indirecta hace de la comunicación un arte en un sentido distinto del que normalmente se reconoce al suponer que el comunicador tiene que exponer la comunicación a un conocedor, para que pueda juzgarla, o a un no conocedor, para que pueda adquirir un nuevo conocimiento. Pero a nadie le importa esto que sigue, aquello mismo que hace de la comunicación algo tan dialécticamente difícil: que el cognoscente es un sujeto existente, y que esto es lo esencial. Detener a un hombre en la calle, y estarse quieto a fin de poder hablar con él, no es algo tan difícil como hablarle al paso a un caminante, sin estarse quieto ni demorar al otro, sin inducirle a que siga el mismo camino, sino simplemente incitándole a que siga su propio camino –y así es la relación entre un sujeto existente y otro cuando la comunicación corresponde a la verdad como interioridad de la existencia.

En lo que se refiere a mi concepción disidente de lo que significa comunicar, a veces me pregunto si es que este asunto de la comunicación indirecta no podría ser comunicado directamente. Así por ejemplo, me doy cuenta que Sócrates, quien por lo regular se atenía estrictamente al método de pregunta y respuesta (que es un método indirecto) porque el discurso largo, el desarrollo didáctico y el recitar de memoria sólo conducen a la confusión, en ocasiones discurría prolongadamente, y eso lo explicaba diciendo que el sujeto con quien

encuentra. Pero el panfleto estaba lejos de ser pura y simple seriedad, fue únicamente la reseña la que se volvió seriedad pura. En cierto sentido, el comentario concluyente de la reseña muy bien podría poseer alguna importancia para la reseña (por ejemplo, como una sátira de sí misma), pero en lo que se refiere al libro, no es más que una insensatez. Supongamos que alguien hubiera estado presente en alguno de los irónicos diálogos de Sócrates; supongamos que más tarde escribiera una reseña, pero dejando a un lado la ironía y dice: “sólo Dios sabe si hablar así es ironía o seriedad” –en tal caso, se estaría satirizando a sí mismo. Pero la presencia de la ironía no significa necesariamente que la seriedad quede excluida. Tan sólo los profesores dan eso por sentado. Es decir, mientras que fuera de esto ignoran el *aut* [o] disyuntivo, y en ello no le temen ni a Dios ni al diablo, puesto que en cualquier cosa recurren a la mediación, hacen una excepción con la ironía; son incapaces de mediar con ella.

hablaba requería de una aclaración antes que la conversación pudiera comenzar. Esto lo hace en el *Gorgias*,²³⁷ por ejemplo. Pero esto me parece una inconsistencia, una impaciencia que teme que tornará largo tiempo antes de llegar a un mutuo acuerdo, porque a través del método indirecto debe seguir siendo posible el lograr la misma cosa, sólo que de modo más lento. Pero las prisas para comprender son completamente inútiles cuando la interioridad es la comprensión. En verdad pienso que es preferible llegar a un mutuo acuerdo separadamente en virtud de la interioridad, aunque esto ocurra lentamente. Sí, aunque esto nunca ocurriera porque el tiempo ha pasado y el comunicador ha sido olvidado sin haber sido comprendido por nadie, con todo me parece más consistente por parte del comunicador el no haber realizado adaptación alguna a fin de hacerse comprender, y se haya dedicado primeramente a cuidarse de sí mismo para no cobrar demasiada importancia respecto de los demás, lo cual, lejos de ser interioridad, es más bien una conducta externa y estrepitosa. Si así procede, tendría entonces su consuelo cuando el dios juzgue que no se hubo hecho concesión alguna a fin de ganar adeptos, sino que a pesar de todo fueron vanos sus esfuerzos, y le dejó al dios que decidiera si es que su labor tuvo o no alguna valía. Y esto sin duda le agradará más al dios, que si el ambicioso le dijera: “He ganado para ti diez mil adeptos. A algunos los gané derramando llanto por las miserias del mundo y anunciando su inminente destrucción, a otros sugiriendo brillantes y felices prospectos si es que se adherían a mi enseñanza, a otros de otras maneras, añadiendo algunas cosas y quitando otras. Todos se han convertido en adeptos, en cierta medida. Ciertamente, si estando yo vivo Tú hubieras descendido al mundo a inspeccionar, te habría maravillado con la visión de estos muchos adeptos, justo como Potemkin maravilló a Catalina...” sí, justo como Potemkin maravilló a Catalina, justo del mismo modo –a saber, con la ayuda de escenarios teatrales,²³⁸ y del mismo modo estos diez mil adeptos a la verdad no serían más que un teatral entretenimiento.

Mi tesis es que la subjetividad, la interioridad, es la verdad. He intentado mostrar cómo es que, desde mi perspectiva, los autores seudónimos apuntaban hacia esta misma tesis, la cual en su punto máximo es el cristianismo. Los griegos, entre otros, han mostrado correctamente que también es posible existir con interioridad fuera

del cristianismo, pero en nuestra época las cosas parecen haber llegado tan lejos, que a pesar de que todos somos cristianos y conocedores del cristianismo, representa ya una rareza encontrar a un sujeto que tenga al menos tanta interioridad existencial como un filósofo pagano. No es de extrañarse que la gente haya concluido tan prontamente con el cristianismo, cuando ellos mismos comienzan disponiéndose de tal forma que es del todo imposible recibir la mínima impresión del cristianismo. Uno se vuelve objetivo, y se pretende considerar objetivamente –que el dios fue crucificado–, suceso que en su momento ni siquiera al templo permitió ser objetivo, pues desgarráronse sus cortinas, ni tampoco a los muertos permitió permanecer objetivos, pues levantáronse éstos de sus tumbas.²³⁹ Por tanto, aquello que es incluso capaz de tornar subjetivos al objeto inanimado y al muerto, es ahora objetivamente considerado por los señores objetivos.

Uno se vuelve objetivo, y se pretende considerar objetivamente al cristianismo, el que a modo preliminar se toma la libertad de hacer del que así reflexiona un pecador, esto si es que ha de haber oportunidad alguna de observar algo. Y ser un pecador, lo cual debe ser el más terrible sufrimiento para la subjetividad, uno quiere ser eso –objetivamente. Pero entonces llega la ayuda en forma de largas y sistemáticas introducciones y de investigaciones histórico-universales –lo cual es, en este sentido, una necedad absoluta, y respecto a la decisión del cristianismo, una dilación absoluta. Uno se vuelve cada vez más objetivo, y mientras más pronto sea, mejor. Se menosprecia el ser subjetivo, se desprecia la categoría de la individualidad, y se aspira a hallar consuelo en la categoría del género, pero no se comprende el grado de cobardía y desesperación que se encuentra en el sujeto cuando éste se rinde ante un objeto brillante, convirtiéndose así en una nada. Uno ya es cristiano de hecho. En solemnes ocasiones, aún se considera aquella cuestión que ciertamente era adecuada para los severos padres de la Iglesia –la de si los paganos podrían encontrar la salvación–, sin que por ello advierta uno la sátira de que el paganismo se halla mucho más cercano al cristianismo que un objetivo cristianismo de la especie en que Cristo se ha convertido en un “Sí y No”, mientras que, como predicó Pablo en Corinto, Él no era “Sí y No” (II Corintios 1:19). Existir subjetivamente con pasión (y sólo por descuido es posible existir objetivamente) es en general una condi-

ción absoluta para poder opinar sobre el cristianismo. Quienquiera que no esté dispuesto a ello y aun así quiera tener algo que ver con el cristianismo, sin importar su nombre ni cuán importante sea, será en este aspecto esencialmente un tonto.

Si acaso mi interpretación de los autores seudónimos coincide con aquello que ellos mismos pretendían, es algo que yo no puedo decidir, ya que no soy más que un lector, pero el que en efecto guarden una relación con mi tesis es algo fuera de toda duda. Si esto no puede notarse en cualquier otro respecto, podrá observarse en su rechazo a volverse didácticos. Desde mi punto de vista, la verdadera interpretación de la confusión de nuestra época consiste en que no debe haber instrucción didáctica, porque la confusión surge simplemente debido al exceso de didáctica. Prominentes profesores han desacreditado los libros seudónimos, al igual que a mi pequeño panfleto, por la sola razón de que no eran didácticos. Muchos han concluido tajantemente que esto debíase a que los autores, y yo junto con ellos, habíamos sido incapaces de elevarnos a la altura requerida para instruir didácticamente, para elevarnos hasta la objetividad que es el sitio de estos profesores. Tal vez tengan razón, pero supongamos que la subjetividad es la verdad; entonces las elevadas alturas de los profesores se volverían ciertamente precarias. También me ha sorprendido que, si bien cualquier graduado de Teología se supone que es más o menos capaz de instruir didácticamente, no es posible convencer a la gente de que los autores seudónimos, incluyéndome a mí, Johannes Climacus, podrían instruir didácticamente con tanta pericia como muchos otros que en efecto son didácticos, sino que, por el contrario, suponen sin más que debiéramos ser excluidos por nuestra completa incompetencia para realizar aquello que en nuestros días, y en lo cual la entera literatura alemana se ha desarrollado casi exclusivamente, es tan sencillo para un estudiante que quiere sacar extractos de libros alemanes como lo es en nuestra época escribir en verso, destreza que pudiera pronto ser requerida de los sirvientes domésticos. Sea lo que fuere, siempre es bueno ser reconocido por algo, y nada más pido que ser excluido como el único sujeto *incapaz* de instruir didácticamente, sugiriendo también con ello que soy el único sujeto que no comprende las demandas de los tiempos.

Mi tesis afirma que la subjetividad, la interioridad, es la verdad; resulta sencillo notar que los autores seudónimos se relacionan a sí

mismos con ella, si no en otro sentido, al menos sí en su olfato para lo cómico. Lo cómico es siempre un signo de madurez, y entonces lo esencial consiste solamente en que un nuevo fruto emerge de esta madurez, que la *vis comica* [fuerza cómica] no ahoga al pathos, sino que indica meramente que un nuevo pathos comienza. Considero que el poder de lo cómico es una legitimación vitalmente necesaria para cualquiera que en nuestra época aspire a tener alguna autoridad en el mundo del espíritu. Cuando una época es tan minuciosamente reflexiva como la nuestra y como se dice que la nuestra lo es, entonces, si esto es cierto, lo cómico debe haber sido descubierto por todos, y en primer lugar por todo aquel que quiera hablar. Pero los profesores se encuentran tan desprovistos del poder de lo cómico que resulta sorprendente; incluso Hegel, de acuerdo con la declaración de un ferviente hegeliano,²⁴⁰ estaba completamente desprovisto de un sentido para lo cómico. Los profesores denominan seriedad al ridículo malhumor y pomposidad del parágrafo que revisten al profesor de una notable semejanza con el bibliotecario de Holberg.²⁴¹ Cualquiera que no posea esta espantosa ceremoniosidad no es más que un frívolo. Tal vez.

VII 240

Pero, ¿qué significa haber *realmente* escapado de la inmediatez en virtud de la reflexión sin haberse hecho un experto en lo cómico? ¿Qué significa? Pues bien, significa que uno miente. ¿Qué significa dar garantías de este escape en virtud de la reflexión, informándolo de modo directo? ¿Qué significa? Pues bien, significa que uno miente. En el mundo del espíritu, las distintas etapas no son como las ciudades que se cruzan en un viaje, y acerca de las cuales el viajero podría muy bien decir, por ejemplo: dejamos Pekín y llegamos a Cantón, y estuvimos en Cantón el catorce. Un viajero como éste cambia de lugar, pero no se cambia a sí mismo; por consiguiente, para él es del todo correcto y no yerra cuando menciona y *recuenta* el cambio de un modo directo inmodificado. Sin embargo, en el mundo del espíritu, cambiar de sitio equivale a cambiarse a sí mismo, y, por ende, toda garantía directa de haber llegado a tal o cual sitio es una hazaña *à la* Münchhausen. La exposición misma demuestra que uno ha alcanzado aquel lejano sitio en el mundo del espíritu. Si demuestra lo contrario, todas estas garantías serán sólo una contribución a lo cómico. El poder en lo cómico es la placa policial, el emblema de jurisdicción que todo agente que en nuestra época realmente sea un agente debe portar consigo. Pero

este poder cómico no es impetuoso ni imprudente, ni su risa es chilona; por el contrario, es cuidadoso con la inmediatez que deja a un lado. En forma semejante, la hoz del segador está equipada con tablillas de madera que corren paralelas a la afilada hoja, y a la par que la hoz corta el grano, cae éste de manera casi voluptuosa sobre el armazón que sirve de apoyo, para ser entonces depositado cuidadosa y bellamente en su envoltorio. De igual forma ocurre con el legítimo poder cómico respecto a la inmediatez que ya ha madurado. La tarea de cortar es un acto solemne; aquel que así corta no es un simple segador, pero a pesar de todo, es la filosa y penetrante hoja de lo cómico ante la cual se hunde la inmediatez, no de forma poco bella, apoyada por la siega incluso en el instante de su caída. Este poder cómico es esencialmente el humor. Si el poder cómico es frío y desolado, esto es ya un signo de que no hay un nuevo brote de inmediatez; entonces no hay cosecha, únicamente la pasión vacía de un viento estéril que arremete sobre los campos desnudos.

VII 241

Ser reconocido por algo siempre puede ser algo bueno; no pido más sino ser reconocido como el único que en nuestra época de *seriedad* no es serio. Lejos de mí el codiciar cambio alguno en esta sentencia, pues deseo tan sólo que los venerables profesores, y no sólo aquellos que gesticulan en la cátedra sino también los que vociferan en los círculos de té, se atengan a su juicio, y no vayan repentinamente a olvidar aquellas serias palabras que muy a menudo lanzaban privadamente en contra de los autores seudónimos con el propósito, por su parte, de recordar claramente que ellos fueron los que quisieron hacer de lo cómico una cualidad de la seriedad, y de la broma la salvadora de la más lamentable de todas las tiranías: la tiranía de lo hosco, lo rígido y lo obtuso. Los autores seudónimos, y yo entre ellos, éramos todos subjetivos. Nada más pido sino ser reconocido en nuestra época *objetiva* como la única persona incapaz de ser objetiva.

Mi idea consiste en que la subjetividad, la interioridad, es la verdad, que la existencia es el factor decisivo, que éste es el modo de lidiar con el cristianismo, el cual es precisamente interioridad, pero por favor nótese que no cualquier interioridad, y éste es el motivo por el cual tanto debía insistirse en las etapas preliminares. Me pareció que había descubierto una empresa semejante en los escritos seudónimos, e intenté explicar mi interpretación sobre ellos y su relación con mis

Migajas. Si es que atiné al propósito de los autores, es algo que no sé con certeza, pero en cualquier caso debo aquí disculparme ante ellos por haberlos en cierta medida reseñado, pese a que mi discusión, por el solo hecho de no haberse involucrado con los contenidos, no era en estricto sentido una reseña. Nunca me ha complicado que los seudónimos pidieran una y otra vez que no hubiera reseñas. Y es que la forma contrastante de la exposición hace de la reseña algo imposible, porque una reseña omite precisamente aquello que es de mayor importancia, y falsamente transforma la obra en un discurso didáctico; los autores tienen completo derecho a optar por la satisfacción de unos pocos lectores verdaderos, en lugar de ser malentendidos por muchos que se apoyan en una reseña para tener algo de lo cual hablar. Ésta es también mi opinión *qua* autor, y recuerdo aquí una afirmación de Zenón, que en lo que se refiere a los muchos discípulos de Teofrasto alguna vez dijo: “El suyo es un coro más ingente, pero el mío es más armonioso”. Recién he leído nuevamente estas palabras en un pequeño tratado de Plutarco sobre “cómo puede uno alabarse de forma legítima”²⁴²

Mis *Migajas* abordaban el cristianismo de manera decisiva, aunque sin mencionar su nombre o el nombre de Cristo. En una época de conocimiento en que todos somos cristianos y todos sabemos lo que es el cristianismo, resulta demasiado fácil recurrir a los nombres sagrados pero vaciándoles de todo su significado, o perorar sobre la verdad cristiana sin tener de ella la más mínima impresión. Si cualquiera quisiera suponer que el hecho de que no hiciera mención de los nombres debía a mi ignorancia, que desconocía que el fundador del cristianismo se llamaba Cristo y que su enseñanza se llamaba cristianismo, pues puede suponerlo con toda libertad. Siempre es bueno ser reconocido por algo; por mi parte, no pido más que ser reconocido como el único que en medio del cristianismo no sabe que el fundador del cristianismo era Cristo –ser ignorante siempre es mejor que ser conocedor de ello como de otras mil trivialidades.

Cuando mis *Migajas filosóficas* se publicaron, y ya consideraba un postscriptum para “revestir a la cuestión con su ropaje histórico”,²⁴³ apareció todavía otro libro seudónimo: *Etapas en el camino de la vida*, libro que llamó la atención de sólo unos pocos (como ahí mismo se predice en las pp. 309, 376²⁴⁴), debiéndose esto quizá a que no contaba, como *O esto o lo otro*, con “El diario del seductor”, pues lo cierto es que

éste fue el más leído, y, naturalmente, contribuyó de manera especial a la sensación. Es bastante claro que *Etapas* guardaba una relación con *O esto o lo otro*, y esto se indica concretamente por la alusión en las primeras dos partes a nombres conocidos de esta obra. Si el autor de *Etapas* hubiese acudido a mí en busca de consejo, yo le hubiera recomendado, basándome en fundamentos estéticos, que eludiera el llamar la atención hacia una obra anterior al utilizar nombres conocidos.* En relación con todo aquello que debe ser considerado como riesgoso, y que es riesgoso porque necesita de buena suerte, resulta siempre precario incitar al recuerdo. Evitar esto es fácil; hacerlo es arriesgarse y tentar a la propia suerte en una temeraria empresa, cuyo peligro se expresa en muchos lugares del libro.**

Existe una historia sobre un marinero que cayó desde la punta del mástil sin lastimarse; se levantó y dijo: “Ahora imítenme” –pero probablemente él mismo se abstuvo de volverlo a hacer. De igual forma, la repetición que involucra a la buena suerte y a la inspiración es siempre una empresa arriesgada. En otras palabras, debido a la resultante comparación se vuelve un requisito indispensable la riqueza de la expresión, ya que no es difícil repetir las propias palabras ni tampoco repetir una frase felizmente escogida palabra por palabra. En consecuencia, repetir lo mismo también significa cambiar bajo las condiciones que se han vuelto difíciles en virtud de aquello que

* Y también por otra razón (según el común supuesto de que todos los libros seudónimos correspondían a un solo autor), le hubiera recomendado que no se esforzara demasiado. En otras palabras, la sagacidad dicta que no se debe trabajar con demasiado celo y perseverancia –entonces la gente obtusa piensa que se trata de una obra descuidada. No, primero hay que armar gran revuelo, para luego revelar una obra insignificante –entonces los plebeyos piensan que se trata de algo relevante. Pero de cualquier forma es posible que yo no hubiera logrado nada, pues no es del todo inimaginable que el autor ya hubiera pensado en eso, pero desdenase el obrar sagazmente, considerando como algo ínfimo el ganarse la admiración de la gente.

** Véase p. 16. “¡Cuán fácil es ofrecer un banquete, y no obstante Constantin sostiene que nunca más se arriesgará a hacerlo! ¡Cuán fácil es admirar, y no obstante Victor Eremita afirma que nunca le dará rienda suelta a su admiración (a saber, por Mozart), porque una derrota es más terrible que quedar inválido en la guerra!”. El juez Wilhelm, en tanto que eticista, sostiene lo opuesto con pasión ética, p. 86: “Esto tendrá que ser suficiente en el tema del matrimonio. En este instante no tengo nada más que decir; en otro momento, quizás mañana, es posible que añada algo, pero ‘siempre será lo mismo y sobre la misma cosa’, pues solamente los gitanos, los salteadores y los embaucadores tienen por lema: Nunca regreses adonde alguna vez has estado”.

las precedía. Y en tanto que el lector curioso se desalienta al ver que se trata de la misma cosa, pues el curioso exige cambios externos en la forma de nombres, escenografía, vestidos, peinados, etc., el lector atento se vuelve más estricto en sus exigencias, porque allí no encuentra nada de seductor ni entretenido, ningún adorno ni novedades del exterior concernientes a personajes desconocidos y a las condiciones climáticas de territorios lejanos, etcétera.

Pero se corrió el riesgo, y el autor desconocido no era ignorante del peligro, como sin duda no era ignorante del motivo por el cual Sócrates arriesgó su honor y orgullo en una sola cosa: decir continuamente lo mismo y sobre las mismas cosas.*²⁴⁵

Al tomar este riesgo, el autor seudónimo ganó para sí una indirecta victoria sobre el público curioso. Es decir, cuando este público lector mira con detenimiento** el libro y encuentra los nombres conocidos de Victor Eremita, Constantin Constantius, etc.,²⁴⁶ arroja a un lado el libro y pronuncia fastidiado: “es exactamente lo mismo que *O esto o lo otro*”. De modo que el lector curioso dice: “es lo mismo. Y si semejante

VII 244

* La oportunidad de conocer con mayor profundidad a una persona –para así reconocer si se trata de un sujeto espiritual o simplemente de alguien condicionado por sus sentidos– puede lograrse al averiguar qué es aquello que él entiende por riqueza o pobreza de un autor. Si un pastor pudiera predicar todo el año sobre un mismo texto, rejuveneciéndose constantemente en la renovada fertilidad de su expresión, sería en mi opinión un predicador incomparable, pero el oyente superficial lo encontraría aburrido. Si Oehlenschläger, en el tiempo en que escribió su *Valborg*, lo pudiera haber escrito nuevamente, hubiera adquirido ante mis ojos una grandiosidad incluso mayor. Escribir *Signe* es algo sencillo, debido a que las condiciones, el país en que se desarrolla la escena, los alrededores, etc., son distintos. En cambio, escribir *Valborg*, lograr que el lector lo lea, y luego rescribir el mismo *Valborg* nuevamente y en las mismas condiciones –es decir, de suerte que todos sus rasgos externos permanecieran idénticos y familiares, y únicamente la delicia amorosa en la expresión de los labios de Valborg fuera nueva y fresca como un nuevo retoño floral– pues bien, incluso si la gran mayoría lo tuviese como algo aburrido, yo lo encontraría extraordinario. Entre las cosas que más le admiro a Shakespeare encuéntrase su Falstaff, en parte debido a que él también se halla repetido. Naturalmente, Falstaff no aparece en demasiadas escenas, pero si Shakespeare pudiera haber dejado a Falstaff inalterado durante todos los cinco actos y luego nuevamente en otros cinco actos, pues bien, incluso si muchos lo encontraran aburrido, a mí me parecería divino.

** Es sin duda por estos lectores curiosos que la primera tercera parte del libro plasmó a modo de epígrafe estas palabras de Lichtenberg: “*Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hinein guckt, kann kein Apostel heraus sehen* [Semejantes libros son espejos: cuando un simio se mira dentro, ningún apóstol puede mirar fuera]”.

VII 244

lector lo dijera de viva voz, el autor seudónimo podría pensar algo como lo siguiente: “Espero que realmente fuera como dices, porque esta acusación es un cumplido, pues nadie entenderá esto como si fuera literalmente idéntico palabra por palabra; pero en verdad siento que no poseo una gran reserva de esta abundancia de interioridad, y por tanto me he aventurado solamente a repetir con notables abreviaciones y modificaciones los puntos de partida. Empero, en tanto que autor, cuento con una afortunada ventaja sobre el editor de *O esto o lo otro*, puesto que el interés por lo novedoso y por tan inmenso libro y el diario del seductor, generaron gran alboroto, y es que la gente pensó que se trataba de algo de principal importancia. De esta manera, se vendió el libro y ahora hasta se dice que está agotado²⁴⁷ —¡ay!, trátase éste de un cuestionable argumento a favor de la excelencia del libro; uno casi está tentado a suponerlo como regalo de Año Nuevo. Yo, en cambio, me hallo libre de los husmeos de la curiosidad”.

VII 245

En otras palabras, junto con las atracciones de Tivoli²⁴⁸ y los regalos literarios de Año Nuevo, se dice con verdad que para los escritores de entregas, y por ende también para aquellos que quedan fascinados por sus obras, el cambio es la ley suprema; mas respecto a la verdad como interioridad en la existencia, respecto al mayormente incorruptible gozo de la vida, el cual nada tiene que ver con la insaciable búsqueda de diversiones, la verdad consiste justamente en lo contrario, y la ley es la siguiente: lo mismo, y sin embargo cambiado, y sin embargo lo mismo. Por consiguiente, los aficionados a Tivoli tienen en bien poco a la eternidad, ya que la naturaleza de la eternidad consiste en ser siempre la misma, y la sobriedad de espíritu puede reconocerse por su conocimiento de que el cambio externo es diversión, pero el cambio en lo mismo es interioridad. Sin embargo, el público lector es en general tan curioso, que el autor que desea librarse de él necesita únicamente sugerir una pequeña seña para lograrlo, tan sólo un nombre, y entonces dirá: “es lo mismo”. En cualquier otro sentido, la distinción entre *Etapas* y *O esto o lo otro* es bastante manifiesta. En el primer tercio (sin mencionar que dos terceras partes de *Etapas* son tan diferentes como es categóricamente posible*), Victor

* En efecto, el libro mismo predice también que el público lector encontrará aburridas las dos terceras partes (véase pp. 268 al comienzo, 367 al final, y 368 al comienzo). Una

Eremita, que previamente era únicamente el editor, se transforma en una individualidad existente, Constantin y Johannes el Seductor se muestran más definidos, y el Juez se preocupa del matrimonio desde un ángulo enteramente distinto a aquel de *O esto o lo otro*, mientras que el lector más atento difícilmente podrá encontrar una sola frase, giro de lenguaje o pensamiento, que sea idéntico a *O esto o lo otro*.

Deliberadamente me he explayado más en esto porque, si bien podría complacer a un aislado autor que amase justamente esta clase de aislamiento, posee una distinta significación para mí, pues se relaciona con aquello que continuamente he enfatizado, que la época ha olvidado lo que significa existir y aquello que es la interioridad. Ya no se cree que la interioridad enriquezca la aparente pobreza de contenidos, al igual que el cambio externo es meramente la diversión a la cual se aferran el fastidio por lo mundano y la vacuidad de la vida. Es por ello que se rechazan los deberes existenciales. Uno aprende al paso a conocer lo que es la fe; entonces, naturalmente, uno la conoce. Entonces uno se aferra a un resultado especulativo, y de esta forma uno se aleja nuevamente. Entonces se aparece por un día la astronomía, y así uno deambula por todas las ciencias y etapas sin que por ello se haya vivido, mientras que los poetas, con el solo propósito de entretener a sus lectores, se pasean por África, América, y sabrá el diablo dónde más, por Trebizonda y R---,²⁴⁹ de suerte que pronto un nuevo continente será descubierto a menos que la poesía decida pasar. ¿Por qué? Porque la interioridad se pierde cada vez más.

Comencemos, pues, con las últimas dos terceras partes del libro, cuyos contenidos son *una historia de sufrimiento*. Ahora bien, puede haber sufrimiento dondequiera en las distintas etapas de la existencia, pero cuando se compone un libro sobre una etapa estética, luego una etapa ética, y finalmente una etapa religiosa, y sólo en esta última se utiliza la palabra “sufrimiento”, parece esto indicar que la relación del sufrimiento con lo religioso no es la misma que con lo estético y lo ético. La expresión “historia de sufrimiento”, por tanto, parece ser empleada

historia de amor es una historia de amor, dice el público lector de esta índole; si ha de leerse nuevamente, la escena debe desarrollarse en África, porque es la escena la que proporciona el cambio, y semejante público lector necesita “cortejos, locaciones, muchos personajes –y entonces, las vacas”.

esencialmente como una categoría, cual si el sufrimiento tuviese una crucial relevancia respecto a lo religioso. Así, el título “Una historia de sufrimiento” parece apuntar a algo distinto que el título de Goethe, *Leiden des jungen Werther* [Los sufrimientos del joven Werther], o el de Hoffmann, *Leiden eines armen Theaterdirectors* [Los sufrimientos de un pobre director teatral]. En otras palabras, el sufrimiento con relación a la existencia estética o ética es algo accidental; bien puede ausentarse y aún es posible que permanezca una existencia estética y ética, o si es el caso que encuentre allí un más profundo significado, no será más que un factor transitorio. Resulta algo distinto aquí donde se introduce el sufrimiento como un elemento crucial para la existencia religiosa y, más en específico, como algo característico de la interioridad: mientras más se sufra, mayor será la existencia religiosa, y el sufrimiento perdura entonces. Por consiguiente, no fue debido a que el autor se hallase dudoso en relación a un título para su libro, cuando eligió precisamente el de “Una historia de sufrimiento”, sino que tenía en mente algo muy específico y él mismo lo subrayó (véase completo § 5, pp. 353ss., especialmente la mitad de la p. 357). Mientras que la existencia estética es esencialmente gozo, y la existencia ética es por esencia lucha y triunfo, la existencia religiosa es sufrimiento, no como un factor transitorio sino como un constante acompañamiento. El sufrimiento es, para citar las palabras de Frater Taciturnus, las 70 000 brazas de agua sobre cuyas profundidades se encuentra continuamente el sujeto religioso. Pero el sufrimiento es justamente interioridad, y hállese aparte de la interioridad de la existencia estética y ética. Incluso en la charla cotidiana, cuando se dice que una persona probablemente ha sufrido mucho, estamos acostumbrados a asociar inmediatamente esto con la noción de interioridad.

La historia de sufrimiento lleva por título, “¿Culpable/no culpable?” Los signos de interrogación obviamente hacen referencia a los procesos legales. Un novelista bien podría haber unido las dos partes del título, y el público lector que desea una conclusión muy probablemente habría quedado satisfecho con ello. Entonces el título hubiera sido, por ejemplo, “Infel, y no obstante honorable”, “Una promesa rota, y no obstante fidelidad eterna”, *ad modum* [al modo de] “Un oficial de húsares, y no obstante buen esposo”, etc. En la página del título se resuelve inmediatamente cuál es cuál, y el lector queda a salvo y seguro. No se

perturba al lector ni con la existencia ni con la precisión dialéctica de la categoría; la historia es una encantadora mezcolanza compuesta de un poco de lo estético, un poco de lo ético, y un poco de lo religioso. Pero aquello que realmente interesa al sujeto pensante no es llegar a saber lo que viene después, sino hacerse contemporáneo con el sujeto existente en su existencia. Y el Quidam de la construcción imaginaria existe en la tensión entre las inquisidoras preguntas, forzadas en la penetrante indagación de las cuestiones. Si el infortunio de la época es el de haber olvidado lo que es la interioridad y aquello que significa existir, lo cierto es que es de especial pertinencia acercarse tanto como sea posible a la existencia. Por ende, la construcción imaginaria no adopta como su punto de partida un momento posterior en el tiempo, relatando un notable conflicto como si fuera algo pasado, ni afloja la tensión del conflicto en una reconfortante conclusión, sino que en virtud de su forma provocativa vuelve al lector incluso más contemporáneo de lo que es capaz por medio de una realidad contemporánea, y le deja atascado al no concederle ninguna conclusión. Sin duda alguna, no es éste el primer libro que se escribe sin darle una conclusión; puede que el autor haya muerto, o que haya decidido no completarlo, etc. Pero no es el caso aquí; el hecho de que falte el final y la conclusión se entiende de igual forma que el sufrimiento, como una cualidad categórica respecto a la existencia religiosa. El mismo Frater Taciturnus explica esto (véase § 3, pp. 340, 343 al comienzo²⁵⁰). Pero la ausencia de conclusión es expresamente una cualidad de la interioridad, porque la conclusión es algo externo, y la comunicación de una conclusión una relación externa entre el que conoce y el que no conoce.

A la “Historia de sufrimiento” se le denomina como una construcción imaginaria, y el mismo Frater Taciturnus explica la razón de esto (§ 3).²⁵¹

La “Historia de sufrimiento” (véase pp. 313, 339 al final²⁵²) posee una conexión con *La repetición*. No obstante, la diferencia es muy notable cuando se considera la cualidad categórica, la cual por sí sola puede ser de interés para el pensamiento, mientras que la variedad de vestuarios es aquello que interesa a la galería; he aquí el motivo por el que se piensa que la mejor actriz es aquella que no solamente puede actuar en toda suerte de fantásticos disfraces femeninos, sino incluso en pantalones y saco con cuello y corbata, y es que el valor de

la representación artística se determina por la variedad de indumentarias, y por tanto, la actriz que actúa principalmente los papeles en que lleva su propia vestimenta, es considerada como la peor actriz. En *La repetición*, el sentido común y la suprema inmediatez de la juventud se mantienen aparte, en Constantin como el hombre de sentido común, y en el Joven como el sujeto enamorado, pero en *Etapas* los dos factores se combinan en uno solo, en la persona de Quidam de la construcción imaginaria, razón por la que el doble movimiento se torna claro y necesario, e incluso la *seriedad* se compone de broma y seriedad (véase p. 283²⁵³). Se trata de la misma persona que en su comprensión observa lo cómico y sufre lo trágico,* y a partir de esta unidad entre lo cómico y lo trágico, elige lo trágico (véase pp. 327 y 328 al comienzo). En *La repetición*, ironía y sentimentalismo se relacionan mutuamente; en “Historia de sufrimiento” se introduce el humor. Constantin mismo debe involucrarse y actuar *partes*, mientras que Frater Taciturnus se mantiene al margen como un “inspector”, pues Quidam posee el entendimiento suficiente, y el humor se logra debido a que él mismo encarna todos estos elementos. Si se excluye el personaje femenino, que tanto en “Historia de sufrimiento” como en *La repetición* hállase presente sólo de forma indirecta, entonces quedan dos personajes en *La repetición*, mientras que en “Historia de sufrimiento” hay uno solo. “Tórnase esto cada vez más aburrido; no hay ni siquiera un suicidio o alguien que se vuelva loco, o un nacimiento clandestino o algo semejante. Es más, una vez que el autor ha escrito una historia de amor, ya ha agotado su material; debe, por tanto, ensayar en nuevas direcciones –con una historia de ladrones, por ejemplo.”

Frater Taciturnus se define como inferior, existencialmente hablando, comparado con la existencia de Quidam, en tanto que este último cuenta con una nueva inmediatez. Incluso Constantin no dudaba en definirse aludiendo al Joven, pero poseía el sentido común y la ironía que al Joven le faltaban. Comúnmente se piensa lo contrario, se supone que el constructor imaginario, el observador, se encuentra en un puesto más elevado que aquello que produce. A esto se debe el que

* Una pequeña frase de Quidam sugiere puntualmente el doble ánimo humorístico, mientras que la frase latina “*Periissem nisi periissem* [habría muerto de no haber muerto]” es una sufrida y humorística revocación de todo esto.

sea tan sencillo proporcionar una conclusión. Aquí ocurre lo inverso; el personaje imaginariamente construido descubre y hace manifiesto lo más elevado –lo más elevado no en dirección de la comprensión y el pensamiento, sino en dirección de la interioridad. La interioridad de Quidam es distinguible porque es determinada en virtud del contraste consigo mismo, por el hecho de que le parece cómico aquello que no obstante se encuentra en él con toda la pasión de la interioridad. Una interioridad femenina como la devoción es de menor interioridad, porque apunta evidentemente hacia algo externo, mientras que la presencia del contraste implica específicamente la dirección hacia el interior. Quidam mismo es una unidad entre lo cómico y lo trágico, pero va más allá de esta unidad; después de ella, se encuentra a sí mismo en la pasión (para lo tragicómico, véase § 2 *passim*)²⁵⁴. Frater Taciturnus es por esencia un humorista, y precisamente por ello manifiesta repelentemente la nueva inmediatez.

Por tanto, el humor se introduce como el último *terminus a quo* respecto a lo cristiano-religioso. De acuerdo con la moderna erudición, el humor se ha convertido en lo más elevado *después* de la fe. Es decir, la fe es lo inmediato, y a través del pensamiento especulativo, que va más allá de la fe, se alcanza el humor. Ésta es una general confusión en todo el sistemático pensamiento especulativo, en tanto que aspira a poner al cristianismo bajo su cuidado. No, el humor termina con la inmanencia dentro de la inmanencia, la cual aún consiste en la huida fuera de la existencia hacia lo eterno en virtud del recuerdo, y sólo entonces pueden comenzar la fe y las paradojas. El humor es el último estadio en la interioridad existencial antes de la fe. Por consiguiente, a mi juicio, debe ser introducido a fin de que no pase desapercibida ninguna etapa, lo cual en un momento posterior podría ser causa de confusiones. Esto ya se ha logrado en “Historia de sufrimiento”. El humor no es la fe, sino que es antes de la fe; no es después de la fe ni es un desarrollo de la fe. En otras palabras, y desde una perspectiva cristiana, no es posible ir más allá de la fe, porque la fe es lo más elevado –para un sujeto existente–, y esto ya ha sido adecuadamente explicado. Incluso si el humor intentase echarle mano a las paradojas, no sería fe. El humor no toma parte en el aspecto de sufrimiento de la paradoja ni en el aspecto ético de la fe, sino tan sólo en el aspecto divertido. Esto es, a saber, un sufrimiento, el martirio de la fe incluso

en tiempos de paz, el haber radicado la propia felicidad eterna en aquello sobre lo cual el entendimiento desespera. El humor inmaduro, sin embargo, que incluso se queda rezagado ante aquello que yo propiamente he denominado humor en un equilibrio entre lo cómico y lo trágico; —este humor inmaduro es un tipo de frivolidad que se ha extirpado demasiado pronto de la reflexión. Aburrido del tiempo y de la interminable sucesión temporal, el humorista salta y encuentra un humorístico alivio en la afirmación del absurdo, justo como puede ser un alivio el hacer parodia del significado de la vida al acentuar paradójicamente las trivialidades, al abandonarlo todo para concentrarse en los juegos de bolos y en el entrenamiento de caballos. Pero éste es un fraude que hace el humor inmaduro de la paradoja para incitar la arbitrariedad de una pasión ferviente. Este humor inmaduro se halla tan lejos de ser religiosidad, que termina por ser un subterfugio estético que pasa de largo por lo ético.

Aún más, el hecho de que el humor preceda a la fe y a lo cristiano-religioso muestra asimismo el enorme grado de existencia que es posible fuera del cristianismo, y, por otro lado, el grado de desarrollo vital que es condición para propiamente adoptar el cristianismo. Pero en nuestra época no se existe en absoluto, y, por tanto, resulta enteramente correcto que todo mundo sea cristiano como algo de hecho. Incluso desde la infancia se vuelve uno cristiano, algo que puede ser muy hermoso y bienintencionado por parte de los padres cristianos, pero termina en ridículo cuando la persona misma piensa que con ello ha quedado ya todo resuelto. Los pastores obtusos, cierto es, apelan muy literalmente a un versículo de la Biblia que se entiende literalmente: que nadie que no se vuelva como niño entrará al Reino de los cielos.²⁵⁵ “Pues bien, ¡cuán dulcemente encantador puede volverse el cristianismo con ayuda del infantilismo de pastores como éstos! Ciertamente, si fuera como ellos dicen, lo apóstoles quedarían excluidos, pues que yo sepa ellos no entraron como niños. Decirle al hombre que es espiritualmente maduro: Pues bien, amigo mío, si así lo quieres, cuida sólo de volverte nuevamente como un niño, y entonces serás cristiano —mira que ésa es una dura afirmación, adecuada a la enseñanza que era un escándalo para los judíos y una locura para los griegos”²⁵⁶ Pero entender esta oscura sentencia de esa manera, como si toda la dificultad radicase en ser bautizado de niño y morir lo antes

posible, es una insensatez diametralmente opuesta a la categoría del cristianismo (que paradójicamente enfatiza la existencia temporal), que ni siquiera alcanza la visión pagana que ilustra a los niños pequeños llorando en el Elíseo porque han muerto demasiado pronto,²⁵⁷ la cual al menos le concede cierta importancia a lo temporal. En su entrada al mundo, el cristianismo no fue predicado a los niños, sino a una anticuada religiosidad judía, a un mundo de ciencia y artes decadentes. Primero lo primero, y luego lo que sigue. Si tan sólo esta época tuviera tanta interioridad existencial como la de un judío o un griego, podría entonces hablarse de una relación con el cristianismo. Pero si en un momento dado era terriblemente difícil volverse cristiano, sin duda pronto será algo imposible, porque todo este asunto se ha convertido en una trivialidad. El filósofo griego en verdad era un sujeto pensante, y, en consecuencia, no es por nada que el cristianismo se define a sí mismo como la enseñanza que se vuelve un escándalo para los judíos y una locura para los griegos, y es que el judío aún contaba con la suficiente interioridad religiosa como para escandalizarse. Pero todo esto se ha tornado obsoleto para la obtusa generación presente, misma que en promedio posee indudablemente más cultura que antaño, pero carece de pasión en el pensamiento y en la religiosidad. No es imposible gozar de la vida y darle significado y contenido fuera del cristianismo, así como lo muestran aquellos muy renombrados poetas y artistas, los más eminentes pensadores, e incluso hombres piadosos, que han vivido fuera del cristianismo. También el cristianismo, no cabe duda de ello, ha sido consciente de esto, y, con todo, no le ha parecido justificable el cambiar su condición y su madurez espiritual, ni el terrible asunto de la paradoja que reviste al inmutable carácter del cristianismo, ni el signo del escándalo y la locura. Pero en esta su edad madura, no tornemos al cristianismo en un andrajoso tabernero que debe ideárselas para atraer clientes, o en un aventurero que prueba suerte en el mundo. Naturalmente, resulta difícil afirmar que el cristianismo fue un gran éxito cuando originalmente se introdujo en el mundo, pues su comienzo fue el de la crucifixión, la flagelación y ese tipo de cosas. Sin embargo, sólo Dios sabe si es que en realidad quería ser un gran éxito en el mundo. Yo más bien pienso que se avergüenza de sí mismo, como el anciano que se descubre vestido a la última moda. O, mejor dicho, me parece que enfoca su ira en la gente cuando mira

su distorsionada figura que supuestamente es cristianismo, bajo la forma de una sobresaturada y sistemáticamente acomodaticia erudición de salón, cuyo secreto no es más que una verdad en cierto grado y a medias tintas –cuando observa la cura radical (y sólo en cuanto ésta es lo que es) convertida hoy en día en una vacuna, y la relación que con él guarda la gente como algo equivalente a un certificado de vacunación. No, la paradoja cristiana no es esto y aquello, no es una cosa maravillosa y no maravillosa a la vez; su verdad no es como la opinión de Salomon Goldkalb: *vieles* [mucho] delante *und* [y] atrás, sí *und* no a la vez.²⁵⁸ Ni la fe es algo con que todo mundo cuente, ni algo respecto a lo cual deba el hombre culto ir más allá. Si bien puede ser conseguida y afianzada por la más modesta de las personas, tanto más difícil es de alcanzar para el hombre culto. Qué humanidad cristiana tan maravillosa e inspiradora: lo más elevado es de común pertenencia a todos los seres humanos, y los mejor dotados son aquellos sujetos a la más rigurosa disciplina.

Pero volvamos a las *Etapas*. Se distinguen éstos notablemente de *O esto o lo otro* en virtud de una tripartición. Aparecen allí tres estadios, uno estético, uno ético, uno religioso, y, sin embargo, no son algo abstracto como lo inmediato mediato, la unidad, sino algo concreto en la cualidad de las existenciales categorías como las de placer-perdición, acción-triunfo, y el sufrimiento. Pero a pesar de esta tripartición, el libro representa una disyuntiva. Es decir, los estadios ético y religioso cuentan con una esencial relación el uno con el otro. La desventaja de *O esto o lo otro* radica sencillamente en que la obra finaliza éticamente, como se ha demostrado. En *Etapas* se ha aclarado esto, y lo religioso conserva su sitio.

Los estadios estético y ético se hallan nuevamente presentes, como una recapitulación en cierto sentido, aunque al mismo tiempo como algo nuevo. Ciertamente, resultaría un pobre testimonio de la interioridad existencial, si cada estadio de esta índole no pudiera ser rejuvenecido en su exposición, pese a que en la tentativa de rechazar el aparente apoyo externo, se corre el riesgo de enfatizar la diferencia, así como podría hacerse eligiendo nombres nuevos o algo por el estilo. El eticista se enfoca nuevamente en el matrimonio como la apertura más compuesta de la realidad desde el punto de vista dialéctico. Pero introduce un nuevo aspecto e insiste sobre todo en la categoría del

tiempo y su relevancia para la belleza que se incrementa con el tiempo, mientras que, desde una perspectiva estética, el tiempo y la existencia temporales son, por así decirlo, un retroceso.

Las posiciones existenciales entre los estadios se modifican recíprocamente en virtud de la tripartición. En *O esto o lo otro*, la perspectiva estética es una posibilidad de existencia, y el eticista se encuentra existiendo. Ahora lo estético se halla en la existencia; el eticista lucha incesantemente *incipiti proelio* [en una lucha incierta] en contra de lo estético, que por su parte conquista fácilmente, no gracias a los seductores dones del intelecto, sino con pasión ética y pathos; y contra lo religioso. Ya a punto de culminar, el eticista se esfuerza al máximo de sus posibilidades para defenderse en contra de la forma decisiva de una perspectiva superior. Está bien que se defienda de esta manera, ya que, después de todo, no se trata de una perspectiva, sino de una individualidad existente. En la moderna erudición es en efecto una fundamental equivocación el confundir sumariamente la abstracta contemplación de las perspectivas con el existir, como si alguien que conociera las perspectivas por ello mismo estuviera ya existiendo; en cambio, toda individualidad existente, en cuanto existente, debe, por así decirlo, tomar partido. Desde un punto de vista abstracto, lo cierto es que no hay una lucha decisiva entre las perspectivas, pues la abstracción remueve justamente el escenario de la decisión: *el sujeto existente*; con todo, la transición inmanente es una quimera, una ilusión, como si una perspectiva pudiese de suyo determinar en forma necesaria su transición hacia otra perspectiva, y esto se debe a que la categoría de la transición representa en sí misma un rompimiento con la inmanencia; es un *salto*.

El esteta en *O esto o lo otro* era una posibilidad de existencia. Tratábase de un joven ricamente dotado, un tanto esperanzado, que experimentaba consigo mismo y con la vida, uno “con quien difícilmente podría uno molestarse, pues su malignidad, como se pensaba en la Edad Media, poseía un tanto de infantilismo”,²⁵⁹ y porque realmente no representaba él una realidad, sino “una posibilidad de todo”²⁶⁰ —es de esta manera como el esteta frecuentaba, por así decirlo, la estancia del Juez.* El Juez estaba lleno de buena disposición hacia él, sobre

* Incluso “El diario del seductor” era sólo una posibilidad del horror que el esteta, en su

todo en lo ético, y no dejaba de darle buenos consejos, de igual forma en que uno más viejo y maduro se relaciona con uno más joven cuyos talentos y superioridad intelectual él reconoce en cierto sentido, pero que a pesar de todo le lleva la incondicional delantera en virtud de su seguridad, experiencia e interioridad en la vida. En *Etapas*, lo estético se introduce en la existencia de forma más definitiva, y, por tanto, ya se deja ver por la exposición misma que la existencia estética, por mucho que una luz tenue la ilumine (pese a que en sí misma es siempre esencialmente brillante), es la perdición. Pero no es una perspectiva ajena, como la del Juez, que aclara esto a modo de advertencia para el joven cuya vida no se halla aún resuelta en el sentido más profundo. Es demasiado tarde para hacerle semejante exhortación a una existencia estética decidida; la pretensión de exhortar a Victor Eremita, a Constantin Constantius, al Diseñador de Modas, o a Johannes el Seductor, equivale a hacer el ridículo de uno mismo, y produce un efecto tan cómico como el de cierto evento que alguna vez presencié. En el apuro del peligro, un hombre le arrebató a su hijo un bastón de juguete para golpear a un gigantesco rufián que había entrado a la fuerza en su casa. Aunque yo también corría riesgo, no pude evitar reírme, porque parecía como si estuviera sacudiéndole la ropa. La relación entre el Juez y el esteta en *O esto o lo otro* era de tal forma, que resultaba natural y psicológicamente adecuado que el Juez fuera exhortativo. Pero aun en esta obra no se presentaba una decisión en un sentido concluyente (véase el prefacio²⁶¹), de tal modo que el lector pudiera decir: "mira, ahora todo está decidido". El lector que requiere de la confiabilidad de un severo regaño o de un infortunado desenlace (como por ejemplo, locura, suicidio, pobreza, etc.), para descubrir que una perspectiva es equivocada, en realidad no ve nada y sencillamente se engaña a sí mismo, y comportarse de esa manera en tanto que autor equivale a escribir afeminadamente para lectores infantiles.* Pensemos

sombría existencia, había conjurado precisamente porque él, sin realmente ser nada, había intentado echarle mano a todo en tanto que posibilidad.

* Aquí deseo recordar nuevamente algo que Frater Taciturnus, entre otros, a menudo ha subrayado. La filosofía hegeliana culmina en la tesis de que lo exterior es lo interior y que lo interior es lo exterior. Hegel concluye con esto. Pero este principio es en esencia un principio estético-metafísico, y, de este modo, la filosofía hegeliana concluye felizmente y sin apuros sin haberse enfrentado en lo absoluto con lo ético y religioso, o bien concluye

en un personaje como Johannes el Seductor. Aquel que necesite que se vuelva loco o que se pegue un tiro para ver que su perspectiva es la perdición, en realidad no se da cuenta de ello, sino que se engaña pensando que se da cuenta. En otras palabras, aquel que comprende esto, lo comprende tan pronto como el Seductor abre la boca; a cada palabra puede escucharse la ruina y el juicio que caerá sobre él. El lector que requiere de un castigo externo, sólo se engaña, porque bien puede tomarse a un hombre digno, hacer que se vuelva loco, y entonces un lector de esta índole pensará que su perspectiva era errónea.

El estadio estético se representa en "In vino veritas". Aquellos que aquí aparecen son en verdad estetas, pero de ningún modo ignoran lo ético. Por consiguiente, no solamente se les presenta, sino que se les presenta como sujetos que obviamente saben cómo dar cuenta de su propia existencia. En nuestros días, se piensa que el conocimiento determina el problema, y que basta con llegar a conocer la verdad, mientras más concisa y rápidamente mejor, para que esto sea ya de gran ayuda. Pero la existencia es algo muy distinto al conocimiento.

El Joven está a punto de no ser más que una posibilidad, y, por tanto, aún le quedan esperanzas. Su esencia es la melancolía (el eticista lo describe en las páginas 87, 88 al comienzo, y 89²⁶²). Constantin Constantius es el endurecimiento del entendimiento (véase las palabras del eticista, p. 90²⁶³). La concepción de Constantin sobre los celos se

de manera fraudulenta al combinarlo todo (también lo ético y religioso) en un elemento estético-metafísico. Aquí lo ético se establece como una suerte de relación contrastante entre lo exterior y lo interior, pues coloca a lo exterior en la esfera de lo indiferente. Lo exterior como materia para la acción es cosa indiferente, porque, desde el punto de vista ético, es la intención la que se enfatiza; el resultado como manifestación externa de la acción carece de relevancia, porque la intención es aquello que éticamente se enfatiza, y es del todo inmoral preocuparse por el resultado. Un triunfo en un sentido externo no demuestra nada éticamente hablando, porque, éticamente hablando, la cuestión gira en torno a lo interior. El castigo externo es insignificante, y lejos de insistir con estética diligencia en un castigo visible, lo ético afirma orgullosamente: de acuerdo, castigaré, pero en lo interior, porque es sencillamente inmoral clasificar el castigo externo como algo comparable al castigo interno. Lo religioso definitivamente establece el contraste entre lo externo y lo interno, y en este contraste se halla implícito el sufrimiento como una categoría existencial de lo religioso, pero al mismo tiempo implica la infinitud de la interioridad dirigida hacia el interior. Si nuestra época no tuviera el privilegio de ignorar completamente lo que es existir, resultaría impensable que una sabiduría como la hegeliana fuera considerada como lo más elevado, que seguramente podrá serlo para los contempladores estéticos, pero no para un sujeto existente, ya sea ético o religioso.

encuentra en la página 99 al final, y en la página 100 al comienzo.²⁶⁴ Victor Eremita es la ironía simpatizante (véase las palabras del eticista, pp. 107 y 108²⁶⁵). El ataque de Victor en contra del matrimonio se encuentra en la p. 85.²⁶⁶ El Diseñador de Modas es la desesperación demoníaca en un estado apasionado. Johannes el Seductor es la perdición en un estado de frialdad, una individualidad “marcada” y extinta. Todos ellos son consistentes al punto de la desesperación.

Así como en la parte segunda de *O esto o lo otro*, se encuentra respuesta y rectificación a todos los desvíos de la primera parte, aquí, de igual forma, se ha dado con la explicación en el eticista, con la salvedad de que el eticista se expresa sobre la esencia del asunto y en ninguna parte considera directamente aquello que, de acuerdo con la estructura de la obra, no se supone que él sepa. Por tanto, se deja al lector que por cuenta propia ate cabos, por así decirlo, pues nada se hace para comodidad del lector. Esto último, naturalmente, es lo que los lectores esperan; quisieran ellos leer libros al modo de la realeza, justo como un rey lee una petición con un resumen al margen que le libra de ser incomodado por la prolijidad del peticionario. En cuanto a los autores seudónimos, esto es ciertamente una equivocación por parte del lector. De acuerdo con la impresión personal que tengo de ellos, no buscan, que yo sepa, nada de la exaltada majestad mayoritaria del público lector. En efecto, eso me resultaría muy extraño. En otras palabras, siempre he asumido que un autor es uno que sabe más que el lector, o que sabe lo mismo pero de distinta manera. Esta es la razón por la que es un autor, y, de otra manera, él no debería tomársela contra sí mismo por ser un autor. Por otro lado, nunca me ha parecido que el autor sea un suplicante, un mendigo a la puerta del lector, un buhonero que, con ayuda de una bribonesca labia y algunos adornos dorados en el encuadernado²⁶⁷ que de verdad atrapen la mirada de las muchachas de la casa, le imponga sus libros a las familias.

Johannes el Seductor concluye con la tesis de que *la mujer es tan sólo el instante*.²⁶⁸ En su sentido general, ésta es la tesis esencial de lo estético, que el instante lo es todo, lo que viene a decir que esencialmente es nada, justo como la afirmación sofista de que todo es verdad y nada es verdad.²⁶⁹ La concepción del tiempo es, en suma, un elemento decisivo para todas las perspectivas, e incluso para la paradoja que paradójicamente enfatiza el tiempo. En la medida que se

enfatisa el tiempo, en la misma medida hay movimiento de lo estético, lo metafísico, lo ético, lo religioso, y lo cristiano-religioso.

Allí donde Johannes el Seductor termina, el Juez comienza: *La belleza de la mujer se incrementa con los años.*²⁷⁰ Aquí el tiempo se enfatisa éticamente, pero no de manera que excluya la posibilidad de una huida de la existencia hacia lo eterno en virtud del recuerdo.

El estadio estético se sugiere muy brevemente, y es sin duda para enfatisar adecuadamente lo religioso que el autor le ha llamado a la primera parte “Un recuerdo”, como para situar en primer plano a lo ético, y sobre todo a lo religioso, haciendo retroceder a lo estético.

No me explicaré más detalladamente en los contenidos del libro. Su relevancia, si es que alguna tiene, consistirá en la interioridad existencial de los distintos estadios expuesta variadamente mediante la pasión, la ironía, el pathos, el humor, la dialéctica. Estas cosas, por supuesto, no les preocupan a los profesores. *Am Ende* [al final], es posible que no sea impensable que un profesor vaya tan lejos en su cortesía que *en passant* [de pasada] y entre paréntesis, en una nota a algún parágrafo del sistema, dijera del autor: “él representa a la interioridad”. Entonces el autor y un ignorante público lector habrían llegado a saberlo todo. La pasión, el pathos, la ironía, la dialéctica, el humor, el entusiasmo, etc., son considerados por el profesor como algo secundario que todo mundo posee de hecho. Por tanto, cuando se dice: “él representa a la interioridad”; entonces, en estas breves palabras que cualquiera podría decir, se dice todo, incluso más de lo que el autor ha dicho. Todo mundo sabe lo que se supone que él deba pensar sobre esto, y no importa que el profesor lo haya logrado todo en esta área, pues lo cierto es que ha dejado a los individuos subjetivos en una situación precaria. Si es que todo mundo sabe de modo concreto lo que es la interioridad, o si es que cualquiera, en el papel de autor, podría lograr algo en esta área, es algo sobre lo que no me pronunciaré. Estoy bien dispuesto a concederle esto a cualquiera que permanezca callado, pero los profesores nunca se quedan callados.

Sin embargo, y como dije previamente, yo no tengo nada que ver con los contenidos del libro. Mi tesis consiste en que la subjetividad, la interioridad, es la verdad. En mi opinión, esto era crucial para la cuestión del cristianismo, y en ese mismo sentido me pareció que debía dedicarle algo de tiempo a los libros seudónimos, mismos

que siempre han evitado honestamente el ser didácticos, y me pareció que debía prestar especial atención al último, ya que se publicó después de mis *Migajas*, y que recordaba a los libros anteriores, reproduciendo libremente los temas discutidos y que, por medio del humor como un *confinium* [límitrofe], definía el estadio religioso.

§ SUBJETIVIDAD REAL, SUBJETIVIDAD ÉTICA; EL PENSADOR SUBJETIVO

§ 1

Qué significa existir; la realidad

EN EL LENGUAJE DE LA ABSTRACCIÓN, aquello que es la dificultad para la existencia y para el sujeto existente, nunca aparece realmente, mucho menos se explica la dificultad. Justo porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni* descarta lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia y la difícil situación del sujeto existente, y esto corresponde a su estar situado en la existencia como un compuesto de lo eterno y lo temporal.* Si se supone que el pensamiento abstracto es lo más elevado, se sigue de esto que la científica erudición y los pensadores abandonan orgullosamente la existencia, y nos dejan al resto de nosotros lidiar con la peor parte. Sí, y también de esto se sigue una consecuencia para el pensador abstracto –a saber, que de

VII 258

* Que Hegel en su *Lógica* permita constantemente y a pesar de todo que se ponga en juego una idea que está de sobra informada sobre la concreción, y sobre aquello que el profesor, pese a la transición necesaria, requiere siempre a fin de ir más allá, no es desde luego más que una equivocación, misma que Trendlenburg ha señalado notablemente. Y para recordar aquello que bien tenemos a la vista, ¿cómo es que *die Existenz* [la existencia] se transforma en las existencias? “*Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-anderes. Sie ist daher (?) die unbestimmte Menge von Existerenden* [La existencia es la unidad inmediata de la reflexión-en-sí y la reflexión-en-otro. Síguese de esto (?) que la existencia es la multitud indefinida de existentes (sic.)]”. ¿Cómo es que la definición puramente abstracta de la existencia puede dividirse de esta manera?

una u otra forma debe tratarse de un despistado, ya que también él es un sujeto existente.

Cuestionarse abstractamente sobre la realidad (y aunque fuera correcto cuestionarse de esta manera, lo particular y lo accidental son ciertamente elementos de lo real, y se hallan en oposición directa con lo abstracto) y responder abstractamente a esta cuestión, no es ni remotamente tan difícil como cuestionar y responder por aquello que significa el hecho de que este algo concreto sea una realidad. La abstracción omite este algo concreto, mas la dificultad radica en hacer síntesis de este algo concreto con la idealidad del pensamiento, y en estar dispuesto a pensar esta síntesis. La abstracción sencillamente no puede preocuparse por semejante contradicción, puesto que, de manera expresa, la abstracción la evita.

La equivocidad de la abstracción se hace manifiesta justamente con relación a todas las cuestiones existenciales, cuya dificultad resuelve la abstracción al omitirlas, para luego alardear de haberlo explicado todo. Explica la inmortalidad en términos generales, y podrán ver que su labor se desarrolla espléndidamente, porque la inmortalidad se torna idéntica a la eternidad, eternidad que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero a la abstracción no le importa si es que un particular sujeto existente es inmortal, y es precisamente allí donde radica la dificultad. Es un pensamiento desinteresado, pero la dificultad de la existencia consiste en el interés del sujeto existente que se interesa infinitamente en su propia existencia. De esta forma, el pensamiento abstracto me ayuda con mi inmortalidad al aniquilarme como sujeto existente, volviéndome así inmortal, y por consiguiente, esta ayuda es más o menos como la del doctor en la obra de Holberg, que con su medicina mató al paciente –pero también mató a la fiebre.²⁷¹ Por tanto, cuando uno piensa en un pensador abstracto que se rehúsa a aclararse a sí mismo y a reconocer la relación entre su pensamiento abstracto y su existencia, y por mucho que se trate de un hombre de gran distinción, resultará de ello una impresión cómica, pues a punto se encuentra este sujeto de abandonar su estatuto de ser humano. Mientras que un verdadero ser humano, compuesto de lo infinito y lo finito e interesado infinitamente en su existencia, obtiene su realidad precisamente al mantener juntos estos elementos, el pensador abstracto es una doble criatura, por un lado, un ser fantástico que habita en la abstracción

pura, y por el otro, una triste figura profesoral que la criatura abstracta hace a un lado, justo como uno hace a un lado un bastón. Cuando se repasa la biografía de un pensador semejante (porque sus libros bien pueden ser excelentes), uno tiembla ante la idea de lo que significa ser humano.* Incluso si un costurero hiciera los más bellos encajes, sigue siendo triste pensar en este miserable sujeto, y de igual forma, resulta cómico observar a un pensador que, pese a todo su virtuosismo, lleva la existencia de un pobre diablo, que en lo personal contrae matrimonio, pero que difícilmente se halla familiarizado o movido por el poder del amor, cuyo matrimonio es por tanto algo sin duda tan impersonal como su pensamiento, cuya vida personal transcurre sin pathos y sin luchas apasionadas, y que su única mezquina preocupación es saber cuál es la universidad que ofrece el mejor empleo. Uno pensaría que esta desproporción es imposible en el terreno del pensamiento; uno pensaría que eso corresponde sólo a las miserias del mundo externo, donde un ser humano es esclavo de otro, de suerte que no se puede admirar el encaje sin derramar lágrimas ante la imagen del costurero. Uno pensaría que el pensador lleva la vida humana más rica –así como sucedía en Grecia.

Otra cosa muy distinta ocurre con el pensador abstracto cuando, sin haberse comprendido a sí mismo y a la relación entre el pensamiento abstracto y la existencia, sigue el impulso de su talento o es aleccionado para hacer algo por el estilo. Sé muy bien que la gente suele admirar la vida artística del hombre que se consagra a su talento sin darse cuenta de lo que significa ser humano, de modo que el admirador olvida a la persona cuando admira su obra de arte. Pero también sé que la tragedia del sujeto existente de este tipo, radica en que él es una variante y la diferencia no se refleja personalmente en lo ético. Asimismo, sé que en Grecia el pensador no era un atolondrado sujeto existente dedicado a producir obras de arte, sino que él mismo era una obra de arte existente. Sin duda, ser pensador no debería en lo absoluto ser algo distinto a ser humano. Si damos por sentado que el pensador abstracto carece de un sentido para lo cómico, esto representa *eo ipso*

VII 260

* Y cuando se lee en sus escritos que pensamiento y ser son la misma cosa, uno se pone a considerar sobre su biografía y vida, y piensa: ciertamente, aquello que significa ser humano no puede consistir en este ser que es idéntico al pensamiento.

una prueba de que todo su pensamiento es el logro de un talento quizá sobresaliente, pero no de un ser humano que en sentido eminente ha existido como ser humano. Con todo, se enseña didácticamente que el pensamiento es el bien supremo, que el pensamiento lo contiene todo, y, al mismo tiempo, nadie objeta que el pensador no existe esencialmente *qua* ser humano, sino como una variante en virtud del talento. El hecho de que la afirmación sobre el pensamiento no se repita en el concepto de pensador, muestra que esto es simplemente un recurso didáctico. El pensamiento es superior al sentimiento y a la imaginación –esto se expone didácticamente por un pensador que, a su vez, carece de pathos y pasión. Se expone didácticamente que el pensamiento es superior a la ironía y al humor, y esto se expone didácticamente por un pensador que carece completamente de un sentido para lo cómico. ¡Qué cómico! Justo como todo pensamiento abstracto respecto al cristianismo y a toda cuestión existencial es una prueba en el terreno de lo cómico, de igual forma el supuesto pensamiento puro es básicamente una rareza psicológica, una admirable e ingenua especie de síntesis y construcción en un fabuloso término medio: el ser puro. Idolatrar de buenas a primeras a este pensamiento puro como si fuera el bien supremo, demuestra que el pensador nunca ha existido *qua* ser humano, y que, entre otras cosas, nunca ha actuado en sentido estricto –y cuando digo esto no hablo en términos de logros, sino en términos de interioridad. Pero actuar en sentido estricto pertenece esencialmente al existir *qua* ser humano. Al actuar, al aventurarse en lo decisivo (algo de lo que todo ser humano es capaz) con entera pasión subjetiva y plena conciencia de una responsabilidad eterna, se aprende algo nuevo, se aprende que el significado de ser humano es algo más que estar constantemente insertando cosas en un sistema. Al existir esencialmente *qua* ser humano, se logra también una cierta receptividad para lo cómico. No digo que todo aquel que realmente exista como ser humano sea en consecuencia un poeta cómico o un actor cómico; digo que adquiere una cierta receptividad para eso.

Sobre el hecho de que el lenguaje de la abstracción en verdad no permite que surja la dificultad de la existencia y del sujeto existente, he de mostrarlo haciendo alusión a un problema central del que mucho se ha hablado y escrito. Como es bien sabido, la filosofía hegeliana ha anulado el principio de no contradicción, y el mismo Hegel en más de

una ocasión ha puesto categóricamente a juicio a aquellos pensadores que permanecen en la esfera del entendimiento y la reflexión y que, por ende, insisten en que hay un o esto o lo otro. Desde entonces, se ha vuelto un juego popular que, tan pronto como alguien sugiere un *aut/aut* [o esto o lo otro], llega cabalgando un hegeliano (como Jens Skovfoged en *Kallundborgs-Krøniken*²⁷²), logra una victoria, y se va de regreso a casa. También entre nosotros, los hegelianos²⁷³ se han puesto muchas veces en movimiento, especialmente en contra del obispo Mynster, a fin de lograr otra brillante victoria para el pensamiento especulativo; y el obispo Mynster en más de una ocasión ha sido derrotado, aunque, para ser una perspectiva derrotada, ha resistido bastante bien, y es de temerse que el enorme esfuerzo de la victoria haya dejado exhaustos a los invictos triunfadores. Y, con todo, puede que exista un malentendido en la raíz del conflicto y de la victoria. Hegel está enteramente en lo correcto cuando sostiene que, desde el punto de vista eterno, *sub specie aeterni*, no puede haber un *aut/aut* en el lenguaje de la abstracción, en el pensamiento y en el ser puros. Cómo diablos podría ser eso, si la abstracción, después de todo, sencillamente omite la contradicción; por consiguiente, Hegel y los hegelianos deberían más bien preocuparse en explicar lo que significa esta charada de introducir la contradicción, el movimiento, la transición, etc., en la lógica. Los defensores del *aut/aut* se equivocan si avanzan por el territorio del pensamiento puro, y aspiran a defender su causa en este terreno. Justo como el gigante que luchó con Hércules perdió toda su fuerza tan pronto como se le levantó del suelo, igualmente el *aut/aut* de la contradicción queda *eo ipso* anulado cuando se le levanta de la existencia y se le lleva a la eternidad de la abstracción. Por otro lado, Hegel se halla igualmente equivocado cuando, olvidando la abstracción, desciende a la existencia a fin de suprimir la disyuntiva. Es imposible realizar esto en la existencia, porque entonces estará anulando también la existencia. Si hago a un lado la existencia (si hago abstracción), no hay *aut/aut*; si lo hago a un lado en la existencia, esto significa que hago a un lado la existencia, pero en ese caso no lo estaré anulando en la existencia. Si es incorrecto que haya algo verdadero en la teología que no es verdadero en la filosofía, resulta en cambio del todo correcto que haya algo verdadero para el sujeto existente que es falso para la abstracción; asimismo, es éticamente

verdadero que el ser puro es una fantasía, y que al sujeto existente le está prohibido olvidar que es un sujeto existente.

Por tanto, se debe ser muy cuidadoso cuando se lidia con un hegeliano, y sobre todo, debe uno asegurarse de con quién se tiene el honor de conversar. ¿Se trata de un ser humano, de un ser humano existente? ¿Se tratará acaso de algo *sub specie aeterni*, incluso cuando duerme, come, se limpia la nariz y realiza cualquiera otra actividad propia de un ser humano? ¿Se trata de un Yo-Yo puro, algo que ciertamente nunca se le ha ocurrido a ningún filósofo? Y si no es eso, ¿cómo puede entonces, dentro de su existencia, relacionarse con ello, en el término medio donde la responsabilidad ética propia de la existencia es respetada como es debido? ¿Acaso existe? Y si existe, ¿no se hallará entonces en proceso de devenir? Y si se halla en proceso de devenir, ¿no se relaciona acaso con el futuro? ¿Será que nunca se relaciona con el futuro de suerte que realmente actúe? Y si nunca actúa, ¿no perdonará a la individualidad ética por afirmar con pasión y dramatismo que es un idiota? Pero si actúa *sensu eminenti* [en sentido eminente], ¿no se relaciona entonces con el futuro con pasión infinita? ¿No hay, por tanto, un *aut/aut*? ¿No es cierto que para el sujeto existente la eternidad no es eternidad, sino futuro, mientras que la eternidad es eternidad únicamente para el Eterno, quien no se halla en proceso de devenir? Pregúntale si puede responder a la siguiente cuestión –es decir, si es que semejante cuestión puede siquiera formularsele: dado el caso de que sea posible, ¿es la renuncia a la existencia a cambio de un ser *sub specie aeterni*, algo que le ocurre, o algo que realiza en virtud de una decisión? ¿Será incluso algo que uno debería hacer? Si debo hacerlo, entonces, *eo ipso*, se introduce un *aut/aut* incluso en la relación con el ser *sub specie aeterni*. ¿O será que ya ha nacido como algo *sub specie aeterni*, en cuyo caso ni siquiera podrá comprender esto que le pregunto, pues nunca ha tenido nada que ver con el futuro y nunca ha sido consciente de ninguna decisión? En ese caso me daré cuenta de que no es un ser humano con quien tengo el honor de conversar. Pero aún no termino con este asunto, porque me resulta extraño que surjan semejantes criaturas enigmáticas.

Previo a una epidemia de cólera suele aparecer una cierta especie de mosca que por lo regular no puede verse; de manera parecida, ¿no será que estos fabulosos pensadores puros representan un signo de que

una calamidad se aproxima al género humano, por ejemplo, la pérdida de lo ético y lo religioso? Por consiguiente, guardemos cautela con el pensador abstracto que no solamente desea permanecer en el ser puro de la abstracción, sino que pretende que esto sea el bien supremo para el ser humano, y quiere que semejante pensamiento, que culmina en la ignorancia de lo ético y la mala comprensión de lo religioso, sea el supremo pensamiento humano. Por otro lado, no vayas diciendo que debería haber un *aut/aut sub specie aeterni*, “donde todo es y nada se origina”* (la doctrina de los eleáticos). Pero ahí donde todo se encuentra en proceso de devenir, ahí donde prevalece la justa medida de lo eterno para ejercer un efecto limitante a la decisión apasionada, ahí donde lo *eterno* se relaciona en cuanto *futuro* con el *sujeto en proceso de devenir*, ahí es donde pertenece la disyunción absoluta. Dicho en otras palabras, cuando hago síntesis de eternidad y devenir, no obtengo reposo, sino futuro. Es por ello, en efecto, que el cristianismo ha predicado lo eterno como lo futuro, y es que su predicación ha sido para sujetos existentes, razón misma por la que también asume un *aut/aut* absoluto.

Todo pensamiento lógico se reproduce en lenguaje abstracto y *sub specie aeterni*. Pensar de este modo la existencia equivale a omitir la dificultad, es decir, la dificultad de pensar lo eterno en proceso de devenir, algo que uno, sin duda, está obligado a hacer, puesto que

VII 264

* Confundida por la insistencia en un proceso continuo en que los opuestos se combinan en una unidad superior, y después nuevamente en otra unidad superior, etc., la gente ha establecido un paralelo entre la doctrina de Hegel y la de Heráclito: todo fluye y nada permanece. Con todo, trátase esto de un malentendido, pues todo lo que Hegel afirma sobre el proceso y el devenir es algo ilusorio. En consecuencia, el sistema carece de una ética; en consecuencia, el sistema nada sabe cuando la actual generación y el individuo vivo le preguntan con seriedad sobre el devenir, esto es, sobre el actuar. En consecuencia, y pese a todo su discurrir sobre el proceso, Hegel no comprende la historia universal como dentro del devenir, sino que en virtud de un pasado quimérico la comprende como algo ya concluido donde no hay sitio para el devenir. En consecuencia, no hay manera de que un hegeliano se comprenda a sí mismo con el auxilio de su filosofía; podrá comprender sólo aquello pasado y concluido, pero el hombre que aún vive no está muerto ni terminado. Probablemente hallará consuelo en la noción de que, si es posible comprender a China y a Persia y 6000 años de historia universal, no será entonces necesario preocuparse del individuo singular, incluso si se trata de uno mismo. Yo opino distinto, y entiendo esto mejor en un sentido contrario, es decir, que si una persona no puede comprenderse a sí misma, entonces, ciertamente, su comprensión de China, Persia, etc., no es más que una rareza.

el pensador mismo se halla en proceso de devenir. Síguese de esto que pensar abstractamente es más sencillo que existir, a menos que por existencia se entienda aquello que usualmente piensa la gente, algo como ser una especie de sujeto. Tenemos aquí nuevamente un ejemplo de cómo es que el más simple deber es también el más difícil. Se piensa que existir no es mucha cosa, mucho menos un arte. Es obvio que todos existimos; pero pensar abstractamente –eso ya es algo relevante. Pero existir verdaderamente, es decir, dejando que la conciencia penetre en la propia existencia, siendo simultáneamente eterno, incluso más allá, por así decirlo, y no obstante presente en ella en un proceso de devenir –eso es lo verdaderamente difícil. Si en nuestra época el pensamiento no se hubiera convertido en algo extraño, en algo de segunda mano, lo cierto es que los pensadores ejercerían una impresión completamente distinta sobre la gente, así como ocurría en Grecia, donde el pensador era también un sujeto de ardorosa existencia apasionado por su pensamiento, o como alguna vez fue el caso en la cristiandad, donde el pensador era un creyente que buscaba apasionadamente comprenderse a sí mismo en la existencia de la fe. Si ocurriera lo mismo con los pensadores de nuestra época, el pensamiento puro sería causa de numerosos suicidios, porque el suicidio es la única consecuencia existencial del pensamiento puro si, con relación a lo que significa ser humano, no es este pensamiento algo meramente fragmentario y presto a lidiar con la personal existencia ética y religiosa, sino que lo es todo y se le considera como el bien supremo. No es que celebremos el suicidio, pero ciertamente aprobamos la pasión. En la actualidad, sin embargo, el pensador es una criatura digna de verse, que en ciertos momentos del día se reviste de un singular ingenio, pero que por lo demás no posee nada en común con el ser humano.

Pensar abstractamente la existencia *sub specie aeterni* equivale esencialmente a anularla, y el mérito de esto se parece al muy celebrado mérito de haber anulado el principio de no contradicción. La existencia sin movimiento es impensable, y el movimiento es impensable *sub specie aeterni*. Omitir el movimiento no es exactamente un golpe maestro, e introducirlo en la lógica como una transición junto con el espacio y el tiempo, no es más que una nueva confusión. Pero dado que todo pensamiento es eterno, la dificultad queda para el sujeto existente. La existencia, al igual que el movimiento, es un tema muy complicado. Si

la pienso, la anulo; por tanto, no la pienso. Parecería correcto afirmar que hay algo que no puede pensarse, a saber, la existencia. Pero aquí nuevamente aparece la dificultad de que la existencia reúne ambas cosas de esta manera: el sujeto que está pensando, también está existiendo.

Dado que el filósofo griego no era un despistado, el movimiento representó siempre un tópico para sus esfuerzos dialécticos. El filósofo griego era un sujeto existente, y nunca olvidaba eso. Por consiguiente, recurría al suicidio o a la muerte en sentido pitagórico, o al estar muerto en sentido socrático,²⁷⁴ a fin de poder pensar. Sabía que era un ser pensante, pero también era consciente de que la existencia le impedía constantemente pensar con continuidad, ya que lo colocaba en un proceso de devenir. En consecuencia, a fin de poder pensar verdaderamente, se anulaba a sí mismo. La filosofía moderna sonríe con aires de superioridad ante tamaña ingenuidad, como si todo pensador moderno, con la certeza que le brinda el conocimiento de que pensamiento y ser son la misma cosa, no supiera también que no vale la pena ser aquello que se piensa.

Es en este punto de la existencia y en el requerimiento de lo ético para el sujeto existente, que debe oponerse resistencia cuando la filosofía abstracta y el pensamiento puro pretenden explicarlo todo omitiendo el factor decisivo. Basta con que uno se atreva intrépidamente a ser humano, y con no dejarse amenazar, ya sea por intimidación o vergüenza, para convertirse en algo semejante a un fantasma. Otra cosa sería si el pensamiento puro explicara su relación con lo ético y con el individuo éticamente existente. Pero justamente es esto lo que nunca hace; en efecto, ni siquiera muestra signos de querer hacerlo, ya que en ese caso se estaría también involucrando con otro tipo de dialéctica, la dialéctica griega o existencial. Todo sujeto existente tiene el derecho legítimo de exigir la aprobación de la ética a todo aquello que lleva el nombre de sabiduría. Si el comienzo llega a realizarse, si es una transición imperceptible en la que poco a poco el sujeto olvida su existencia a fin de pensar *sub specie aeterni*, entonces la objeción es de otro tipo. Dentro del reino del pensamiento puro, quizás sean muchas las objeciones que pueden hacerse en contra del hegelianismo, pero esto no cambia nada en esencia. Sin embargo, así como estoy dispuesto (de acuerdo con las capacidades de un pobre lector que de

ningún modo tiene la presunción de ser juez) a admirar la lógica de Hegel y a reconocer que aún puedo aprender mucho de ella, también afirmaré de forma orgullosa, desafiante, obstinada y audaz que la filosofía hegeliana confunde la existencia al no explicar su relación con el sujeto existente, y al omitir lo ético.

El más peligroso escepticismo es siempre aquello que menos lo parece; pero la noción de que el pensamiento puro deba ser la verdad positiva es escepticismo, porque esta positividad es ilusoria. La capacidad de explicar el pasado y toda la historia universal es algo magnífico, pero si la capacidad de comprender únicamente el pasado debiera ser el bien supremo para uno que aún vive, entonces esta positividad es escepticismo, y un escepticismo peligroso, porque esta enormidad que se comprende es de engañosa apariencia. Por consiguiente, es posible que algo terrible le suceda a la filosofía de Hegel –un ataque indirecto puede ser el más peligroso. Imaginemos a un joven escéptico pero al mismo tiempo existente, con su encantadora, ilimitada y juvenil confianza en el héroe de la científica erudición, y que se arriesgase a buscar la verdad existencial en la positividad hegeliana –sería éste un terrible homenaje para Hegel. No me malentiendan. No creo que cualquier joven sea capaz de superar a Hegel; lejos de ello. Si un joven fuera tan presuntuoso e ingenuo como para intentar eso, su ataque sería inútil. No, el joven nunca debe albergar la pretensión de atacarle; más bien debe estar dispuesto a rendirse incondicionalmente ante Hegel con femenina devoción, pero con la fuerza suficiente como para atenerse firmemente a la cuestión –entonces, sin darse cuenta, estará satirizando a Hegel. El joven es un escéptico existente; paralizado continuamente en la duda, busca aferrarse a la verdad –de tal modo que pueda existir en ella. En consecuencia, él representará lo negativo, y la filosofía de Hegel es, naturalmente, lo positivo –no es de sorprenderse, pues, que confíe en ella. No obstante, para el sujeto existente el pensamiento puro es una quimera, porque la verdad debería ser una verdad en la que se pueda existir. Verse obligado a existir con la ayuda de la guía del pensamiento puro, es algo semejante a viajar por Dinamarca con un pequeño mapa de Europa donde Dinamarca es tan grande como una punta de pluma –ciertamente, se trata de algo casi imposible. La admiración del joven, su entusiasmo y su confianza ilimitada en Hegel, representan precisamente la sátira sobre Hegel.

Esto se habría revelado desde hace mucho tiempo, si el pensamiento puro no se hubiera conservado con la ayuda de una reputación que impresiona a la gente, de manera que no se atreve a decir nada, salvo que se trata de algo excelente, que ya lo ha comprendido, pese a que en cierto sentido eso es en verdad imposible, porque nadie puede guiarse por esta filosofía a fin de comprenderse a sí mismo, lo cual es, ciertamente, la condición absoluta para cualquier otra comprensión. Sócrates dijo de manera bastante irónica que no sabía con certeza si es que era un ser humano u otra cosa;²⁷⁵ pero en lo confesional, un hegeliano podría decir con toda solemnidad: No sé si soy un ser humano, pero he comprendido el sistema. Yo prefiero decir: Sé que soy un ser humano, y también sé que no he comprendido el sistema. Y cuando haya dicho eso abiertamente, añadiré que si cualquiera de nuestros hegelianos quisiera tomarme bajo su cuidado y ayudarme a comprender el sistema, yo no me opondría en lo absoluto. Me esforzaría para ser tan obtuso como fuera posible, a fin de aprender más cosas y, de ser posible, para no tener otro presupuesto sino el de mi ignorancia. Y para asegurarme que aprenda algo, trataré de mostrarme tan indiferente como sea posible ante las acusaciones de ser poco científico y académico.

La existencia, si no la entendemos simplemente como cualquier tipo de existencia, no puede lograrse sin pasión. Por consiguiente, todo pensador griego era también por esencia un pensador apasionado. A menudo he pensado cómo puede lograrse que alguien se apasione. Así, consideré la posibilidad de montar a alguien en un caballo, y después encabritarlo para que emprendiera el más salvaje galope; o mejor aún, con la intención de propiciar adecuadamente la pasión, hacer que un hombre que tiene muchas prisas (y que, por ende, se encuentra ya un tanto apasionado) se monte en un caballo que difícilmente puede andar —y, no obstante, la existencia es algo semejante cuando uno es consciente de ella. O si pusiéramos a un Pegaso y a un viejo rocín a tirar de un carruaje cuyo cochero tuviera poca disposición para el apasionamiento, y le dijéramos a éste: “ahora anda”, creo que la empresa tendría éxito. Y la pasión es parecida a esto cuando uno es consciente de ella. La eternidad es infinitamente veloz, justo como el corcel alado; la temporalidad es como un viejo rocín, y el sujeto existente es el cochero, esto mientras la existencia no sea aquello que

la gente suele llamar existencia, pues en ese caso, el sujeto existente no es un cochero, sino un campesino ebrio que se echa a dormir en el carruaje y deja que los caballos anden por sí solos. Naturalmente, también se puede decir que lleva las riendas, que es cochero, y de igual forma, puede que haya muchos que también existan.

Debido a que la existencia es movimiento, no es falso decir que, efectivamente, hay una continuidad que mantiene la unidad en el movimiento, porque de lo contrario no habría movimiento. Así como la afirmación de que todo es verdadero significa que nada es verdadero, de modo parecido la afirmación de que todo está en movimiento equivale a decir que no hay movimiento.* La inmovilidad corresponde al movimiento como su fin, tanto en el sentido de τέλος [meta], como en el de μέτρον [criterio, medida]; si no fuera así, la afirmación de que todo se encuentra en movimiento –y si de igual forma se quita el tiempo y se dice que todo está siempre en movimiento– equivaldría, *eo ipso*, a afirmar la inmovilidad. Aristóteles, que de tantas maneras enfatiza el movimiento, dice en consecuencia que Dios, siendo él mismo inmóvil, mueve a todas las demás cosas.²⁷⁶ Ahora bien, mientras que el pensamiento puro anula todo el movimiento de un solo tajo, o bien lo introduce absurdamente en la lógica, la dificultad para el sujeto existente consiste en darle a la existencia esa continuidad sin la cual todo simplemente desaparecería. Una continuidad abstracta no es continuidad, y el existir del sujeto existente impide esencialmente la continuidad, a la par que la pasión es la continuidad momentánea que simultáneamente hace las veces de freno y de impulso para el movimiento. Para el sujeto existente, el fin del movimiento es la decisión y la repetición. Lo eterno es la continuidad del movimiento, pero una eternidad abstracta está fuera del movimiento, y una eternidad concreta en el sujeto existente es la pasión en su punto máximo. Es decir, toda pasión idealizante** es un anticipo de lo eterno en la existencia, con el fin de que el sujeto existente pueda existir;*** la eternidad de

VII 268

* Esto es sin duda lo que quería decir el discípulo de Heráclito cuando afirmó que ni siquiera una sola vez se podía estar en el mismo río. Johannes de Silentio (en *Temor y temblor*) hace referencia a esta afirmación del discípulo, pero de forma más retórica que verdadera.

** La pasión terrena impide el existir al transformar la existencia en algo momentáneo.

*** La poesía y el arte han sido calificados como un anticipo de lo eterno. Si uno desea

la abstracción se logra al omitir la existencia. Un sujeto existente no puede ganar su pase de entrada al pensamiento puro sino en virtud de un sospechoso comienzo, mismo que en efecto toma revancha por el hecho de que la existencia del sujeto existente se vuelve algo insignificante, y su discurso un tanto demencial. Esto ocurre con la mayoría de la gente en nuestra época, donde raramente o nunca se puede escuchar a alguien hablar como si fuese consciente de su individual existencia, y en lugar de eso, y de acuerdo con un tinte panteísta, se marea a sí mismo discurriendo también sobre millones de hombres, sobre las naciones y sobre el desenvolvimiento de la historia universal. Para un sujeto existente, sin embargo, el anticipo de lo eterno propio de la pasión no es todavía una continuidad absoluta, sino la posibilidad de una aproximación a la única y verdadera continuidad que puede haber para un sujeto existente. Aquí retomamos nuevamente mi tesis de que la subjetividad es la verdad, porque para un sujeto existente la verdad objetiva es lo mismo que la eternidad de la abstracción.

La abstracción es desinteresada, pero el existir es del máximo interés para el sujeto existente. Por tanto, el sujeto existente posee constantemente un τέλος, y Aristóteles se refiere a este τέλος cuando dice (*De Anima*, III, 10, 2) que el νοῦς θεωρητικός [pensamiento teórico] se distingue del νοῦς πρακτικός τῷ τέλει [pensamiento práctico por su fin.]²⁷⁷ Mas el pensamiento puro se halla por completo suspendido y no es como la abstracción, que si bien descarta a la existencia, aún guarda una relación con ella, mientras que el pensamiento puro, suspendido místicamente y sin relación alguna con el sujeto existente, lo explica todo dentro de él mismo, pero no se explica a sí mismo, motivo por el cual la decisiva explicación concerniente a la verdadera cuestión deviene imposible. Cuando, por ejemplo, un sujeto existente pregunta cómo se relaciona el pensamiento puro con un sujeto existente, cómo debe comportarse para introducirse en él, el pensamiento puro no responde nada, sino que explica la existencia dentro de su pensamiento puro, y de esa manera lo confunde todo, pues aquello

llamarles así, es preciso de cualquier forma estar consciente de que la poesía y el arte no se relacionan esencialmente con el sujeto existente, puesto que la contemplación de la poesía y el arte, "el gozo ante lo bello", es algo desinteresado, y el observador sale contemplativamente de sí mismo *qua* sujeto existente.

ante lo cual debiera el pensamiento puro quedar varado, es decir, la existencia, se le asigna volátilmente un sitio dentro del pensamiento puro, siguiéndose de ello que todo lo que allí pueda decirse sobre la existencia queda esencialmente revocado. Cuando en el pensamiento puro se hace mención de una unidad inmediata de la reflexión-en-sí-mismo y la reflexión-en-lo-otro y de la anulación de esta unidad inmediata, entonces lo cierto es que algo debe introducirse entre los elementos de la unidad inmediata. ¿Qué es esto? Sí, es el tiempo. Pero al tiempo no se le puede asignar un sitio en el pensamiento puro. ¿Qué significan, pues, la anulación, la transición y eso de una nueva unidad? ¿Qué podría significar, a final de cuentas, esta apariencia de pensamiento en que todo lo que se dice queda siempre absolutamente revocado? Y, ¿qué significa no reconocer que se piensa de este modo, sino que, en su lugar, desde los tejados se proclama constantemente la verdad positiva de este pensamiento puro?

VII 270

Así como la existencia se ha unido al pensar y al existir en tanto que el sujeto existente es también un sujeto pensante, de igual forma existen dos planos: el plano de la abstracción y el plano de la realidad. Pero el pensamiento puro representa, no obstante, un tercer plano de reciente invención. Se dice que éste comienza después de la más exhaustiva abstracción. Cuando el pensamiento puro es inconsciente de la relación que aún guarda continuamente con aquello de lo cual hace abstracción, ¿diré que esto se debe a una piadosa tentativa o a un descuido? Aquí, en este pensamiento puro, cualquier duda halla refugio; aquí yace la eterna verdad positiva y también todo aquello que a uno se le antoje decir. Esto significa que el pensamiento puro es un fantasma. Y si la filosofía hegeliana se presume libre de todo postulado, esto lo ha conseguido con un postulado demencial: el comienzo del pensamiento puro.

Para el sujeto existente es del máximo interés su propia existencia, y su realidad radica en este interés suyo por la existencia. Aquello que es la realidad no puede exponerse en el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* [entre-ser] entre el pensamiento y el ser en la hipotética unidad de la abstracción. La abstracción trata con la posibilidad y la realidad, pero su concepción de la realidad es una falsa interpretación, porque su plano no es el de la realidad, sino el de la posibilidad. La abstracción solamente puede lidiar con la realidad

al anularla, pero anularla equivale precisamente a transformarla en posibilidad. En la abstracción, todo lo que se dice sobre la realidad en lenguaje abstracto se dice en términos de posibilidad. Es decir, en el lenguaje de la realidad toda abstracción se relaciona con la realidad bajo la forma de posibilidad, y no con una realidad que se encuentra en el interior de la abstracción y la posibilidad. La realidad, la existencia, es el momento dialéctico en una trilogía²⁷⁸ donde el comienzo y el final no pueden corresponder a un sujeto existente que, *qua* sujeto existente, reside en el momento dialéctico. La abstracción fusiona la trilogía. Perfecto. Pero, ¿cómo lo logra? ¿Se trata la abstracción de un algo que realiza esto, o es más bien la acción del sujeto que hace la abstracción? Pero el sujeto que hace la abstracción es, después de todo, un sujeto existente, y en tanto que sujeto existente se halla por ende en el momento dialéctico, mismo que no puede ser mediado ni fusionado, mucho menos en un sentido absoluto, en tanto se encuentre existiendo. Si lo logra, entonces esto debe relacionarse como una posibilidad con la realidad, con la existencia en la que él mismo se encuentra. Ahora debe explicar cómo consigue esto, es decir, cómo lo consigue en tanto que sujeto existente, si es que él deja de ser un sujeto existente, y también si es que un sujeto existente tiene el derecho a hacer eso.

Tan pronto comenzamos a formular estas cuestiones, estamos preguntando éticamente y conservamos el reclamo de lo ético sobre el sujeto existente, el cual no le ordena que haga abstracción de sí mismo, sino que le ordena existir, y esto es asimismo del máximo interés para el sujeto existente.

En tanto que sujeto existente, lo que no puede hacer es mantener la anulación del momento dialéctico (la existencia); para eso se necesita de un medio que no es la existencia, pues la existencia es precisamente el momento dialéctico. Si un sujeto existente puede conocer la anulación, puede hacerlo solamente en tanto que posibilidad, la cual carece de influjo cuando se introduce el interés. Es por esto que sólo puede conocerla de un modo desinteresado, lo cual no está dentro de sus capacidades *qua* existente y, desde una perspectiva ética, no tiene ningún derecho a desear conseguirlo *aproximando*, puesto que, por el contrario, lo ético vuelve infinito el interés por la existencia, tan infinito que el “principio de no contradicción” obtiene una validez absoluta.

Una vez más, y como se ha mostrado antes, aquí la abstracción no se involucra para nada con la dificultad que es la dificultad de la existencia y del sujeto existente. Pensar la realidad a través del plano de la posibilidad no supone la dificultad de tener que pensar a través del plano de la existencia, donde la existencia en cuanto proceso de devenir le estorba al sujeto existente en su pensamiento, como si la realidad no pudiera ser pensada, y esto a pesar de que el sujeto existente es también un sujeto pensante. En el pensamiento puro, uno se sumerge en las profundidades del espíritu hasta las orejas, y con todo, *mitunter* [de cuando en cuando], se tiene la impresión de que se anda un tanto despistado en todo esto, porque el pensador puro no tiene en claro lo que significa ser un humano existente.

Todo conocimiento sobre la realidad es una posibilidad. La única realidad en la que el sujeto existente puede ir más allá del conocimiento es su propia realidad, el hecho de su existencia, y esta realidad es de su absoluto interés. La exigencia de la abstracción sobre él es que se vuelva desinteresado a fin de poder conocer algo; el requerimiento de lo ético sobre él es que se interese infinitamente en su existencia.

La única realidad propia de un sujeto existente es su propia realidad ética; en lo que se refiere a todas las demás realidades, él únicamente puede conocerlas, pero el auténtico conocimiento es una transmutación en posibilidad.

La veracidad de la percepción sensible es un engaño. El escepticismo griego ya había mostrado esto de forma suficiente, y también el moderno idealismo. La veracidad que presume el conocimiento sobre lo histórico es también un engaño, porque pretende tener certeza de la realidad, y el cognoscente no puede conocer una realidad histórica hasta que la ha disuelto en posibilidad.²⁷⁹ (Abundaré en esto más adelante.) La abstracción es posibilidad, ya sea una posibilidad precedente o una consecuente. El pensamiento puro es un fantasma.

La subjetividad real no es la subjetividad cognoscente, en tanto que el conocimiento la sitúa en el plano de la posibilidad, sino que es la subjetividad éticamente existente. Sin duda el pensador abstracto existe, pero su existencia es más bien como una burla que recae sobre él. Demostrar su existencia sobre el fundamento de que se encuentra pensando es una rara contradicción, porque en la medida en que piensa abstractamente, de igual forma se abstrae precisamente de su propio

existir. En este sentido, su existencia ciertamente se nos muestra como una presuposición de la cual quiere liberarse, aunque la abstracción en sí misma es en efecto una extraña demostración de su existencia, pues, si en esta empresa corriera con éxito, su existencia sencillamente dejaría de ser. El cartesiano *cogito ergo sum* [pienso, entonces existo] ha sido ya mencionado en numerosas ocasiones. Si el *Yo* en el *cogito* se entiende como un ser humano individual, entonces la sentencia no demuestra nada: yo *soy* pensante, ergo yo soy, pero si *soy* pensante, no es de extrañarse, pues, que yo soy; después de todo, eso ya se ha dicho, y la primera parte de la proposición dice incluso más que la última. De este modo, si por el *Yo* en el *cogito* se entiende un individuo singular existente, entonces la filosofía exclama: “patrañas, patrañas, aquí no se trata de mi *Yo* ni de tu *Yo*, sino del *Yo* puro”. Sin embargo, lo más seguro es que este *Yo* puro no tenga otra existencia más que una existencia de pensamiento. Así, pues, ¿qué significa esta fórmula concluyente? Lo cierto es que no hay conclusión, pues en ese caso la sentencia sería una tautología.

Si se afirma que el pensador abstracto, lejos de demostrar su existencia en virtud de su pensamiento, deja más bien en claro que su abstracción no consigue del todo demostrar lo contrario –si esto se afirma, y sobre ese fundamento resulta que la pretensión de concluir inversamente que el sujeto existente que realmente existe no piensa en lo absoluto–, no es más que un arbitrario malentendido. No hay duda que piensa, pero todo lo piensa al revés respecto de sí mismo, que hállese infinitamente interesado en su existencia. Seguramente Sócrates era un sujeto pensante, pero uno que situaba todo otro conocimiento en la esfera de la indiferencia, y enfatizaba infinitamente el conocimiento ético, el cual guarda relación con el sujeto existente infinitamente interesado en su existencia.

Por consiguiente, concluir la existencia a partir del pensamiento es una contradicción, porque el pensamiento hace justamente lo opuesto, arrebató a la existencia de la realidad, y cuando la piensa lo que hace es anularla, al transmutarla en posibilidad. (Abundaré en esto más adelante.) En lo que se refiere a cualquier otra realidad aparte de la propia del individuo, es cierto que sólo puede conocerse a través del pensamiento. Cuando se trata de su propia realidad, ya dependerá de si su pensamiento logra por completo hacer abstracción de la realidad.

Eso es, en efecto, lo que desea el pensador abstracto, pero es inútil; con todo, seguirá existiendo, y esta continuidad de su existencia, “esta a menudo triste figura profesoral”, es un epigrama sobre el pensador abstracto, sin mencionar los alegatos de la ética en contra suya.

En Grecia, por el contrario, se prestaba atención al significado de la existencia. La ataraxia escéptica representaba, por tanto, una tentativa existencial para abstraerse a uno mismo de la existencia. Hoy en día, la abstracción se hace en forma impresa, justo como en forma impresa puede dudarse de todo en forma definitiva. Entre las cosas que han sido motivo de gran confusión en el moderno filosofar, se halla el hecho de que los filósofos formulan tantas breves sentencias sobre deberes infinitos y entre ellos rinden respeto a este papel moneda, pese a que casi nunca se le ocurre a nadie la idea de cumplir dentro de su existencia el requerimiento de este deber. De esta forma, puede uno con facilidad terminar con todo y arreglárselas, para empezar, sin una presuposición. Así, por ejemplo, la presuposición que consiste en dudar de todo podría llevar una vida entera; ahora, en cambio, se logra tan pronto como se dice.

§ 2

La posibilidad superior a la realidad.

La realidad superior a la posibilidad.

La idealidad poética e intelectual; la idealidad ética

Aristóteles señala en su *Poética* que la poesía es superior a la historia, porque la historia nos muestra solamente aquello que ya ha ocurrido, mientras que la poesía nos muestra aquello que podría o debería ocurrir,²⁸⁰ es decir, la poesía tiene a su disposición la posibilidad. La posibilidad, poética e intelectual, es superior a la realidad; lo estético y lo intelectual son desinteresados. Pero hay un solo interés, el interés en la existencia; el desinterés representa la expresión de indiferencia ante la realidad. Esta indiferencia se olvida en el *cogito ergo sum* cartesiano, el cual perturba al desinterés de lo intelectual y escandaliza al pensamiento especulativo, como si algo otro tuviera que seguirse de ello. Yo pienso, ergo yo pienso; si es que yo soy o ello es (desde la perspectiva de la realidad, donde *Yo* equivale a un ser humano exis-

tente y singular, y *ello* equivale a un algo concreto), resulta de infinita irrelevancia. El hecho de que aquello que yo pienso *es* en el sentido del pensamiento, no requiere evidentemente de ninguna demostración, ni tampoco tiene que ser demostrado por ninguna conclusión, puesto que eso está ya demostrado. Pero tan pronto como empiezo a desear que mi pensamiento se vuelva teleológico respecto a otra cosa, el interés entra en juego. Y tan pronto como éste se introduce, lo ético se halla presente y me indulta de posteriores molestias para demostrar mi propia existencia, y, dado que me obliga a existir, me prohíbe tomar el camino indirecto de la conclusión de un modo éticamente engañoso y metafísicamente oscuro.

Mientras que en nuestra época se ignora cada vez más lo ético, este ignorar ha traído asimismo el perjudicial resultado de que ha confundido tanto a la poesía como al pensamiento especulativo, el cual ha renunciado a la desinteresada elevación de la posibilidad a fin de asirse a la realidad –en lugar de dar a cada quien lo que le corresponde, una doble confusión se ha producido. La poesía trata incesantemente de parecerse a la realidad, lo cual es enteramente contrario a lo poético; dentro de su esfera, el pensamiento especulativo manifiesta repetidamente su deseo de llegar a la realidad, y nos da garantías de que lo pensado es también lo real, de que el pensamiento no es sólo capaz de pensar, sino también de dar realidad, lo cual es justamente lo opuesto; y al mismo tiempo, aquello que significa existir se precipita cada vez más en el olvido. La época y los seres humanos devienen cada vez menos reales –de allí que surjan estos sustitutos que, supuestamente, han de reemplazar lo perdido. Lo ético se abandona cada vez más; la vida del individuo singular se agita no solamente de un modo poético, sino también de forma histórico-universal, y es por ello que no le es posible existir éticamente; por tanto, la realidad debe conseguirse por otros medios. Pero esta mal comprendida realidad es como una generación o como los individuos de una generación que se ha vuelto prematuramente anciana, y que ahora no tiene más remedio que procurarse artificialmente la juventud. La realidad es existir éticamente, pero en lugar de eso, la época se ha vuelto tan predominantemente observadora que no sólo todos se han convertido en eso, sino que la observación misma finalmente se ha tomado como si fuera la realidad. Sonreímos ante la vida monástica y, con todo, ningún ermitaño

llevó una vida tan irreal como la que se vive en nuestros días, porque el ermitaño reconocidamente se abstraía de todo el mundo, pero no hacía abstracción de sí mismo. Sabemos cómo describir el fabuloso escenario del monasterio en un remoto lugar, en la soledad del bosque, en el azul distante del horizonte, pero no pensamos nunca en el fabuloso escenario del pensamiento puro. Y, con todo, la apasionada falta de realidad del recluso es en mucho preferible a la cómica falta de realidad del pensador puro, y el apasionado olvido del recluso que remueve al mundo entero es por mucho preferible a la cómica distracción del pensador histórico-universal que se olvida a sí mismo.

Desde el punto de vista de lo ético, la realidad es superior a la posibilidad. Lo ético desea específicamente aniquilar el desinterés de la posibilidad al hacer de la existencia algo de infinito interés. Por consiguiente, lo ético quiere impedir cualquier tentativa de confusión, como por ejemplo la pretensión de *observar* éticamente al mundo y a los seres humanos. Es decir, no es posible observar éticamente, porque hay una sola observación ética: la auto-observación. Lo ético envuelve inmediatamente al individuo singular con su requerimiento de que debe existir éticamente; lo ético no discurre en torno a millones de personas y a generaciones enteras; no arremete azarosamente en contra de la humanidad, así como el policía tampoco arresta a la humanidad en general. Lo ético lidia con seres humanos individuales y, nótese bien, con cada individuo. Si Dios sabe cuántos cabellos hay en la cabeza de una persona,²⁸¹ entonces lo ético sabe cuántas personas hay, y al censo de lo ético no le preocupa la suma total, sino que le interesa cada individuo. Lo ético se requiere de cada ser humano, y cuando juzga, juzga uno por uno a cada individuo singular; solamente el tirano y el pusilánime se contentan con tomar uno de cada diez. Lo ético atrapa al individuo singular y le exige que se abstenga de cualquier observación, especialmente sobre el mundo y la humanidad, porque lo ético en su calidad de interioridad no puede observarse por nadie que esté situado en lo externo. Lo ético sólo puede llevarse a cabo por el sujeto individual, que por ende es capaz de reconocer aquello que vive dentro de sí —aquella única realidad que no se vuelve posibilidad al ser conocida, y que no puede ser conocida únicamente en virtud del pensamiento, porque se trata de la propia realidad que se ha co-

nocido como realidad pensada, es decir, como posibilidad, antes de volverse realidad; mientras que respecto a la realidad del otro no se puede saber nada antes que éste, si al conocerla y pensarla, ya la ha transformado en posibilidad.

Con relación a cualquier realidad fuera de mí mismo, lo cierto es que sólo puedo alcanzarla a través del pensamiento. Si en realidad pudiera alcanzarla, tendría que poder convertirme en el otro, el que se halla actuando, para hacer de esa realidad que me es ajena mi propia realidad personal, lo cual es imposible. Es decir, si convierto esa realidad ajena en mi propia realidad, eso no significa que, al conocerla, me convierta en el otro, sino que significa que una nueva realidad me pertenece en tanto que yo soy distinto al otro.

Cuando pienso en algo que quiero hacer pero que aún no he hecho, entonces eso que he pensado, sin importar cuán específico sea, y por mucho que le pueda llamar *realidad pensada*, no es más que una posibilidad. Inversamente, cuando pienso algo que otro ha hecho, de suerte que pienso una realidad, entonces le quito la realidad a esta realidad y la transformo en posibilidad, y es que en tanto que *realidad pensada* es una posibilidad, y esto será superior desde la perspectiva del pensamiento, pero no desde la perspectiva de la realidad. Esto significa también que, éticamente, no existe una relación directa entre un sujeto y otro. Cuando he comprendido a otro sujeto, su realidad es para mí una posibilidad, y esta realidad pensada se relaciona conmigo *qua* posibilidad, justo como mi propia idea de algo que aún no he hecho se relaciona con el hacerlo.

Frater Taciturnus (*Etapas en el camino de la vida*, p. 341²⁸²) dice: cualquiera que respecto a la misma cosa no llegue a la conclusión tanto *ab posse ad esse* [de la posibilidad a la realidad] como *ab esse ad posse* [de la realidad a la posibilidad], no alcanza la idealidad, es decir, no la comprende ni la piensa (la referencia es, a saber, a la comprensión de una realidad ajena). En otras palabras, si el sujeto pensante con una *posse* disolvente (una realidad pensada es una posibilidad) se encuentra con un *esse* que no puede disolver, entonces debe decir: “esto no lo puedo pensar”. Por tanto, suspende el pensamiento. Si va a

relacionarse, o, mejor dicho, si aun así pretende relacionarse con esta realidad en tanto que realidad, no se estará relacionando en virtud del pensamiento, sino paradójicamente. (Será preciso recordar la definición previamente establecida acerca de la fe, en el sentido socrático, *sensu laxiori* y no *sensu strictissimo*. La *incertidumbre objetiva*, pues, en efecto, la *posse* disolvente viene a enfrentarse con un *esse* resistente, *asido firmemente en apasionada interioridad*.

El hecho de preguntar desde la perspectiva estética o intelectual si es que esto o aquello es en verdad real o si realmente ha ocurrido, es un malentendido que no comprende la idealidad estética e intelectual en tanto que posibilidad, y olvida que determinar estética e intelectualmente de esta manera el orden de rango equivale a dar por sentado que la sensación es superior al pensamiento. Cuando se formula la cuestión: ¿se trata de algo real?, la cuestión queda correctamente planteada desde la perspectiva de lo ético, pero es preciso notar que debe hacerse esto de tal forma que el sujeto individual se pregunte éticamente a sí mismo sobre su propia realidad. En cambio, la realidad del otro solamente puede concebirla a través del pensamiento, es decir, en tanto que posibilidad. La Escritura enseña: “no juzgues, para que no seas juzgado”.²⁸³ Esto se dice como una amonestación y una advertencia, pero también es una imposibilidad. Alguien no puede juzgar éticamente a otro, porque uno sólo puede comprender al otro en tanto que posibilidad. Por tanto, cuando uno quiere juzgar a otro, esto es una manifestación de su debilidad y de que únicamente se está juzgando a sí mismo.

En *Etapas en el camino de la vida* (p. 342²⁸⁴) se dice: “es en efecto de sabios preguntar sobre dos cosas: (1) ¿Es posible esto que se dice? (2) ¿Soy capaz de hacerlo? Pero es falta de espíritu el preguntar estas dos cosas: (1) ¿Ha ocurrido realmente? (2) ¿Realmente lo ha llevado a cabo mi vecino Christophersen?, ¿realmente lo ha llevado a cabo?”. Con ello, la cuestión sobre la realidad se enfatiza éticamente. Desde una perspectiva estética e intelectual, resulta obtuso el cuestionarse sobre su realidad; desde una perspectiva ética, resulta obtuso el cuestionarse sobre su realidad en términos de observación; pero al cuestionar éticamente respecto a mi propia realidad, me cuestiono sobre su

posibilidad, con la salvedad de que esta posibilidad no se halla estética e intelectualmente desinteresada, sino que es una realidad pensada que se relaciona con mi propia realidad, a saber, algo que soy capaz de llevar a cabo.

El *cómo* de la verdad es precisamente la verdad. Por consiguiente, es falsedad el responder a una cuestión a través de un medio en que la cuestión no puede formularse: por ejemplo, al explicar la realidad dentro de la posibilidad y, dentro de la posibilidad, distinguir entre posibilidad y realidad. Si, por el contrario, se inquiera sobre la realidad, no de un modo estético o intelectual sino sólo ético, y solamente ético en aquello que concierne a la propia realidad, entonces cada individuo queda éticamente aislado para sí mismo. En lo que se refiere a la cuestión de observación sobre la interioridad ética, la ironía y la hipocresía en tanto que antítesis (pero ambas expresan la contradicción de que lo exterior no es lo interior –la hipocresía al dar la apariencia de algo bueno, y la ironía de algo malo–) subrayan que la realidad y el engaño son igualmente posibles, y que el engaño posee tanto alcance como la realidad. Únicamente el propio individuo puede distinguir cuál es cuál. El preguntar sobre esta interioridad ética en otro individuo resulta de suyo contrario a lo ético, en tanto que es una distracción. Pero si de cualquier forma se plantea la pregunta, entonces surge la dificultad de que únicamente podré comprender la realidad de la otra persona a través del pensamiento, y en consecuencia estaré transformándola en posibilidad, donde la posibilidad del engaño es igualmente pensable. Para existir éticamente, es una introducción ventajosa el aprender que el ser humano individual se encuentra solo.

Preguntar sobre la realidad desde una perspectiva estética o intelectual es un malentendido; preguntar éticamente sobre la realidad de otra persona es un malentendido, porque uno debería preguntar solamente sobre la realidad propia. En este punto se manifiesta la distinción entre la fe (que, *sensu strictissimo*, se refiere a algo histórico) y lo estético, intelectual y ético. Estar infinitamente interesado y preguntar sobre una realidad que no es la propia, equivale al deseo de creer y expresa la paradójica relación con la paradoja. Estéticamente hablando, no es posible plantear la cuestión de este modo, a menos que se haga en un

descuido, porque estéticamente la posibilidad es superior a la realidad. No es posible hacerlo intelectualmente, porque intelectualmente la posibilidad es superior a la realidad. Tampoco es posible éticamente, porque éticamente el individuo se interesa sólo de modo infinito en su propia realidad. La analogía de la fe con lo ético radica en el interés infinito en virtud del cual se distingue absolutamente el creyente del esteta y el pensador, pero asimismo se distingue del eticista por su infinito interés en la realidad de otro (por ejemplo, que el dios realmente haya existido).

VII 279

Desde un punto de vista estético e intelectual, lo cierto es que únicamente cuando el *esse* de una realidad se disuelve en *posse* tendremos una realidad comprendida y pensada. Éticamente, lo cierto es que la posibilidad se comprende únicamente cuando cada *posse* es realmente un *esse*. Cuando lo estético y lo intelectual inspeccionan, reclaman de cada *esse* que no es una *posse*; cuando lo ético inspecciona, condena toda *posse* que no sea un *esse*, a saber, la *posse* en el individuo mismo, porque lo ético no lidia con otros individuos. En nuestra época todo se mezcla; uno responde a lo estético éticamente, a la fe intelectualmente, etc. Uno concluye con todo y, no obstante, poca atención se presta a saber cuál es la esfera que debe responder a cada pregunta. Esto produce aún mayor confusión en el munto del espíritu, como si en la vida civil, la respuesta a un asunto eclesiástico fuera dada por la comisión de pavimentos.

Así, pues, ¿resulta que la realidad es lo exterior? De ningún modo. Estética e intelectualmente se enfatiza de forma adecuada que lo exterior no es más que un engaño para aquel que no comprende la idealidad. Frater Taciturnus declara (p. 341²⁸⁵): "El conocimiento [de lo histórico] sirve sólo para engañar a aquel que se deja imponer por lo palpablemente material. ¿Qué es aquello que conozco históricamente? Lo palpablemente material. La idealidad la conozco por mí mismo, y si no la conozco por mí mismo, entonces no la conozco en absoluto y todo el conocimiento histórico es inútil. La idealidad no es una suerte de mobiliario que puede pasarse de una persona a otra, o algo que se echa al saco cuando uno está comprando al mayoreo. Si conozco que César fue un gran hombre, entonces sé lo que significa lo

grandioso, y esto es lo que puedo observar; de otra forma, no podría saber que César fue un gran hombre. Las lecciones de la historia –el hecho de que hombres confiables nos dan fe de ella, el hecho de que no implica riesgo el tomar parte de esta opinión, pues bastante obvio es que fue un gran hombre, y los resultados lo avalan– no sirven de nada. Creer en la idealidad a partir de las palabras de otro es parecido a reírse de una broma, no porque uno la haya entendido, sino porque alguien dijo que era graciosa. En ese caso, la broma en verdad podría omitirse para aquel que ríe sobre el fundamento de la creencia y el respeto; un hombre así será capaz de reír con igual *énfasis*”. Entonces, ¿qué es la realidad? Es la idealidad. Pero estética e intelectualmente la idealidad es posibilidad (una transferencia *ab esse ad posse*). Éticamente, la idealidad es la realidad dentro del individuo mismo. La realidad es la interioridad infinitamente interesada en la existencia, lo que el individuo ético es para sí mismo.

Cuando comprendo a un pensador, entonces, en la misma medida en que lo he comprendido, su realidad (el hecho de que él mismo exista en tanto que un ser humano individual, el hecho de que *realmente* lo haya comprendido de esa manera, etc., o que *realmente* lo haya llevado a cabo, etc.) es un asunto de absoluta indiferencia. La filosofía y la estética tienen razón en esto, y el punto consiste en mantenerlo en debida forma. Sin embargo, aquí todavía no encontramos defensa para el pensamiento puro como medio de comunicación. Justo porque su realidad es indiferente para mí, el aprendiz, y, de forma inversa, mi realidad es indiferente para él, de ello de ningún modo se sigue que él mismo se atreva a ser indiferente ante su propia realidad. Su comunicación debe distinguirse por esto, no de forma directa, naturalmente, ya que esto no puede comunicarse directamente entre un hombre y otro (pues semejante relación es la paradójica relación del creyente con su objeto de fe), y tampoco puede comprenderse directamente, mas debe hallarse indirectamente presente para ser indirectamente comprendido.

Si las esferas particulares no se mantienen completamente separadas, todo se confunde. Si uno es curioso respecto de la realidad del pensador y le parece interesante averiguar algo sobre ella, etc., este proceder será entonces intelectualmente censurable, pues dentro de la

esfera de la intelectualidad el punto máximo consiste en que la realidad del pensador es un asunto de absoluta indiferencia. Sin embargo, al rendirse uno a tanto parloteo en la esfera de la intelectualidad, se adquiere una confusa semejanza con el creyente. Un creyente se interesa infinitamente en la realidad de otro. Para la fe esto es decisivo, y semejante interés no es fruto de un poco de curiosidad, sino de una absoluta dependencia en el objeto de la fe.

El objeto de la fe es la realidad de otra persona; su relación es un interés infinito. El objeto de la fe no es una doctrina, pues entonces la relación sería intelectual, y el punto no es echarla a perder, sino alcanzar el tope de la relación intelectual. El objeto de la fe no es un maestro que enseña una doctrina, pues cuando un maestro tiene una doctrina, entonces la doctrina es *eo ipso* más importante que el maestro y la relación es intelectual, donde la cuestión radica en no echarla a perder sino alcanzar el máximo de la relación intelectual. En cambio, el objeto de la fe es la realidad del maestro, el hecho de que el maestro realmente existe. Por consiguiente, la respuesta de la fe se enuncia de esta forma absoluta: sí o no. La respuesta de la fe no se da en función de una doctrina, si es que ésta es verdadera o no, ni en relación a un maestro, si acaso su doctrina es verdadera o no, sino que es respuesta a la cuestión sobre un hecho: ¿aceptas como un hecho que él realmente ha existido? Es preciso notar que la respuesta se da con pasión infinita. En otras palabras, es signo de irreflexión darle infinita importancia a la pregunta de si un ser humano ha existido o no. Por tanto, si el objeto de la fe es un ser humano, todo este asunto no será más que una broma por parte de un insensato que ni siquiera ha comprendido lo estético e intelectual. El objeto de la fe es, por ende, la realidad de Dios en el sentido de la existencia. Pero existir significa primordialmente ser un individuo particular, y es por esto que el pensamiento debe descartar a la existencia, porque lo particular no puede ser pensado, sólo lo universal. De este modo, el objeto de la fe es la realidad de Dios en la existencia, es decir, en tanto que individuo particular, es decir, trata sobre el hecho de que Dios haya existido en tanto que individuo particular.

El cristianismo no es una doctrina sobre la unidad de lo divino con lo humano, sobre el sujeto-objeto, sin mencionar el resto de las paráfrasis lógicas del cristianismo. En otras palabras, si el cristianismo

fuera una doctrina, entonces la relación con él no sería de fe, ya que solamente se puede entablar una relación intelectual con una doctrina. El cristianismo, por tanto, no es una doctrina, sino el hecho de que Dios ha existido.

La fe, entonces, no es una lección para sujetos de lento aprendizaje en la esfera de la intelectualidad, ni un asilo para débiles mentales. Por el contrario, la fe es una esfera aparte, y la inmediata señal distintiva de todo malentendido en el cristianismo radica en su transformación en doctrina, llevándolo así al rango de la intelectualidad. Aquello que es el punto máximo en la esfera de la intelectualidad, el permanecer completamente indiferente ante la realidad del maestro, es justo lo opuesto en la esfera de la fe –su punto máximo es el infinito interés *quam maxime* [a la máxima potencia] en la realidad del maestro.

VII 282

La propia realidad ética del individuo es la única realidad. Que esto le parezca extraño a muchos no es algo que me sorprenda. En mi opinión, es extraño que uno haya terminado con el sistema y los sistemas sin haberse preguntado por lo ético. Si sólo fuera introducido nuevamente el diálogo al estilo griego a fin de examinar aquello que se sabe y aquello que no se sabe, entonces todo artificio e innaturalidad, toda exagerada ingenuidad, serían eliminados de golpe. No es en lo absoluto mi intención el hacer que Hegel entable conversación con un sujeto a sueldo a fin de probar si es que se hace entender, aunque la sencilla afirmación por parte de Diógenes cuando dice que Sócrates filosofaba en los talleres y en el ágora,²⁸⁶ seguirá siendo un bello elogio. Con todo, no es ésta mi intención, y mi propuesta no es más que un peregrino ataque en contra de la científica erudición. Pero pongamos a un filósofo hegeliano o a Hegel mismo a conversar con un sujeto maduro que en virtud de su existencia ha adquirido vasta experiencia dialéctica, e inmediatamente y desde el comienzo mismo quedará eliminado todo lo que haya de artificioso y quimérico. Cuando alguien escribe o dicta constantemente partes de una obra, haciendo promesas de que todo se aclarará al final, se torna más y más difícil descubrir el punto donde yace el comienzo de la confusión y establecer un firme punto de partida. Por medio del “todo se aclarará al final” y de la categoría “no es aquí el sitio para profundizar más en esto”, la piedra angular del sistema, una categoría a menudo ridículamente utilizada como si bajo

el rubro de los errores de imprenta, alguien, haciendo mención de uno, añadiese a continuación: “lo más seguro es que haya más en el libro, pero éste no es el sitio para profundizar en ellos” –en virtud de estas dos denominaciones uno queda constantemente embaucado, pues una engaña definitivamente y la otra lo hace de forma temporal. En el contexto del diálogo, todo este fabuloso y envolvente pensamiento puro no ofrece más que un deplorable espectáculo.

En lugar de admitir que el idealismo se halla en lo correcto –aunque, es preciso notar, de tal forma que se rechaza como una tentación la entera cuestión sobre la realidad (sobre el misterioso *an-sich* [en sí]²⁸⁷) con relación al pensamiento, donde, al igual que con cualquier tentación, no es posible anularla rindiéndose ante ella– en lugar de ponerle un alto a la desviación kantiana, que puso a la realidad en relación con el pensamiento, en lugar de referir la realidad a lo ético, lo cierto es que Hegel fue más lejos, pues convirtiéndose en un ser fantástico y superó el escepticismo del idealismo a través del pensamiento puro, mismo que es una hipótesis y, si bien nunca se reconoce como tal, es una cosa fantástica. Semejante triunfo del pensamiento puro (el hecho de que en él pensamiento y ser son uno solo) es al mismo tiempo risible y deplorable, porque en el pensamiento puro en verdad no puede plantearse cuestión alguna sobre la diferencia. La filosofía griega daba por hecho que el pensamiento posee una realidad. Al reflexionar sobre ello, uno llega a la misma conclusión, pero, ¿por qué se confunde la realidad pensada con la realidad? La realidad pensada es posibilidad, y el pensamiento no tiene más que descartar cualquier ulterior cuestionamiento sobre su realidad. El punto dudoso del “método” se pone de manifiesto a partir de la relación de Hegel con Kant. A un escepticismo que confisca al pensamiento mismo, no es posible detenerle a través de un examen pormenorizado, porque esto ciertamente requiere del pensamiento, el cual ha tomado partido con los amotinados. Debe romperse con él. Responderle a Kant dentro del fantástico *Schattenspiel* [juego de sombras] del pensamiento puro equivale precisamente a no responderle. El único *an sich* que no puede pensarse es la existencia, con la cual nada tiene que ver el pensamiento. No obstante, ¿cómo va a ser posible para el pensamiento puro anular esta dificultad, dado que en su cualidad de pensamiento puro tratase de algo abstracto? Además, ¿a partir de qué cosa realiza el pensamiento

puro su abstracción? A partir de la existencia, y, consecuentemente, a partir de aquello que se supone debería explicar.

Si la existencia no puede ser pensada, y, con todo, el sujeto existente es asimismo un sujeto pensante, ¿qué significa esto? Significa que su pensamiento es momentáneo; piensa antes y piensa después. Su pensamiento no puede lograr una continuidad absoluta. Únicamente de un modo fantástico podría el sujeto existente ser continuamente *sub specie aeterni*.

¿Será acaso la misma cosa pensar que crear y dar existencia? Me hallo bien familiarizado y estoy dispuesto a reconocer lo apropiado de las objeciones formuladas en contra de esa insensata ofensiva sobre la tesis filosófica de la identidad entre pensamiento y ser. Se ha objetado correctamente que la identidad entre pensamiento y ser no debe ser entendida de igual forma en lo que se refiere a las existencias imperfectas,²⁸⁸ como si, por ejemplo, al pensar una rosa pudiera producirla. (En el mismo sentido y con una cierta falta de respeto para los defensores del principio de no contradicción, se ha mostrado que esto se manifiesta con mayor claridad en las existencias inferiores, en las relaciones intelectuales entre entidades finitas: delante y detrás, derecha e izquierda, arriba y abajo, etc.)

VII 284

Pero entonces, ¿será que en las existencias más perfectas pensamiento y ser son una sola cosa? ¿Así, por ejemplo, las ideas? Pues bien, Hegel hállase en lo correcto, y sin embargo no hemos avanzado un solo paso. El bien, lo bello y las ideas en sí mismas son algo tan abstracto que resultan indiferentes a la existencia y también indiferentes a cualquier otra cosa que no sea una existencia pensada. El motivo de que en este punto sea correcto afirmar la identidad entre pensamiento y ser, consiste en que al ser no es posible entenderle más que como pensamiento. Pero en tal caso, la respuesta es respuesta a algo sobre lo cual no puede cuestionarse en el reino donde la respuesta pertenece.

Ahora bien, ¿cabe duda de que el ser humano individual y existente no es una idea? ¿Cabe duda de que su existencia es algo distinto a la existencia pensada de la idea? La existencia (en tanto que el ser de este hombre individual) es indudablemente una imperfección comparada con la vida eterna de la idea, pero una perfección con respecto a no ser en absoluto. La existencia es algo así como un estado

intermediario, algo que se ajusta a un ser intermediario tal como lo es el ser humano. ¿Qué ocurre, entonces, con la supuesta identidad entre pensamiento y ser con relación a este singular tipo de existencia que es la existencia de un ser humano individual y existente? ¿Me convierto en el bien porque lo pienso, o soy bueno porque pienso el bien? Nada de eso. ¿Acaso existo porque pienso mi existencia? Los defensores del principio filosófico de identidad entre pensamiento y ser incluso han reconocido que esto no es cierto cuando hablamos de existencias imperfectas, pero existir como ser humano individual –¿se trata esto de una perfecta existencia ideal? Después de todo, esto es lo que nos cuestionamos. Seguramente resultará lo contrario –a saber, que debido a que existo y pienso, por tanto pienso que existo. Aquí la existencia separa la identidad ideal entre pensamiento y ser; debo existir para poder pensar, y debo poder pensar (por ejemplo, el bien) para poder existir en mi pensamiento.

VII 285 El hecho de existir como este ser humano individual no representa una existencia tan imperfecta como, por ejemplo, la de una rosa. Débese a esto, ciertamente, a que nosotros los seres humanos afirmamos que, sin importar cuán desventurado se sea, existir siempre es algo bueno, y recuerdo a un hombre infeliz que, en cierta ocasión, viéndose envuelto por sufrimientos deseó estar muerto, miró entonces una canasta de papas y se le ocurrió pensar si es que, a pesar de todo, no llevaría él una más bienaventurada existencia que la de una papa. Pero ser un humano individual no es tampoco una existencia pura e ideal. Solamente la humanidad en general existe de esa forma; es decir, no existe. La existencia es siempre lo particular; lo abstracto no *existe*. Concluir a partir de esto que lo abstracto no posee una realidad, es un malentendido, pero también es un malentendido confundir la discusión al plantear la cuestión sobre su existencia, o sobre su realidad en el sentido de existencia. Si de este modo, un *sujeto existente* pregunta sobre la relación entre pensamiento y ser, entre el pensar y el existir, y la filosofía explica que esta relación es de identidad, entonces no estará respondiendo a la pregunta, porque no estará respondiendo al sujeto que pregunta. La filosofía explica: pensamiento y ser son una sola cosa –pero no respecto a aquello que es lo que es tan sólo en virtud de su existencia, por ejemplo, una rosa, la cual no guarda idea alguna en sí misma, y por tanto, no respecto a aquello en que se puede ver clara-

mente el contraste entre existencia y pensamiento; pero pensamiento y ser son lo mismo respecto de aquello cuya existencia es esencialmente asunto de indiferencia, porque se trata de algo tan abstracto que posee únicamente una existencia pensada. Sin embargo, de esta forma se omite una respuesta a aquello sobre lo cual realmente se cuestionaba: el existir como un ser humano individual. En otras palabras, esto no significa ser en el mismo sentido en que una papa es, pero tampoco en el mismo sentido que una idea. La existencia humana posee una idea dentro de sí mismo, pero, con todo, no es una existencia ideal. Platón ponía a la idea en segundo lugar como el nexo entre Dios y la materia,²⁸⁹ y el ser humano en cuanto tal debía ciertamente participar de la idea, pero él mismo no era idea.

En Grecia, al igual que en la juventud de la filosofía en general, la dificultad consistía en alcanzar lo abstracto, en el abandonar la existencia, la cual constantemente produce lo particular; tenemos ahora la dificultad opuesta, la de alcanzar la existencia. La abstracción es cosa fácil, pero uno se distancia cada vez más de la existencia, y el pensamiento puro se halla cada vez más lejos de la existencia.

En Grecia, el filosofar era un acto; en consecuencia, aquel que filosofaba era un sujeto existente. Conocía solamente un poco, pero eso poco lo conocía con minucia, porque desde la mañana hasta que anochecía se ocupaba de la misma cosa. ¿Qué significa filosofar en nuestra época? ¿Y qué es aquello que el filósofo realmente sabe en nuestra época? Pues no niego que lo sabe todo.

VII 286

La tesis filosófica sobre la identidad entre pensamiento y ser es justo lo opuesto a lo que parece; expresa que el pensamiento ha abandonado enteramente a la existencia, que ha emigrado y descubierto un sexto continente donde se basta absolutamente a sí mismo en la absoluta identidad entre pensamiento y ser. Desde una perspectiva abstracta y en un volátil sentido metafísico, la existencia eventualmente deviene en el mal; desde una perspectiva abstracta, en un sentido humorístico, se convierte en un asunto bastante *langweilig* [aburrido], una ridícula demora. Con todo, aún hay posibilidad de que lo ético ejerza una influencia imperativa, porque lo ético enfatiza el existir, y lo abstracto y el humor todavía guardan relación con el existir. El pensamiento puro, no obstante, se ha recuperado de su triunfo, y ya nada, pero nada, tiene que ver con la existencia.

Si el pensamiento pudiera dar realidad en el sentido de realidad, y no en el de realidad pensada en tanto que posibilidad, entonces el pensamiento asimismo debería ser capaz de quitar la existencia, de quitarle al sujeto existente aquella única realidad con la cual se relaciona en tanto que realidad, su propia realidad (respecto de la realidad de otros, como ya hemos dicho, sólo puede relacionarse a través del pensamiento); es decir, debería ser capaz de suprimirse a sí mismo a través del pensamiento, de suerte que realmente dejase de existir. Por tanto, me gustaría saber si hay alguno que aceptaría esto, lo cual en un sentido inverso le haría tanta traición a la supersticiosa creencia en el pensamiento puro como las palabras del lunático del que habla la novela: que descenderá en Dovrefjeld²⁹⁰ y hará saltar en pedazos al mundo entero con un solo silogismo. Uno puede ser despistado, o uno puede despistarse por la perpetua asociación con el pensamiento puro, pero esto ni corre enteramente con éxito, ni es completamente un fracaso, y con el apoyo de la “a menudo triste figura profesoral”, uno se vuelve aquello que tanto temían los judíos: un proverbio.²⁹¹ Puedo hacer abstracción de mí mismo, pero al mismo tiempo esta abstracción significa explícitamente que existo. Dios no piensa, crea; Dios no existe, es eterno. Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensamiento y ser, y los mantiene aparte en la sucesión.

VII 287

¿Qué es el pensamiento abstracto? Es el pensamiento allí donde no hay pensador. Lo ignora todo salvo el pensamiento, pero en la existencia el pensamiento encuéntrase en un plano ajeno. De este modo, ¿qué significa, en el lenguaje del pensamiento abstracto, la realidad en el sentido de existencia, siendo que la abstracción la ignora expresamente? ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento allí donde hay un pensador y un algo específico (en el sentido de particularidad) que está siendo pensado, allí donde la existencia le proporciona al pensador existente tiempo, espacio y pensamiento.

Si Hegel hubiera publicado su *Lógica* bajo el título de “Pensamiento puro”, si la hubiera publicado sin el nombre del autor, sin fecha, sin prefacio, sin notas, sin una didáctica auto-contradicción, sin la confusa explicación de aquello que sólo puede explicarse a sí mismo, si la hubiera publicado como una contraparte a los sonidos de la naturaleza

en Ceylan –los movimientos pertenecientes al pensamiento puro–, entonces la obra hubiera sido tratada al estilo griego. Así es como un griego hubiera procedido de haber concebido la idea. El arte consiste en la reduplicación de los contenidos en la forma, y para ello uno debe especialmente abstenerse de toda expresión sobre una misma cosa en forma inadecuada. Ahora bien, la *Lógica* con todas sus notas produce una extraña impresión, justo como si un hombre exhibiese una carta caída del cielo, y acto seguido la dejase allí con el papel secante, señal que dejaría en claro que la celestial carta tenía su origen en la Tierra. En obra semejante, el hecho de polemizar en contra de tal y cual persona, haciendo mención de nombres y apuntando notas didácticas, ¿qué significa eso? Con alevosía se deja ver que hay un pensador que piensa el pensamiento puro, un pensador que mezcla sus palabras “en los movimientos pertenecientes al pensamiento”, y que, sin duda, habla incluso con otro pensador con el cual, consecuentemente desea relacionarse. No obstante, si hay un pensador que piensa el pensamiento puro, entonces, en ese justo instante, toda la dialéctica griega captura a este sujeto junto con la policía de seguridad de la dialéctica existencial y le toma de los faldones de su abrigo, y esto no lo hace como si fuera un discípulo, sino a fin de descubrir cómo logra relacionarse con el pensamiento puro, y en ese mismo instante la magia se desvanece. Imaginemos a Sócrates en este escenario. Sirviéndose de las notas, pronto se encontraría con Hegel. No acostumbrado a dejarse callar con la garantía de que todo habrá de aclararse al final, él, que ni siquiera permitía cinco minutos de discurso ininterrumpido, no hablemos ya de diecisiete volúmenes, aplicaría todos sus poderes de restricción sólo para hacer rabiarse a Hegel.

¿Qué significa afirmar que el ser es superior al pensamiento? Si la afirmación se hace con el propósito de ser pensada, entonces, *eo ipso*, el pensamiento es ciertamente superior al ser. Si puede ser pensada, entonces el pensamiento es superior; si no puede ser pensada, entonces ningún sistema de la existencia es posible. De nada sirve el adoptar una postura afable o grosera con el ser, de nada sirve tampoco el concederle la superioridad, lo cual, de todos modos, se logra silogísticamente a partir del pensamiento, ni tampoco decir que es algo tan inferior que resulta sin más del pensamiento. Cuando por ejemplo se dice: Dios

debe contar con todas las perfecciones, o el ser supremo debe contar con todas las perfecciones; el ser es también una perfección; ergo, el ser supremo debe ser, o Dios debe ser²⁹² –todo este movimiento del pensamiento es ilusorio.* Es decir, si en la parte primera del argumento a Dios no se le piensa realmente como ser, entonces el razonamiento no puede tomar forma. En tal caso, ocurriría algo como esto: un ser supremo que, por favor, no existe, debe contar con todas las perfecciones, entre ellas también la de existir; ergo, un ser supremo que no existe debe existir. Sería ésta una peculiar conclusión. O bien, el ser supremo debe no ser al comienzo del argumento para llegar a ser en la conclusión, en cuyo caso no puede llegar a ser; o bien, el ser supremo ya era, y por tanto, evidentemente, no puede llegar a ser, en cuyo caso la conclusión es una forma fraudulenta de desenvolver un predicado, una paráfrasis fraudulenta de una proposición. En el otro caso, la conclusión debe mantenerse en un nivel puramente hipotético: si se supone que un ser supremo es, también debe suponerse que este ser cuenta con todas las perfecciones; ser es una perfección, ergo, este ser debe ser –es decir, si hemos supuesto que este ser es. Al concluir a partir de una hipótesis, sin duda no se puede concluir algo fuera de la hipótesis. Por ejemplo, si tal o cual sujeto es un hipócrita, actuará como un hipócrita, y un hipócrita hace esto y aquello; ergo, tal o cual sujeto ha hecho esto y aquello. Ocurre lo mismo con la conclusión acerca de Dios. Cuando se alcanza la conclusión, el ser de Dios sigue siendo igualmente hipotético, pero dentro de la deducción se introduce una relación deductiva entre el ser supremo y el ser como perfección, tal como en el otro caso se hacía entre ser un hipócrita y algunas de sus manifestaciones particulares.

La confusión es la misma cuando se explica la realidad en el pensamiento puro. La sección lleva el título de *Realidad*,²⁹³ se explica la realidad, pero se ha olvidado que en el pensamiento puro todo este asunto hállase dentro de la esfera de la posibilidad. Si alguien ha abierto un paréntesis, pero éste se ha prolongado tanto que él mismo lo ha olvidado, seguirá siendo inútil –tan pronto como uno lee esto

* Sin embargo, Hegel no habla de esta manera; por medio de la identidad entre pensamiento y ser, él se eleva por encima de este infantil modo de filosofar, y esto él mismo lo señala, por ejemplo, con relación a Descartes.

en voz alta, resulta un sinsentido el tornar una frase incidental en la frase principal.

Cuando el pensamiento se vuelve a sí mismo con el propósito de pensarse a sí mismo, entonces, como bien sabemos, surge el escepticismo. ¿Cómo es posible ponerle freno a este escepticismo cuya fuente es que el pensamiento, egoístamente, aspira a pensarse a sí mismo en lugar de prestar algún servicio pensando algo? Cuando un caballo se desboca y se lanza al galope, y echa la salvedad del daño que pueda hacerse en ello, resultaría del todo correcto decir: “dejadlo correr, sin duda que se cansará”. En cuanto a la auto-reflexión del pensamiento no es posible decir esto, pues puede proseguir de esta manera por tiempo indefinido y correr en círculos. Schelling le puso freno a la auto-reflexión, y comprendió la intuición intelectual no como un descubrimiento dentro de la auto-reflexión al que se llega acelerando el paso, sino como un nuevo punto de partida. Hegel considera esto como un error, y habla *absprechend* [negativamente] sobre la intuición intelectual –entonces vino el método.²⁹⁴ La auto-reflexión prosigue hasta que se anula a sí misma; el pensamiento avanza victoriosamente y alcanza nuevamente la realidad; se conquista la identidad entre pensamiento y ser en el pensamiento puro.*

VII 290

* No cabe duda que en el fondo de todo escepticismo existe una certeza abstracta que es el fundamento de la duda, algo semejante a la línea que se traza y que sirve de base para la figura que será dibujada. Igualmente, nada se logra ni siquiera a través de la más rigurosa tentativa del escepticismo griego para culminar la suspensión del escepticismo subrayando que la afirmación sobre la duda no debe ser entendida *θητικῶς* [como una postura], porque de esto todavía no se sigue que la duda se supere a sí misma. La certeza básica que sostiene a la duda en ningún momento puede hacerse una hipótesis en tanto yo me encuentre dudando, pues, para poder dudar, la duda la abandona continuamente. Si quiero seguir dudando, nunca en toda la eternidad podré dar un paso más lejos, porque la duda consiste justamente en malinterpretar esta certeza. Si me aferro a esta certeza en tanto que certeza por un solo instante, debo asimismo dejar de dudar por ese instante. Pero en tal caso no es la duda la que se anula a sí misma; soy yo el que deja de dudar. Por consiguiente, uno que es mediocre dudando seguramente alcanzará la certeza, y, de igual forma sucede con un escéptico que meramente mezcla las categorías para ver si logran un mejor efecto, sin preocuparse lo más mínimo por llevarlas a cabo. No puedo dejar de insistir en esto, porque es un punto decisivo. Si es el caso que la duda se supera a sí misma, si dudando de todo se alcanza la verdad en virtud de la duda y sin ningún rompimiento y sin ningún nuevo punto de partida, entonces no puede conservarse ni una sola categoría cristiana, entonces el cristianismo queda abolido.

¿Qué quiere decir que la auto-reflexión prosigue hasta que se anula a sí misma? Para descubrir el sospechoso perfil de la auto-reflexión no hace falta que prosiga por largo trecho, sino que, por el contrario, persiste el mismo carácter sospechoso tanto como prosiga. ¿Qué significa la expresión “hasta que”? Esto no es más que seductora palabrería que pretende seducir la concepción del lector haciendo uso de una cuantificación, como si fuera mejor comprender que la auto-reflexión se anula a sí misma si, antes de eso, transcurre un largo tiempo. Esta cuantificación es una contraparte de los ángulos infinitamente pequeños de los astrónomos, los que eventualmente se vuelven tan pequeños que se les puede denominar líneas paralelas. El cuento de que la auto-reflexión prosigue “hasta que”, desvía la atención de aquello que dialécticamente hablando es la cuestión principal: cómo es que se anula la auto-reflexión. Si de alguien se dice que, a modo de broma, ha insistido tanto en una mentira hasta que él mismo creyó que era verdad, entonces el acento ético yace en la transición, pero el elemento mitigante y de distracción es este “hasta que”. Uno casi olvida la importancia de la transición debido a su larga duración. En la narrativa y en las descripciones, en las disertaciones retóricas, el abstracto “hasta que” produce un efecto sumamente ilusorio, ya sea como una ilusión óptica (por ejemplo, en el libro de Judith, capítulo 10, versículo 10: “Y salió Judith y con ella su sierva. Los hombres de la ciudad la siguieron con la mirada *hasta que* descendió por la montaña y *hasta que* llegó al valle; y allí la perdieron de vista”; la muchacha se sentó en el puerto y siguió con la mirada a su amado, hasta que ya no pudo verlo) –o como una fantástica disolución del tiempo, pues aquí no hay criterio ni nada que sirva de medida para el abstracto “hasta que”. (Entonces el deseo se impuso, y él se apartó del camino de la verdad –*hasta que* la hiel del arrepentimiento le puso freno; se requiere de gran maestría en la descripción psicológica para lograr en virtud de lo concreto un efecto tan grandioso como el de este abstracto “hasta” que seduce a la imaginación.) Sin embargo, en un sentido dialéctico, esta fabulosa distancia carece enteramente de significado. Cuando a un cierto filósofo griego se le preguntó qué era la religión, solicitó éste una prórroga. Cuando llegó la fecha límite, solicitó una nueva prórroga, etc.; con ello quería dar a entender que la cuestión no tenía respuesta.²⁹⁵ Esto era propio de un griego, y además muy bello e ingenioso. Si, en

cambio, y dado que ya había transcurrido largo tiempo, hubiera considerado que ni siquiera de la manera más remota se había acercado a la respuesta, esto habría sido ciertamente un malentendido, justo como cuando un deudor sigue sin saldar su deuda “hasta que” ésta queda saldada, por haber pasado tanto tiempo sin pagarla. El abstracto “hasta que” tiene algo extrañamente seductor. Si uno dice: la auto-reflexión se anula a sí misma, y luego busca explicarlo, difícilmente alguien podrá entenderle. Pero si uno dice: la auto-reflexión prosigue hasta que se anula a sí misma –entonces tal vez se piense: “bueno, eso ya es otra cosa; aquí ya tenemos algo”. Entonces uno se angustia y queda temeroso debido a esta duración; se pierde la paciencia y se piensa: muy bien –y entonces comienza el pensamiento puro. En cierto sentido, es posible que el pensamiento puro esté en lo correcto al no comenzar *bittweise* [de forma mendicante] como los mediocres filósofos antiguos, pues el lector, temeroso de la mortal duración del “hasta”, le agradece a Dios que por fin comience.

Por tanto, el escepticismo de la auto-reflexión se anula en virtud del método, y la introducción del método queda salvaguardada de una doble manera. En primerísimo lugar, con la maravillosa expresión “hasta que”. Siempre que debe tener lugar una transición, lo opuesto prosigue hasta que se cambia por su opuesto –y entonces se avanza. ¡Válgame Dios!, nosotros los hombres somos todos frágiles criaturas y, como dice el proverbio, estamos demasiado apegados al cambio. En consecuencia, si no puede ser de otra forma, si lo opuesto sigue hasta cambiarse por su opuesto, si de esta manera se continúa eternamente, resultaría extremadamente aburrido –pues bien, que sea, es decir, acostumbrémonos. Es de este modo que el método avanza –*por necesidad*. Pero si hubiera un tipo obstinado, un sujeto extremadamente aburrido que se atreviese a objetar: “Ciertamente, parece como si el método fuera un ser humano con el que uno tuviera que ser indulgente, por cuyo bienestar uno tuviera que hacer algo, de suerte que no se especula metódicamente por amor a la verdad, sino que se especula por amor al método, al cual sin duda tendremos que reconocer como un bien extraordinariamente grandioso con el que no se debe tener demasiados escrúpulos –siempre y cuando tengamos método y sistema” –si hay un sujeto obstinado como éste, entonces, ¡ay de él! Aquello que él representa es una falsa infinitud. Pero el mé-

todo acuerda con lo bueno y con lo malo, y en lo que se refiere a la falsa infinitud, el método no entiende de bromas. Al obstinado se le tiene por imbécil, aparentemente –hasta que. ¡Dios mío!, no somos sino criaturas débiles y mortales, y a todos nos gustaría que nuestros muy estimados contemporáneos nos tuvieran por sensatos; de modo que si no puede ser de otra forma, entonces dejemos que esto pase desapercibido. Así, el método avanza –por necesidad. “¿Qué es lo que dice? ¿Acaso no se da esto por necesidad?” “¡Oh! ¡Gran dios chino!, no estoy diciendo eso; se da por necesidad, y pongo mi palabra en ello. Si no puede ser de otra forma, entonces seguramente debe ser por necesidad”. La falsa infinitud es el enemigo mortal del método; es el genio maligno que se halla presente cada vez que hay un movimiento (una transición) e impide la transición. La falsa infinitud es extremadamente obstinada; si hemos de superarla, tiene que haber un rompimiento, un salto cualitativo, y entonces eso representaría el fin del método, del arte de la inmanencia y de la necesidad de la transición. Esto explica el porqué el método es tan estricto, y también el porqué la gente teme la representación de la falsa infinitud tanto como el quedarse con las manos vacías. Si por un lado el sistema carece de una ética, por el otro, en cambio, es completamente moral con el auxilio de esta categoría de la *falsa* infinitud, y es tan exageradamente moral que recurre incluso a la lógica. Si aquello que es pensado fuera realidad, entonces aquello pensado del modo más perfecto posible, incluso en el instante en que aún no ha sido realizado, ya sería acción. De esta manera, no habría ninguna acción en lo absoluto, sino que, por el contrario, lo ético sería engullido por lo intelectual. Sería una tontería que dijera que es lo externo aquello que vuelve acción a la acción; por el otro lado, si quisiera mostrar cuán ética es la intelectualidad, tanto que incluso convierte al pensamiento en acción, sería esto un sofisma culpable de utilizar la palabra “pensar” en un doble sentido. Si hay al menos una diferencia entre pensar y actuar, ésta solamente puede sostenerse si al pensar le asignamos las categorías de posibilidad, desinterés y objetividad, y al actuar le asignamos la de subjetividad. Pero entonces podemos distinguir fácilmente un *confinium*. Por ejemplo, cuando pienso que haré esto o aquello, lo cierto es que este pensar no es todavía un acto y esto es siempre algo cualitativamente distinto; en cambio, es una posibilidad en la cual

ya se refleja el interés de la realidad y la acción. Por consiguiente, el desinterés y la objetividad están a punto de ser perturbados, porque la realidad y la responsabilidad quieren echar mano de ellos. (Por tanto, hay un pecado en el pensamiento.)

La realidad no es la acción externa, sino la interioridad en que el individuo anula la posibilidad y se identifica a sí mismo con aquello que es pensado a fin de existir allí. Esto es acción. La intelectualidad parece tan rigurosa a la hora de convertir el pensamiento en acción, pero este rigor es una falsa alarma, pues permitir que la intelectualidad anule por completo a la acción no es más que un relajamiento. Tal como en las analogías anteriormente mencionadas, lo cierto es que ser riguroso *dentro* de un total relajamiento es una mera ilusión y, esencialmente, nada más que relajamiento. Si alguien, por ejemplo, llamase ignorancia al pecado, y luego, *dentro* de esta definición, interpretase rigurosamente pecados específicos, sería esto algo totalmente ilusorio, pues toda definición establecida *dentro* de la general definición de que el pecado es ignorancia se torna esencialmente frívola, porque la definición total no es más que frivolidad.

En lo que se refiere al mal, la confusión entre pensar y actuar engaña con mayor facilidad. Pero si uno mira más de cerca, parece que el motivo de esto es el celo por el bien en sí mismo, lo que se exige a tal grado del individuo, que el pensamiento del mal se define como pecado. Pero consideremos el bien. El haber pensado algo bueno que se desea realizar, ¿equivale a haberlo realizado? En lo absoluto, pero tampoco es lo externo aquello que determina el resultado, porque alguien que no tiene ni un céntimo puede ser tan caritativo como el que regala un reino. Cuando el levita, estando en el camino de Jericó a Jerusalem, pasó junto a un desventurado que había sido asaltado por ladrones,²⁹⁶ tal vez pensó, cuando todavía se hallaba a cierta distancia del infeliz, que ciertamente sería hermoso ayudar a un sufriente. Es posible incluso que hubiera pensado cuán gratificante sería en sí misma semejante buena obra; tal vez iba cabalgando más lentamente porque iba inmerso en sus pensamientos; pero al tiempo que se acercaba, las dificultades saltaron a la vista y él pasó de largo. En este punto, lo más probable es que acelerara el paso para alejarse rápidamente, lejos del pensamiento de lo riesgoso del camino, lejos del pensamiento de la posible cercanía de los salteadores, y lejos del pensamiento de cuán

fácilmente la víctima podría confundirlo con los salteadores que lo habían dejado allí abandonado. En consecuencia, no actuó. Pero supongamos que, en su camino, el remordimiento le hubiera hecho regresar; supongamos que rápidamente se hubiera dado la vuelta, ya sin temor a los salteadores ni a cualquier otra dificultad, temiendo únicamente llegar demasiado tarde. Supongamos que, en efecto, hubiera llegado demasiado tarde, pues el compasivo samaritano ya se había llevado al infeliz a la posada –¿podríamos decir, entonces, que no actuó? Seguramente, y, con todo, él no actuó en el mundo externo.

Pensemos en una acción religiosa. Tener fe en Dios –¿significa esto pensar sobre cuán gloriosa puede ser la posesión de la fe, y pensar en la paz y seguridad que puede proporcionar esta posesión? En lo absoluto. Incluso el solo hecho de desear, allí donde el interés del sujeto se vuelve más evidente, equivale a no tener fe, equivale a no actuar. La relación del individuo con el pensamiento-acción sigue siendo meramente una posibilidad a la cual puede renunciar. No se niega que, en lo que se refiere al mal, hay casos en que la transición es casi indetectable, pero estos casos deben explicarse de manera particular. Esto se debe al hecho de que el individuo está tan subyugado por el hábito, que habiendo hecho con frecuencia la transición del pensar al actuar, finalmente ha perdido el poder de ésta, esclavizado como está por el hábito, el que *a sus expensas* lo hace cada vez más rápido.

Entre la acción pensada y la acción real, entre la posibilidad y la realidad, quizá no haya ninguna diferencia de contenido; en aquello que concierne a la forma, la diferencia es siempre esencial. La realidad se reviste de interés, pues uno existe en ella.

El hecho de que la realidad de la acción sea tan a menudo confundida con todo tipo de ideas, proyectos, preliminares de resoluciones, preludios de sentimientos, etc., de suerte que sólo rara vez llega a darse una acción, es algo que no negamos; por el contrario, reconocemos que esto ha contribuido en gran parte a la confusión. Pero tomemos en cuenta una acción *sensu eminenti* [en sentido eminente]; entonces todo se deja ver claramente. El elemento externo en la acción de Lutero fue su aparición en la Dieta de Worms,²⁹⁷ pero desde el momento en que él con toda la apasionada decisión de la subjetividad, existió en la voluntad, y una vez que hubo de considerar como tentación toda

relación de posibilidad con esta acción –entonces actuó.* Se cuenta que Díón, cuando se embarcó para derrocar al tirano Dionisio, dijo que aún si él hubiera muerto en el camino, habría de cualquier manera realizado una gran hazaña²⁹⁸ –es decir, que habría actuado. El hecho de que la decisión externa sea superior a la decisión interna, no es más que despreciable parloteo de gente pusilánime, cobarde y mañosa en lo que a cosas superiores se refiere. Suponer que la decisión en lo externo puede resolver algo eternamente, de modo que nunca deba repetirse, –a diferencia de la decisión en lo interno–, es un signo de desprecio por lo sagrado.

Concederle la supremacía absoluta al pensamiento es señal de gnosticismo; hacer de la realidad ética del individuo subjetivo la única realidad, podría parecer acosmismo.²⁹⁹ Que esto le parece así al laborioso pensador que trata de explicarlo todo, a la cabeza rauda que recorre el mundo entero, demuestra solamente que cuenta con una muy pobre idea de lo que representa lo ético para el individuo subjetivo. Si la ética privase a semejante pensador laborioso del mundo entero y lo dejara sólo con su propio yo, sin duda él pensaría: “¿qué es esto? Una bagatela como ésta no es digna de conservarse. Que se la lleven con el resto”. Entonces, en ese caso, será acosmismo. Pero, ¿por qué motivo hablaría un laborioso pensador como éste de forma tan despectiva sobre sí mismo? En efecto, si tuviera que renunciar al mundo entero para contentarse con la realidad ética de otro sujeto, bueno, entonces tendría derecho a despreciar el intercambio. Por el contrario, para

* Comúnmente la relación entre la acción pensada y la acción real (entendida interiormente) es reconocible por el hecho de que, mientras cualquier consideración o deliberación debe darse por bienvenida respecto de la primera, cuando trátase de la segunda tiene que considerarse como una tentación. Si, a pesar de todo se nos muestra como algo tan lleno de significado que nos vemos inclinados a respetarla, entonces esto significa que su camino pasa a través del arrepentimiento. Cuando reflexiono, el arte consiste en pensar todas las posibilidades; en el instante en que he actuado (en sentido interior), el deber es, por el contrario, el de defenderme en contra de toda nueva deliberación, excepto cuando el arrepentimiento exige que algo *sea hecho de nuevo*. La decisión en lo externo es una broma, pero mientras más aletargado viva un hombre, más se volverá lo externo la única decisión con la que estará familiarizado. La gente no tiene idea de la eterna decisión que el individuo realiza dentro de sí mismo, pero cree que la decisión no será decisiva sino hasta que esté impresa en un documento oficial, y no antes.

el individuo su propia realidad ética debería representar, éticamente hablando, aun más que el cielo y la tierra y todo lo que allí se encuentra, más que los seis mil años de historia universal, y más que la astrología, la ciencia veterinaria, y también todo aquello que la época demanda, lo cual, desde una perspectiva estética e intelectual, es una prodigiosa estrechez de mente. Si este no es el caso, tanto peor para el individuo mismo, pues entonces no tendrá nada en absoluto, ninguna realidad, porque, respecto a todo lo demás, podrá a lo mucho entablar una relación de posibilidad.

La transición de posibilidad a realidad es, como Aristóteles correctamente enseña, una κίνησις, un movimiento.³⁰⁰ Esto no puede decirse en el lenguaje de la abstracción ni tampoco puede comprenderse dentro de sus confines, porque la abstracción no puede infundirle al movimiento ni tiempo ni espacio, los cuales presuponen el movimiento, o los cuales ella presupone. Aparece aquí un alto, un salto. Cuando alguien dice que esto se debe a que pienso en algo concreto y omito la abstracción, pues en ese caso me daría cuenta de que no hay rompimiento, entonces yo respondería una vez más: completamente correcto; desde el pensamiento abstracto no hay rompimiento, pero tampoco transición, porque desde el punto de vista abstracto todo *es*. Empero, cuando la existencia le da tiempo al movimiento, y yo reproduzco esto, aparece entonces el salto justo como puede aparecer el salto: a saber, que debe llegar a ser, o que ya ha sido. Tomemos un ejemplo de lo ético. En numerosas ocasiones se ha dicho que el bien tiene su recompensa en sí mismo, y, por tanto, no solamente es lo más adecuado el desear el bien, sino también lo más astuto. Un astuto eudemonista es capaz de percibir esto muy bien; pensando según la forma de posibilidad puede acercarse al bien tanto como es posible, porque en la posibilidad, así como en la abstracción, la transición es sólo una apariencia. Pero cuando reconocemos que la transición debe volverse real, entonces toda la astucia expira en escrúpulos. El tiempo real separa de tal suerte el bien de su recompensa, y lo hace de un modo tan infinito, que la astucia no puede reunirlos de nuevo, y el eudemonista se excusa con un agradecimiento. Desear el bien es efectivamente la cosa más astuta –aunque esto no desde la perspectiva de la astucia, sino desde la perspectiva del bien. La transición se muestra claramente como una

ruptura, ciertamente, como un sufrimiento. En el sermón aparece frecuentemente la ilusión que de forma eudemonista transforma la transición de convertirse en cristiano en una apariencia, con lo cual queda engañado el oyente, y la transición impedida.

La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad.

NOTA. La *necesidad* debe tratarse aparte. Al colocar la necesidad junto con la interpretación de la historia universal, como lo ha hecho el moderno pensamiento especulativo, sólo se ha producido gran confusión, con lo cual se confunden posibilidad, realidad y necesidad. En *Migajas filosóficas*³⁰¹ intenté brevemente señalar esto.

§ 3

*La contemporaneidad de los elementos particulares
de la subjetividad en el individuo subjetivo existente.*

La contemporaneidad como lo opuesto al proceso especulativo

Supongamos, ahora que el pensamiento especulativo se halla en lo correcto al hacer burla de una división tripartita, como lo es el hombre que consiste en cuerpo, alma y espíritu;³⁰² supongamos que el mérito del pensamiento especulativo radica en su definición del hombre como espíritu, y, a partir de esto, en el construir los elementos de alma, conciencia y espíritu como etapas en el desarrollo de un mismo sujeto* cuyo devenir se nos muestra.

VII 298

* ¿Qué es este mismo sujeto? Ciertamente no se trata de un sujeto individual existente, sino de la definición abstracta de la humanidad pura. La científica erudición no puede lidiar con algo distinto y se encuentra perfectamente justificada al proceder de este modo. No obstante, también aquí suele presentarse un juego de palabras. Se repite una y otra vez que el pensamiento se hace concreto. Pero, ¿en qué sentido se hace concreto? ¿Sin duda no en el sentido en el que uno habla de un algo específico y existente? En consecuencia, *dentro* de la cualidad “abstracto”, el pensamiento se hace concreto, es decir, sigue siendo esencialmente abstracto, pues concreción significa existir, y el existir corresponde a lo particular, algo que ignora el pensamiento. Es del todo correcto que un pensador *qua* pensador piense la humanidad en general, mas *qua* individuo existente, lo ético le prohíbe olvidarse a sí mismo, olvidar que es un ser humano existente. Lo ético encuéntrase tan lejos de hallar regocijo por la aparición de un nuevo pensador, que lo hace éticamente responsable de responder si es que es legítimo hacer uso de su existencia para este propósito, lo mismo que hace a cualquier persona responsable –sin dejarse engañar por las apariencias– por el uso de su propia vida.

Ya es otra cuestión si es que la directa transferencia de lo científico-academicista a la existencia, lo cual ocurre fácilmente, no produce gran confusión. Desde el punto de vista científico-academicista, el movimiento comienza desde lo más bajo hasta lo más elevado, y el pensamiento se convierte en lo supremo. En la interpretación de la historia universal, el movimiento comienza desde lo más bajo hasta lo más elevado; las etapas de la imaginación y el sentimiento se dejan atrás, y la etapa del pensamiento, en su calidad de momento supremo, va al último. Dondequiera se da por sentado que el pensamiento es lo supremo; cada vez en mayor medida, la erudición se aparta de la primaria impresión de la existencia; no hay nada que vivir, ni que experimentar; todo está ya terminado, y el deber del pensamiento especulativo consiste en etiquetar, clasificar y ordenar metódicamente las distintas categorías del pensamiento. No se ama, no se tiene fe, no se actúa; pero se conoce lo que es el amor, lo que es la fe, y ya sólo queda la cuestión sobre qué lugar deben ocupar en el sistema. De la misma forma, un jugador de dominó tiene sus fichas dispersas, y el juego consiste en ponerlas juntas. Ya desde hace seis mil años la gente ha amado y los poetas han celebrado el amor; por consiguiente, en el siglo XIX la gente ya debería saber lo que es el amor, y ahora la tarea consiste, especialmente con el matrimonio, en asignarle un lugar en el sistema —pues el profesor mismo contrae nupcias en una distracción. Los políticos han señalado que eventualmente las guerras cesarán, y todo será resuelto en las cámaras de diplomáticos, donde éstos se sentarán a pasar revista de las fuerzas militares, etc.; a menos que, finalmente, uno deje de vivir, mientras los profesores y sus adjuntos resuelven especulativamente la relación de los elementos aislados con la humanidad en general. A mí me parece que lo mismo que hay algo de humano aun en las más sangrientas guerras, y eso en comparación con este silencio diplomático, de igual forma hay algo de siniestro y mágico en la extinción en virtud de la cual se transforma la vida real en una existencia de sombras.

Desde el punto de vista de la ciencia y la erudición, quizá esté bien poner al pensamiento como lo supremo; de manera parecida, desde el punto de vista histórico-universal, quizá sea correcto dejar atrás las etapas primeras. Pero entonces, nace en nuestra época una generación de individuos carentes de imaginación y sentimientos;

¿será acaso que puede nacerse a partir del parágrafo 14 del sistema? Sobre todo, no confundamos el devenir histórico-universal del espíritu humano con el de los individuos particulares.

En el mundo animal, el animal particular se relaciona como espécimen directamente con la especie, y participa de hecho en el devenir de la especie, si acaso uno insiste en hablar de ello. Cuando, por ejemplo, una raza de oveja se mejora, nacerán ovejas mejoradas porque el espécimen representa meramente a la especie. Pero sin duda será distinto cuando un individuo, que posee la cualidad del espíritu, se relaciona a sí mismo con la generación. ¿O se concede acaso que padres cristianos procrean hijos cristianos como algo de hecho? Al menos el cristianismo no acepta eso; por el contrario, admite que hijos pecadores nacen de padres cristianos, al igual que en el paganismo. ¿O irá alguien a aceptar que por el hecho de nacer de padres cristianos, se acerca uno aunque sea un poco más al cristianismo que el niño nacido de padres paganos, siendo el caso de que ambos hayan sido criados en el cristianismo? Y, con todo, respecto a esta confusión, el moderno pensamiento especulativo es, si no la causa directa, al menos sí es muy a menudo la ocasión, de tal suerte que al individuo se le considera como relacionado al devenir del espíritu humano como algo de hecho (justo como el espécimen animal se relaciona con la especie), como si el devenir del espíritu fuese algo de lo cual se pudiera disponer en virtud de un testamento a favor de otro, como si la generación, y no el individuo, tuviera la cualidad del espíritu, lo que representa tanto una auto-contradicción como una abominación ética. El devenir del espíritu es auto-actividad; el individuo espiritualmente desarrollado, a la hora de su muerte, se lleva consigo su desarrollo espiritual. Si el individuo que le sucede ha de lograrlo, deberá hacerlo a través de su propia actividad; por tanto, no puede saltarse partes. Ahora bien, es evidente que resulta mucho más cómodo, sencillo y *wohlfeilere* [barato], el glorificarse por haber nacido en el especulativo siglo diecinueve.

Si el individuo estuviese directamente relacionado con el devenir del espíritu humano como algo de hecho, tendríamos por resultado que en cada generación sólo nacerían especímenes humanos defectuosos. Pero sin duda hay diferencia entre una generación de seres humanos y un banco de arenques, pese a que, hoy en día, se ha puesto muy de

moda el optar por el divertimento del juego de colores del banco y el desprecio de los individuos, los que no valen más que un arenque. Desde una perspectiva científica e histórico-universal, uno quizá pueda mostrar indiferencia ante semejante objeción, pero la ética, ciertamente, debería tener voz en toda visión de vida. Pero, como hemos dicho, la ética se ha hecho a un lado del sistema y, a lo mucho, ha sido reemplazada con un sustituto que confunde lo histórico-universal con el individuo, y confunde la perpleja y vociferante demanda de los tiempos con la eterna demanda de la conciencia sobre el individuo. La ética se concentra en el individuo y, desde el punto de vista ético, es deber de todo individuo el convertirse completamente en ser humano, al igual que es presupuesto de la ética el hecho de que todo mundo nace con la capacidad de llegar a serlo. Que nadie lo logre es un punto irrelevante; lo principal es que el requerimiento está allí; y si un montón de individuos cobardes, mediocres y ofuscados reúnen fuerzas y se abandonan a fin de convertirse *en masse* en algo con el auxilio de la generación, la ética no regatea en este respecto.

Desde el punto de vista de la ciencia quizá sea del todo correcto, puede incluso que sea algo tan magistral que yo no me atrevería a emitir juicio alguno, tal vez sea del todo correcto ascender de un modo abstracto y dialéctico en las categorías psicológicas desde lo psíquico-somático a lo psíquico y a lo neumático –pero este resultado científico, sin embargo, no debe embrollar la existencia. En la existencia, la abstracta definición científica del ser humano quizá sea algo superior a ser un humano existente e individual; pero quizá sea también inferior; con todo, en la existencia hay solamente seres humanos individuales. En lo que se refiere a la existencia, por tanto, no conviene anular las diferencias para comodidad del pensamiento, pues el método progresivo no corresponde al existir *qua* ser humano. En la existencia, lo importante es que todos los elementos se hallen presentes simultáneamente. Con relación a la existencia, el pensamiento no es en lo absoluto superior a la imaginación y al sentimiento, sino que se coordina con ellos. En la existencia, la supremacía del pensamiento es problemática. Cuando, por ejemplo, alguien dice: la esperanza de una felicidad eterna *en el más allá* es una concepción fundada en la reflexión finita del entendimiento, una concepción que no puede sostenerse según el escrutinio del pensamiento –ergo, es correcto hablar

de esta manera en asambleas populares a personas simples que nunca sobrepasarán la esfera de la imaginación, pero para el sujeto pensante esta distinción se anula—, entonces uno debe responder: ciertamente, no puede sostenerse según el escrutinio del pensamiento, del pensamiento abstracto; pero, en cambio, el pensamiento abstracto no puede sostenerse en contra de la existencia. Tan pronto como debo existir realmente, la distinción está ahí, y la consecuencia existencial de anular la distinción, como ha quedado demostrado, es el suicidio.

Se dice que el carácter absoluto del principio de no contradicción es una ilusión que desaparece con el escrutinio del pensamiento. Correcto, pero, en cambio, la abstracción del pensamiento es un fantasma que desaparece ante la realidad de la existencia, porque la anulación del principio de no contradicción, si ha de significar algo y no ser una ocurrencia literaria en la imaginación de una criatura extravagante significa, para un sujeto existente, que ha dejado de existir.

Se dice que la fe es lo inmediato;* el pensamiento anula lo inmediato. Desde una perspectiva abstracta, esto parece del todo bien, pero me gustaría saber cómo es que un sujeto existente se las arregla para existir tras haber anulado toda esta inmediatez. No sin razón Frater Taciturnus se lamenta de que todo mundo escribe libros en los cuales se anula la inmediatez, pero nadie explica cómo es que uno debe entonces arreglárselas para existir.³⁰³

La erudición científica ordena los elementos de la subjetividad de acuerdo con el conocimiento que se tiene de ellos, y este conocimiento es lo supremo, y todo conocimiento equivale a una anulación y remoción de la existencia. En la existencia esto no es válido. Si el pensamiento minimiza a la imaginación, entonces la imaginación a su vez empequeñece al pensamiento, y lo mismo ocurre con el sentimiento. Pero la tarea no es elevar uno a expensas del otro; la tarea es equidad, contemporaneidad, y el medio en que se reúnen es el *existir*.

* Que esta sentencia es una de las más confusas en el moderno pensamiento especulativo, es algo que frecuentemente han señalado los autores seudónimos. Si se desea hablar de una inmediatez que es anulada, ésta debe ser una inmediatez estético-ética, y la fe misma debe representar una nueva inmediatez que nunca puede ser anulada en la existencia, puesto que es la más elevada, y al anularla uno se convierte en un cero y en *nichts* [nada].

Al proponer el proceso científico en lugar de la contemporaneidad existencial (en tanto que deber), la vida se embrolla. Incluso en relación con las varias etapas en la vida, donde lo sucesivo se muestra tan claramente, sigue tratándose de la contemporaneidad como deber. Uno podría decir ingeniosamente que el mundo y el género humano han envejecido, pero, ¿no han nacido todos siendo bebés? Y en lo individual, la cuestión radica en perfeccionar lo sucesivo en la contemporaneidad. El haber sido joven, luego haber crecido, para finalmente morir, es una existencia mediocre, pues el animal también cuenta con ese mérito. Mas unificar los elementos de la vida en la contemporaneidad, he aquí precisamente el deber. Y justo como es una existencia mediocre cuando el adulto corta toda comunicación con su infancia, convirtiéndose así en un adulto fragmentario, de igual forma resulta ser una pobre existencia cuando el pensador, que ciertamente es también un sujeto existente, ha renunciado a la imaginación y al sentimiento, lo cual es tan insensato como renunciar al entendimiento.

Y, con todo, parece que esto es lo que la gente quiere. Desbancan y desacreditan a la poesía como si fuera un momento superado, pues la poesía corresponde mayormente a la imaginación. Dentro de un proceso científico, tal vez sea correcto el clasificarla como un momento superado, pero en la existencia lo cierto es que, en tanto haya un hombre con la pretensión de llevar una existencia humana, tendrá que preservar la poesía, y todo su pensamiento no distorsionará el encanto de la poesía, sino que lo mejorará. Lo mismo ocurre con la religión. La religión no es algo que corresponda al alma infantil, en el sentido de que debiera hacerse a un lado con el pasar de los años; por otro lado, la pretensión de hacer eso representa una creencia infantil y supersticiosa en el pensamiento. Lo verdadero no es superior a lo bueno y a lo bello, sino que lo verdadero y lo bueno y lo bello pertenecen esencialmente a toda existencia humana, y estos se hallan unificados para el sujeto existente, no en virtud del pensamiento, sino en la existencia.

Pero justo como en alguna época la gente lleva sombreros redondos, y en otra sombreros de tres picos, de igual forma una moda en nuestra época provocaría que el sujeto olvide el requerimiento ético. Estoy bien consciente de que todo ser humano suele tener puntos de vista muy limitados, y no lo tengo por defecto; aunque, por otro lado, es defecto cuando un gusto de moda quiere universalizar su punto de

vista. *Non omnes omnia possumus* [no todos podemos hacerlo todo] es una frase siempre valedera en la vida, mas no por ello debe olvidarse el deber, y si, por una parte, debiera considerarse con tristeza esta limitación en el propio punto de vista, por otra parte debiera ser esto resultado de una poderosa resolución que prefiere realizar una sola cosa pormenorizadamente que incursionar en muchas con torpeza. Toda individualidad de distinción tiene siempre algo de limitado en su punto de vista, y esta misma limitación puede ser una declaración indirecta de su verdadera grandeza, pero no es la grandeza en sí misma. Nosotros, los seres humanos, estamos tan lejos de haber realizado el ideal, que la segunda instancia, la de la enérgica personalidad con su limitado punto de vista, es en mayor o menor medida aquello máximo que puede lograrse, pero aún así nunca debe olvidarse que se trata de una segunda instancia. Ahora puede decirse: pero en tal caso, la presente generación, que con visión tan limitada aspira a lo intelectual y erudito, es ciertamente digna de elogio. A eso yo respondería: su infortunio no radica en su limitado punto de vista, sino en que, de un modo abstracto, quiere abarcar muchas cosas. Aquel que tiene un solo punto de vista rechaza de forma clara y definitiva aquello que no desea tener, pero aquel que abstractamente tiene muchos puntos de vista quisiera tenerlo todo a través de una limitación en el pensamiento. El creyente de un solo punto de vista, por ejemplo, no quiere tener nada que ver con el pensamiento; un hombre de acción de un solo punto de vista no quiere tener nada que ver con la erudición científica. Pero la unilateralidad en el pensamiento produce la apariencia de tenerlo todo; un sujeto de esta índole cuenta a la fe y a la pasión como momentos superados, o eso dice —y nada es más fácil que decir.

VII 303

§ 4

El pensador subjetivo; su tarea; su forma, es decir, su estilo

Si el aventurarse en el pensamiento puro es un factor determinante para decidir si un hombre es o no un pensador, entonces el pensador subjetivo queda *eo ipso* eliminado. Pero ya que es eliminado, también desaparece toda cuestión existencial, y el triste resultado de esto suena como un sobrio “tomar nota” en el júbilo del moderno pensamiento especulativo respecto del sistema.

Existe un antiguo proverbio: *oratio, tentatio, meditatio faciunt theologum* [oración, tentación y meditación hacen al teólogo]. De manera parecida, para un pensador subjetivo se requieren imaginación, sentimiento y dialéctica en apasionada interioridad existencial. Pero en primer y último lugar hace falta la pasión, porque a un sujeto existente le resulta imposible pensar sobre la existencia sin apasionarse, en tanto que el existir representa una prodigiosa contradicción de la cual el pensador subjetivo no ha de hacer abstracción (pues en este caso sería fácil), sino que debe permanecer en ella. En una dialéctica histórico-universal, los individuos se desvanecen dentro de la humanidad; en semejante dialéctica es imposible descubrirte a ti y a mí, es imposible descubrir al ser humano individual y existente, aun si para ello se inventase una nueva especie de lente de aumento para ver lo concreto.

VII 304

El pensador subjetivo es un dialéctico orientado a lo existencial; cuenta con la pasión intelectual para asirse firmemente a la disyunción cualitativa. Aunque, por otro lado, si la disyunción cualitativa se emplea de forma pura y simple, si en general se aplica abstractamente al ser humano individual, entonces uno puede correr el riesgo ridículo de decir algo infinitamente decisivo, llevar la razón en ello, y, con todo, no decir nada en absoluto. Es, por tal motivo, que desde el punto de vista psicológico resulta notable el ver cómo se utiliza la disyunción absoluta de un modo engañoso tan sólo para favorecer la evasión. Cuando se aplica la pena de muerte a cualquier crimen, el resultado es que ningún crimen es castigado. Lo mismo ocurre con la disyunción absoluta cuando se emplea de forma pura y simple; es justo como una letra muda —no puede pronunciarse, o, si se pronuncia, no dice nada. El pensador subjetivo, por consiguiente, posee con pasión intelectual la disyunción absoluta como algo perteneciente a la existencia, pero la posee como la decisión última que impide que todo devenga cuantitativo. Así pues, la tiene bien a la mano, pero no de tal forma que, al recurrir a ella abstractamente, eche a perder la existencia. El pensador subjetivo, por consiguiente, posee también una pasión estética y una pasión ética, en virtud de las cuales logra la concreción. Toda cuestión existencial es apasionada, porque la existencia, si uno se hace consciente de ella, tiene que ver con la pasión. Pensar sobre estas cuestiones haciendo a un lado la pasión, equivale a no pensarlas en lo absoluto, equivale a olvidar el punto de que uno mismo es ciertamente

un sujeto existente. Sin embargo, el pensador subjetivo no es un poeta, aun cuando también sea poeta, ni es un eticista, aun cuando también sea eticista, sino que es asimismo un dialéctico y encuéntrase esencialmente existiendo, mientras que la existencia del poeta es accidental respecto del poema y, de manera parecida, la existencia del eticista es accidental respecto a su enseñanza, y la existencia del dialéctico es accidental respecto al pensamiento. El pensador subjetivo no es un científico; es un artista. Existir es un arte. El pensador subjetivo es lo suficientemente estético para que su vida tenga un contenido estético, lo suficientemente ético como para regularla, y lo suficientemente dialéctico en el pensamiento como para dominarla.

El deber del pensador subjetivo es *comprenderse a sí mismo en la existencia*. Es cierto que el pensamiento abstracto habla, en efecto, de la contradicción y del impulso inmanente de la contradicción, pese a que, al descartar la existencia y el existir, anula la dificultad y la contradicción. Pero el pensador subjetivo es un sujeto existente y, al mismo tiempo, es un sujeto pensante. No hace abstracción de la existencia y de la contradicción, sino que es en ellas y, al mismo tiempo, debe pensar. En todo su pensamiento, pues, debe incluir el pensamiento de que él mismo es un sujeto existente. Pero, en cambio, también tiene siempre materia suficiente sobre la cual pensar. Se termina pronto con la humanidad en general y también con la historia universal, pues el monstruo hambriento que es el proceso histórico-universal devora incluso porciones tan descomunales como China, Persia, etc., como si fueran naderías. Uno termina pronto con la fe entendida abstractamente; en cambio, el pensador subjetivo, que al tiempo que piensa también se halla presente en la existencia, le parecerá inagotable cuando su fe debe ser declinada en los diferentes *casibus* [casos] de la vida. Tampoco es cosa de broma, pues la existencia, cuando el pensador debe permanecer en ella, es lo más difícil, ya que el *instante* es conmensurable con las más elevadas decisiones y, al mismo tiempo, no es más que un breve y evanescente minuto dentro de unos posibles setenta años. Poul Møller señaló correctamente que un bufón de la corte utiliza más ingenio en un solo año que muchos ingeniosos escritores en toda su vida,³⁰⁴ y esto se debe a que el primero es un sujeto existente que a cada instante del día debe tener presta y a la mano su ingeniosidad, mientras que el último es ingenioso sólo momentáneamente.

Si uno se rehúsa a creer que el hecho de comprenderse o pensarse a uno mismo dentro de la existencia implica dificultades, entonces yo estoy más que dispuesto a proponer una prueba. Imaginemos a uno de nuestros pensadores sistemáticos dándose a la tarea de explicarme siquiera una de las más sencillas cuestiones existenciales. Estoy dispuesto a reconocer que en los registros del sistema, y comparado con ellos, no soy digno ni siquiera de ser contado como un cero.³⁰⁵ Estoy dispuesto a reconocer que los deberes del pensamiento sistemático son mucho más importantes, y que pensadores como éstos se elevan muy por encima del pensador subjetivo; pero si esto es verdad, éstos podrán explicar con suma facilidad aquello que es más simple.

En lugar de darse a la tarea de comprender lo concreto abstractamente, así como lo hace el pensamiento abstracto, el pensador subjetivo tiene el deber opuesto de comprender lo abstracto concretamente. El pensamiento abstracto va de los hombres concretos a la humanidad en general; la abstracción “ser un hombre”, el pensador subjetivo la comprende concretamente: ser este hombre individual y existente.

VII 306

Comprenderse a uno mismo en la existencia era *el principio griego*, y sin importar cuán modesta pudiera ser en ocasiones la enseñanza del filósofo griego, contaba éste con una ventaja: nunca era cómico. Bien sé que si cualquiera en nuestra época se atreviese a vivir como un filósofo griego, es decir, si manifestase existencialmente eso que él llama su visión de vida y se dejase absorber existencialmente por ella, entonces lo tendrían por loco. Eso es ciertamente posible. Mas el hecho de ser ingenioso, más ingenioso y extremadamente ingenioso, tan ingenioso que nunca se le ocurriría al más venerable filósofo, el cual a pesar de todo especula sobre cuestiones existenciales (por ejemplo, el cristianismo), ¿a quién podría en todo el mundo interesarle eso, si no es a él mismo? —eso me parece ridículo.

Todo escepticismo es una especie de idealismo. Cuando el escéptico Zenón, por ejemplo, realizó el estudio del escepticismo tratando, en cuanto existente, de permanecer impassible ante cualquier cosa que encontraba, y, cierto día tuvo, para su vergüenza, que doblar el camino para eludir a un perro rabioso, entonces confesó que hasta un filósofo escéptico es por momentos un ser humano,³⁰⁶ eso no me parece nada ridículo. Ahí no hay contradicción alguna, y lo cómico siempre radica en una contradicción. Cuando, por el contrario, se

piensa en las miserables ingeniosidades del profesor, en la broma y coquetería que implica el ser un idealista en cátedra, de suerte que ni siquiera se es un verdadero idealista, sino que meramente se juega al muy popular juego de pretender ser un idealista, cuando se recuerda la catedrática frase “dudar de todo” –desde la cátedra, naturalmente–, entonces, claro, entonces es imposible no escribir una sátira, relatar. Si uno intentase, en cuanto existente, ser un idealista, en medio año se aprenderían cosas enteramente distintas de las que se aprenden jugando a las escondidas en la cátedra. Ser idealista en la imaginación no es para nada difícil, pero existir como idealista es una misión de vida extremadamente difícil, porque es justamente en la existencia donde radica su objeción. Manifestar en la existencia aquello que uno ha comprendido de sí mismo, y de esta forma comprenderse a sí mismo, no es cómico en lo absoluto, pero comprenderlo todo sin comprenderse a sí mismo es exageradamente cómico.

En cierto sentido, el pensador subjetivo habla tan abstractamente como el pensador abstracto, pues este último habla sobre la humanidad en general, la subjetividad en general, y el otro sobre un solo ser humano (*unum noris, omnes* [si conoces uno, los conoces todos]³⁰⁷). Pero este único ser humano es un ser humano existente, y la dificultad no se omite.

Asimismo, el comprenderse a uno mismo en la existencia es *el principio cristiano*, con la salvedad de que este *sí mismo* cuenta con cualidades mucho más ricas y profundas que conllevan una mayor dificultad a la hora de comprenderlas en relación con la existencia. El creyente es un pensador subjetivo, y la diferencia, como se ha dicho anteriormente, se presenta únicamente entre el hombre simple y el hombre que es sabio y simple. Aquí, nuevamente, este *sí mismo* no es la humanidad en general, ni la subjetividad en general u otras cosas semejantes, con lo cual todo se haría fácil, pues la dificultad se anularía, y todo el asunto quedaría en el *Schattenspiel* [juego de sombras] de la abstracción. La dificultad es más grande que para el griego, pues se reúnen aquí contrastes incluso mayores, y es que la existencia se acentúa paradójicamente como pecado, y la eternidad paradójicamente como el dios dentro de la temporalidad. La dificultad consiste en existir en aquéllas, no en hacer abstracción de esto para pensar abstractamente, por ejemplo, sobre el divino devenir eterno y otras

cosas parecidas que surgen cuando se omite la dificultad. Por ende, la existencia del creyente es aun más apasionada que la del filósofo griego (que, incluso para su ataraxia, requería de una ingente dosis de pasión), porque la existencia produce pasión, pero la existencia acentuada paradójicamente produce la pasión máxima.

Hacer abstracción de la existencia equivale a anular la dificultad, pero permanecer en la existencia de manera que en determinado momento se comprende algo, y al siguiente se comprende otra cosa, es no comprenderse a sí mismo. En cambio, comprender los extremos opuestos uno al lado del otro y, existiendo, comprenderse dentro de ellos, es sumamente difícil. Basta con ponerse atención a uno mismo y a lo que la gente dice, para darse cuenta de cuán raramente se logra esto.

Un hombre es bueno, otro es sagaz, o quizá el mismo hombre sea bueno en un momento y sagaz al siguiente, pero observar simultáneamente en la misma cosa aquello que sería lo más sagaz, y darse cuenta de ello con la finalidad de desear el bien, es ciertamente difícil. Un hombre reirá, otro romperá en llanto, o quizá el mismo hombre haga ambas cosas en distintos momentos, pero observar simultáneamente lo trágico y lo cómico en la misma cosa es difícil. Quedar contrito por el propio pecado y al momento siguiente ser un tipo divertido no es complicado, pero estar contrito e impasible al mismo tiempo es difícil. Pensar una cosa al tiempo que todo lo demás se olvida no es difícil, pero pensar algo y, al mismo tiempo, tener en mente su opuesto y reunir ambas cosas en la existencia, eso es lo difícil. Tener setenta años y haber pasado por todos los estados de ánimo posibles, dejando atrás la propia vida como si fuese un libro de elencos que uno puede repasar voluntariamente, eso tampoco es difícil; pero experimentar plenamente un estado de ánimo y al mismo tiempo sentir lo opuesto, de suerte que a la par que a un sentimiento se le concede la palabra y el pathos, uno se escurre subrepticamente al otro estado de ánimo —eso es lo difícil. Y así con lo demás.

A pesar de todo su esfuerzo, el pensador subjetivo no obtiene por recompensa más que un pobre botín. En la medida en que la idea generacional se apropia de todo, incluso del punto de vista común, se vuelve aun más difícil convertirse en un ser humano individual y existente, en lugar de ser parte del género e ir pronunciando “nosotros”

“nuestra época”, “el siglo XIX”. Que esto es muy poca cosa, no lo niego; es por ello que se requiere de gran resignación para no desdeñarla. Ciertamente, ¿qué es un ser humano individual y existente? Nuestra época bien sabe que es algo insignificante, pero allí radica la particular inmoralidad de la época. Cada época tiene la suya propia; la inmoralidad de nuestra época quizá no sea la lujuria, el placer y la sensualidad, sino más bien un desprecio panteístico y excesivo por el hombre particular. En medio de todo este júbilo por nuestra época y nuestro siglo XIX, resuena un oculto desprecio por el hecho de ser hombre –en medio de la importancia de la generación reina una desesperación por el hecho de ser humano. Todo, absolutamente todo, debe ir junto; la gente quiere engañarse histórico-universalmente bajo el rubro de la totalidad; nadie quiere ser un hombre individual y existente. Tal vez esto sea el motivo de las muchas tentativas por aferrarse a Hegel, incluso por parte de aquellos que han descubierto el carácter sospechoso de su filosofía. Se piensa que al convertirse en un ser humano individual y existente uno desaparecerá sin huella, y esto de forma que ni siquiera los diarios, mucho menos las revistas críticas, y todavía menos los histórico-universales pensadores especulativos, podrán seguirle a uno la pista. Se teme que al convertirse en un ser humano individual y existente quedará uno más olvidado y abandonado que un hombre de campo, y que si se suelta a Hegel desaparecerá incluso la posibilidad de dirigirse una carta a uno mismo. Y resulta innegable que si alguien no posee entusiasmo ético y religioso llegará al punto de desesperar por el hecho de ser un hombre concreto –mas no de otra forma.

Cuando Napoleón avanzaba en África, le dijo a sus soldados que desde la punta de las pirámides los observaban cuarenta siglos de recuerdo. El sólo hecho de leer sobre esto le hace a uno temblar. ¡No es de extrañarse, pues, que en el instante de esta apasionada evocación, incluso el más cobarde de los soldados se haya transformado en héroe! Pero si damos por sentado que el mundo ha existido por seis mil años, y que Dios ha existido al menos tanto como el mundo, ¡entonces el hecho de que seis mil años de recuerdo observen desde el cielo al ser humano individual y existente debe ser igualmente inspirador! Pero en medio de la valentía de la generación resulta fácil descubrir la pusilanimidad y cobardía del individuo. Así como los individuos del desierto se ven obligados a viajar en grandes caravanas por temor a

los ladrones y los animales salvajes, de manera parecida los individuos de nuestra época sienten terror por la existencia, pues a ésta Dios la ha abandonado; solamente se atreven a vivir en grandes hordas y a reunirse *en masse* con el fin de ser al menos algo.

Debemos suponer que todo ser humano cuenta esencialmente con aquello que corresponde esencialmente al ser humano. La tarea del pensador subjetivo consiste en convertirse en un instrumento que de forma clara y definitiva exprese en la existencia aquello esencialmente humano. En relación con esto es un malentendido depender de las diferencias, porque ser un poco más listo, o algo similar, no significa nada. El hecho de que nuestra época se haya refugiado en la generación, abandonando a los individuos, tiene su fundamento, a decir verdad, en una desesperación estética que no ha alcanzado lo ético. Se ha hecho notar que llegar a ser un hombre muy distinguido no hace ninguna diferencia, porque ninguna diferencia hace diferencia. En consecuencia, se ha elegido una nueva diferencia: haber nacido en el siglo XIX. Así pues, todo mundo se apresura para intentar definir su pequeña migaja de existencia respecto a la generación, y de este modo se consuela. Pero esto de nada sirve, y no es más que un engaño de mayor envergadura y esplendor. Y así como en la antigüedad, y en general en cualquier otra generación, hubo insensatos que en vana presunción se confundían con algún hombre grande y distinguido, y aspiraban a emular a éste o a aquél, de igual forma la distinción de nuestra época radica en que los insensatos no se contentan con confundirse con algún gran hombre, sino que se confunden con la época, el siglo, la generación, la humanidad. Querer ser un hombre particular (que sin duda se es) con el auxilio y en virtud de la propia diferencia no es más que tibieza; pero querer ser un hombre particular (que sin duda se es) en el mismo sentido que todo mundo puede serlo, ése es el triunfo ético sobre la vida y sobre toda ilusión, y quizá el triunfo más difícil de todos en este teocéntrico siglo XIX.

La *forma* del pensador subjetivo, la forma de su comunicación, es su *estilo*. Su forma debe ser tan diversa como los contrastes que contiene en sí. El sistemático *eins, zwei, drei* es una forma abstracta que, asimismo, se complica inevitablemente siempre que debe aplicarse a lo concreto. En la misma medida en que el pensador subjetivo es concreto, igualmente su forma debe ser concretamente dialéctica.

Pero así como él mismo no es poeta ni eticista ni dialéctico, su forma tampoco debe ser directamente ninguna de estas cosas. En primerísimo lugar, su forma debe estar relacionada con la existencia, y es en este sentido que debe tener a su disposición lo poético, lo ético, lo dialéctico y lo religioso. Comparada con el estilo del poeta, su forma debe ser breve; comparada con la del abstracto dialéctico, su forma debe ser prolija. La concreción en lo existencial es, en efecto, y desde la perspectiva de lo abstracto, una prolijidad. Así, por ejemplo, con relación al pensamiento abstracto lo humorístico es prolijo, mas con relación a la concreta comunicación existencial de ningún modo es prolijo, a menos que sea prolijo en sí mismo. En cuanto a su pensamiento, la persona del pensador abstracto es indiferente, pero, desde el punto de vista existencial, el pensador debe presentarse esencialmente como un sujeto pensante, y esto de forma que al describir su pensamiento también se esté describiendo a sí mismo. En lo que toca al pensamiento abstracto, la broma es prolijidad, mas con relación a la concreta comunicación existencial, no será prolijidad si la broma en sí misma no es prolija. Sin embargo, dado que el pensador subjetivo es de suyo y en forma esencial un sujeto existente en la existencia, y carece del medio de la imaginación para la ilusión de la producción estética, carecerá igualmente de la poética serenidad para crear en virtud del medio de la imaginación y para producir algo con desinterés estético. En lo que se refiere a la existencial comunicación de pensador subjetivo, la serenidad poética es prolijidad. Los personajes secundarios, los escenarios, etc., mismos que pertenecen al bien proporcionado carácter de la producción estética, son en sí mismos prolijidad; el pensador subjetivo cuenta con un solo escenario —la existencia— y éste nada tiene que ver con localidades y cosas semejantes. La escena no se encuentra en el país encantado de la fantasía, donde la poesía revela sus mejores frutos; tampoco se desarrolla la escena en Inglaterra, y la precisión histórica carece de relevancia. La escena es la interioridad de la existencia humana; la concreción es el mutuo relacionarse de las categorías existenciales. La precisión histórica y la realidad histórica son prolijidad.

Pero la realidad existencial no puede ser comunicada, y el pensador subjetivo encuentra su propia realidad en su existencia ética. Si entendemos la realidad como algo tercero, hemos de entenderla

como posibilidad, y un comunicador consciente de esto cuidará, precisamente a fin de darle una orientación dirigida a la existencia, que su comunicación existencial se manifieste en la forma de posibilidad. Una producción en la forma de posibilidad coloca el existir en ella tan cerca del receptor, de la manera en que es posible entre un ser humano y otro. Permítanme elucidar esto nuevamente. Se pensaría que al relatarle al lector que tal o cual persona *realmente* ha hecho esto o aquello (alguna acción grandiosa y notable), se pondría al lector en situación de querer hacer lo mismo, de querer llevar la misma existencia, y esto más que si se le representase como una mera posibilidad. Aparte de aquello que hemos señalado en su momento, el hecho de que el lector puede únicamente comprender la comunicación al disolver el *esse* de la realidad en *posse*, pues de otra manera sólo *imaginaría* estar comprendiendo, aparte de esto, el hecho de que tal o cual persona realmente haya realizado esto o aquello podrá tener por consecuencia tanto un efecto estimulante como retardatorio. El lector no hace más que transformar a la persona en cuestión (apoyándose en el hecho de que se trata de una persona *real*) en una rara excepción; lo admira, y entonces dice: “pero yo soy demasiado insignificante como para hacer algo parecido”.

Ahora bien, la admiración puede ser un elemento muy legítimo en lo que se refiere a las diferencias, pero es un total malentendido con relación a lo universal. El hecho de que alguien cruce a nado el canal, y otro sepa veinticuatro idiomas, y alguien más pueda caminar con las manos, etc. —uno puede admirar eso *si placet* [si se desea]. No obstante, si suponemos que, respecto a lo universal, el sujeto en cuestión es un ejemplo de grandiosidad debido a su virtud, fe, nobleza, fidelidad, perseverancia, etc., entonces la admiración es una engañosa relación, o fácilmente puede convertirse en eso. Aquello que respecto de lo universal es grandioso, no debe por tanto ser mostrado como objeto de admiración, sino como *requerimiento*. Con la forma de posibilidad, la presentación se torna un requerimiento. En lugar de mostrar el bien, como suele hacerse, en la forma de realidad, en lugar de afirmar que tal o cual persona realmente ha vivido y realmente ha realizado esto o aquello, y así transformar al lector en un observador, admirador, o elogiador, debería mostrarse en la forma de posibilidad. De esta manera, se le presenta al lector del modo más cercano posible

la disyuntiva de si quiere o no existir en tal posibilidad. La posibilidad opera con el ser humano ideal (no con relación a la diferencia, sino respecto de lo universal), el cual se relaciona con cada ser humano a modo de requerimiento. En la misma medida en que se insiste en que se trataba de esta persona en específico, la excepción se vuelve más fácil para los demás.

En efecto no hace falta ser un psicólogo para darse cuenta de que hay un engaño que, sirviéndose de la admiración, quiere volverse una excepción a la regla ética. El paradigma ético y religioso consiste en volver la mirada del observador hacia su interior, y en sacudirlo al colocar entre observador y paradigma la posibilidad que tienen en común. Por el contrario, la presentación en la forma de realidad atrae estéticamente sobre sí la mirada de la multitud, y se discute, y se examina y se vuelve y revuelve para saber si “realmente ha sucedido”; y se admira y se parlotea sobre aquello que “realmente ha sucedido”. El hecho de que Job tuvo fe, por poner un ejemplo, debería presentarse de tal modo que para mí significara la cuestión de si también yo podré tener fe, pero nunca deberá ser como si estuviera presenciando una comedia o como si fuera miembro de un estimado público destinado a examinar si es que “realmente ha sucedido” y a aplaudir que “realmente ha sucedido”, etc. Es una consternación propia de comedia menor aquella que en ocasiones experimenta la susceptible congregación y sus miembros por saber si es que el pastor asignado “realmente...” –y es un deleite y admiración propios de comedia menor lo que experimentan al tener por pastor uno del que están seguros que “realmente...”, etc. Nunca en toda la eternidad ha sido cierto que alguien se haya visto motivado a hacer el bien por el hecho de que alguien más *realmente* lo haya hecho, puesto que si él mismo llegase a hacerlo, sería esto debido a que ha comprendido la realidad del otro en tanto que posibilidad. Cuando Temístocles perdió el sueño al pensar en los triunfos de Milcíades,³⁰⁸ fue su comprensión de la realidad en tanto que posibilidad aquella que lo dejó insomne. Si se hubiese ocupado en averiguar si es que Milcíades “realmente...” etc., y se hubiese contentado con que Milcíades realmente hubiera llevado a cabo su hazaña, difícilmente habría quedado insomne, y en lugar de eso habríase convertido en un somnoliento admirador, o *höchstens* [a lo mucho], en un dócil admirador, pero no en Milcíades II. Desde una perspectiva ética nada hay que

tanto lo impulse a uno a dormirse en sus laureles como la admiración por una realidad. Y, desde una perspectiva ética, si hay algo que puede motivar a una persona, eso es la posibilidad –cuando de forma ideal requiere de sí misma de un ser humano.

LA CUESTIÓN DE *MIGAJAS*:
¿CÓMO PUEDE CONSTRUIRSE UNA FELICIDAD
ETERNA A PARTIR DE UN CONOCIMIENTO
HISTÓRICO?

DIVISIÓN 1

PARA LA ORIENTACIÓN EN EL PROYECTO DE *MIGAJAS*

§ 1

Que el punto de partida fue tomado del paganismo, y por qué

El lector de aquella migaja de filosofía contenida en *Migajas* recordará que el panfleto no era de naturaleza didáctica, sino más bien una construcción imaginaria. Tomó su punto de partida del paganismo con el propósito de descubrir, a través de una construcción imaginaria, una comprensión de la existencia de la cual verdaderamente pudiera decirse que fuera más allá del paganismo. El moderno pensamiento especulativo parece casi haber llevado a cabo la hazaña de ir *más allá del otro lado* del cristianismo, o bien de haber ido tan lejos en su comprensión del cristianismo que prácticamente ha regresado al paganismo. No resulta confuso que alguien prefiera el paganismo en lugar del cristianismo, pero hacer del paganismo lo más elevado dentro del cristianismo es una injusticia tanto para el cristianismo, el que se transforma en algo distinto de lo que es, como para el paganismo, el que no se transforma en nada, pese a que, ciertamente, era algo. El pensamiento especulativo, que ha entendido por entero al cristianismo y que se declara a sí mismo como el más alto desarrollo dentro del cristianismo, ha señalado de forma bastante notable el

descubrimiento de que no hay un “más lejos”, que el “más allá”, el “más lejos” y otras expresiones por el estilo no son más que una limitación dialéctica propia de un entendimiento finito. El más allá se ha convertido en una complacencia, una pretensión tan problemática que no sólo nadie la toma en serio, sino que nadie la tiene, de suerte que uno meramente sonríe ante el recuerdo de que hubo un tiempo en que esta idea transformaba toda la existencia.

De inmediato se hace manifiesto aquello que, desde esta perspectiva, podría esperarse como respuesta a la cuestión: la cuestión misma es un signo de incapacidad dialéctica, puesto que en el celestial *sub specie aeterni* del pensamiento puro la distinción queda anulada. Pero notemos que la cuestión, después de todo, no es una cuestión lógica –efectivamente, ¿qué relación hay entre el pensamiento lógico y la cuestión más llena de pathos de todas (la cuestión de la felicidad eterna)? Y la cuestión es una cuestión existencial, pero existir no equivale a existir *sub specie aeterni*. Aquí nuevamente podremos tal vez reparar en lo adecuado de adoptar medidas de precaución antes de involucrarnos con semejante pensamiento especulativo. La primera consiste en separar la especulación del pensador especulativo, y luego, justo como con los encantamientos, la brujería y la posesión demoníaca, recurrir a un poderoso exorcismo a fin de volver al poseso pensador especulativo a su forma real, a fin de convertirlo en un ser humano individual y *existente*.

El panfleto, a fin de darse un respiro, no afirmó que aquello imaginariamente construido fuera el cristianismo, y esto para no dejarse arrastrar hacia cuestiones históricas, dogmáticas, introductorias y eclesíásticas sobre aquello que realmente es o no es el cristianismo. En este sentido, nunca ningún ser humano se ha encontrado en tan mala situación como el cristianismo en estos últimos tiempos. A veces se explica el cristianismo de forma especulativa, y el resultado de esto es el paganismo; a veces ni siquiera se sabe con certeza lo que es el cristianismo. Basta con leer el catálogo de nuevos libros para darnos cuenta de la época en que vivimos. En la vida cotidiana, cuando escuchamos en la calle que alguien vende camarones, casi damos por cierto que ya es verano, y cuando se venden coronas de guirnaldas decimos que es primavera. En cambio, y como ocurrió el invierno pasado, cuando escuchamos que se venden camarones, guirnaldas y mejillones todo en

el mismo día, uno está tentado a suponer que la vida se ha confundido y que el mundo terminará antes de la próxima Pascua. Pero se tiene una confusión todavía mayor cuando, aunque sea por un instante, se presta atención a aquello que está a la venta en el catálogo de nuevos libros,³⁰⁹ tanto por parte de los editores, lo cuales en gran medida se han hecho de una voz en la dimensión literaria, como por parte de los escritores. *Summa summarum*, vivimos en una época muy agitada –o, al menos, muy confusa.

Con el propósito de ganar un día de reposo, algo que a la terminología cristiana –tan calma, profunda e impenetrable, pero que en la vida pronto se ahoga y vuelve insignificante– le hace mucha falta, y a fin de eludir, en la medida de lo posible, el involucrarme en una querrela, opté por suprimir el nombre “cristianismo”, y decidí abstenerme de aquellas expresiones de las cuales recurrentemente se confunde y abusa en las discusiones. Toda la terminología cristiana ha sido confiscada por el pensamiento especulativo, ya que el pensamiento especulativo, por supuesto, es el cristianismo; incluso los diarios se sirven de las más sublimes expresiones dogmáticas a modo de ingeniosos ingredientes, y mientras que los políticos aguardan con angustia la bancarrota de las naciones, una bancarrota mucho mayor es tal vez inminente en el mundo del pensamiento, pues gradualmente los conceptos pierden su sentido y las palabras vienen a significarlo todo, y, por tanto, las disputas se vuelven en ocasiones tan ridículas como armoniosas. Discutir en torno a palabras ambiguas o llegar a un acuerdo en torno a palabras ambiguas resulta siempre cabalmente ridículo, pero aun cuando la más sólida de todas las palabras se volviese ambigua –¿qué ocurriría entonces? Así como el anciano que ha perdido la dentadura, ahora mastica con la ayuda de las encías, de igual forma el moderno lenguaje cristiano sobre el cristianismo ha perdido en su energética terminología la capacidad para morder –y todo se ha tornado en una “cháchara” desdentada.

Me parece suficientemente claro que la confusión en el cristianismo se debe a que se ha retrocedido toda una etapa en la vida. El hecho de que ya desde niños nos volvamos cristianos, inmediatamente ha dado origen a la suposición de que uno ya es aquello que se anticipa *κατὰ δύναμιν* [en potencia]. El bautismo de los niños sin duda puede ser defendible y elogiable tanto como un bienintencionado interés de la

Iglesia –a modo de salvaguarda en contra de la vida disipada–, así como un hermoso y providencial cuidado por parte de padres piadosos –de cualquier forma, en una etapa posterior, la responsabilidad incumbe al individuo mismo. No obstante, es y seguirá siendo ridículo observar a la gente comportarse *à la* cristiana en solemnes ocasiones, siendo que su cristianismo existe única y sencillamente en virtud de un certificado bautismal, y es que lo más ridículo en que se puede convertir el cristianismo es aquello que, en un sentido banal, llamamos hábito y costumbre. Convertirse en objeto de persecución, odio, provocación, escarnio, o bien convertirse en uno que es bendito y loado –eso está bien para el más grandioso de todos los poderes; pero convertirse en una dócil costumbre de *bon ton* [buen tono] o algo por el estilo, eso es exactamente lo opuesto.

Tratemos de imaginarlo. Es propio de un rey el ser amado por su pueblo, ser celebrado en su majestad, o bien, si las cosas van mal, bueno, entonces que sea derrocado de su trono en medio de una revuelta, que caiga en batalla o se consuma en un lejano calabozo, lejos de cualquier cosa que nos inspire su recuerdo. En cambio, si convertimos al rey en un entrometido camarero de medio tiempo que está extremadamente satisfecho con su suerte –eso sería un cambio más impactante que asesinarlo.

Lo opuesto bien puede resultar ridículo, así como por ejemplo, si en los funerales los cristianos recurriesen de vez en vez a paganas expresiones sobre el Eliseo o algo parecido. Pero asimismo resulta ridículo que al hombre a quien para nada le ha importado el cristianismo, ni siquiera como para tomarse la molestia de renunciar a él, muera, y entonces, al lado de su tumba, el pastor le asigne como si nada un sitio en la eternidad, así como se entiende en la terminología cristiana. Sin embargo, les ruego que nadie me recuerde que siempre debe hacerse distinción entre la Iglesia visible y la invisible, y que nadie puede atreverse a juzgar los corazones. Lejos de ello, ¡oh!, lejos de ello. Con todo, cuando a edad madura uno se convierte al cristianismo y se bautiza, entonces al menos podría darse la posibilidad de una cierta garantía de que al bautizado algo le importa el cristianismo. ¡Así que dejemos a Dios aquello de juzgar corazones! Pero cuando uno se bautiza a los catorce días de edad, cuando se tiene por conveniente el seguir siendo cristiano *de nomine* [nominalmente], cuando resulta problemático e

inadecuado el renunciar al cristianismo, cuando la opinión pública, digámoslo nuevamente, se inclina por algo como lo siguiente: resulta bastante vergonzoso de su parte el armar tanto alboroto por esto –pues bien, en ese caso no puede negarse que el hecho de pertenecer a la Iglesia visible se ha convertido en un testimonio bastante dudoso de que uno sea realmente cristiano.

La Iglesia visible se expande de tal forma que, finalmente, la relación se ha invertido, y justo como el valor y la fuerza de convicción fueron alguna vez requisito para volverse cristiano, en nuestra época, y pese a que la fórmula siguiente no es recomendable, se requiere valor y fuerza para renunciar a ser cristiano –cuando solamente hace falta irreflexión para serlo ahora. De cualquier manera, es posible que sea positivo defender el bautismo de niños; por tanto, no hace falta introducir nuevas costumbres. Sin embargo, puesto que todo ha cambiado, los pastores mismos deben darse cuenta que si en otra época, cuando sólo unos pocos eran cristianos, su misión consistía en ganar nuevos adeptos para el cristianismo, entonces su misión de hoy en día consistiría en ganarlos, de ser posible, ahuyentándolos –dado que el infortunio radica, naturalmente, en que son cristianos a medias.

Cuando el cristianismo se introdujo en el mundo, la gente no era cristiana, y la dificultad consistía en volverse cristiano; la dificultad de convertirse en nuestra época estriba en que uno, por esfuerzo propio, debe transformar este inicial ser cristiano de nombre en una posibilidad a fin de convertirse en un genuino cristiano. La dificultad es mucho más grande, porque esto debe ocurrir silenciosamente dentro del individuo sin ninguna decisiva acción externa, y esto de manera que no se convierta en una herejía anabaptista o algo semejante. Pero todo mundo sabe, incluso en el mundo externo, que saltar desde el punto en que se está parado, para caer exactamente en el mismo punto, es el más difícil de todos los saltos, y que el salto se hace más fácil si hay un espacio entre el punto en que uno está parado y el punto en que el salto ha de realizarse. De modo semejante, la decisión más difícil de todas es aquella en que el sujeto que decide no se halla a una cierta distancia de la decisión (como ocurre con el no cristiano que va decidir si quiere ser cristiano), sino que da la apariencia de que la decisión ya se ha realizado. En este caso, la dificultad de la decisión tiene dos caras: primero, que la decisión inicial es una apariencia una

posibilidad, y luego, la decisión misma. Si no soy cristiano, y la decisión es la de volverme cristiano, entonces el cristianismo me ayuda a hacerme consciente de la decisión, y la distancia entre ambos sirve de impulso, como al que va a saltar le ayuda el encarrerarse. En cambio, si la decisión al parecer ya se ha realizado, si ya soy cristiano (es decir, si estoy bautizado, lo cual de cualquier forma sigue siendo una posibilidad), entonces no hay nada que me ayude a hacerme oportunamente consciente de la decisión; aunque, por otro lado, hay algo (y esto es la dificultad añadida) que me impide hacerme consciente –a saber, la apariencia de que hay decisión. En suma: *es más fácil volverse cristiano si no soy cristiano, que volverse cristiano si ya lo soy, y esta decisión está reservada para aquel que ha sido bautizado siendo niño.*

¿Qué es el bautismo si no hay apropiación? Es la posibilidad de que el niño bautizado se vuelva, ni más ni menos, cristiano. Algo semejante a esto sería: así como uno debe nacer y venir a la existencia para convertirse en un ser humano, porque el niño todavía no lo es, de igual forma uno debe ser bautizado para llegar a ser cristiano. Para el adulto que, siendo niño, no fue bautizado, es cierto que a través del bautismo se vuelve cristiano, pues en el bautismo puede adquirir la apropiación de la fe. Pero apartemos la apropiación de lo esencialmente cristiano, y entonces, ¿cuál es el mérito de Lutero? Pero abramos sus libros. Notemos el intenso latir de apropiación en cada línea; notemos el vibrante impulso de su estilo, que parece continuamente tener tras sus espaldas aquella tormenta de terror que aniquiló a Alejo y creó a Lutero.³¹⁰ ¿No es cierto acaso que el papado tenía a su disposición la objetividad y las definiciones objetivas y lo objetivo, y más de lo objetivo en sobreabundancia? ¿Qué le hacía falta? Apropiación, interioridad. “*Aber unsere spitzfindigen Sophisten sagen in diesen Sacramenten nichts von dem Glauben, sondern plappern nur fleiszig von den wirklichen Kräften der Sacramente (lo objetivo), denn sie lernen immerdar, und kommen doch nimmer zu der Erkenntnis der Wahrheit* [Mas en el trato de los sacramentos, nuestros sutiles sofistas no dicen nada de la fe, sino que sólo balbucean sobre la importancia de los sacramentos, porque están siempre aprendiendo, pero nunca llegan al conocimiento de la verdad].” (*Von der babylonischen Gefangenschaft*, edición de Gerlach, iv, p. 195). Pero si la objetividad fuese la verdad, entonces ciertamente tendrían que haber llegado a la verdad en el transcurso del camino.

Sea esto, pues, tan cierto como se quiera, concedamos que el cristianismo no consiste en la diferencia, y que el más bendito consuelo de la vida terrena se funda en que la santa humanidad del cristianismo puede ser adoptada por cualquiera –pero, ¿debería esto significar que cualquiera es cristiano así como así por el solo hecho de haber sido bautizado a los quince días de edad?* La vida cristiana no es cuestión de comodidad. El hombre sencillo, lo mismo que el sabio, deben estar dispuestos a existir en ella –por tanto, ser cristiano no equivale a tener un certificado bautismal guardado en el cajón al cual puede recurrirse cuando uno quiere realizar estudios o casarse; ser cristiano es algo distinto a ir por la vida llevando un certificado bautismal en el bolsillo del chaleco. Con todo, ser cristiano se ha convertido gradualmente en algo que se da por supuesto, y en lo que se refiere a la responsabilidad, es algo que concierne más a los propios padres que a uno mismo, es responsabilidad suya que, al menos, no se hayan olvidado de bautizarnos.

Débase esto a un extraño fenómeno –mismo que, sin embargo, puede no ser tan raro en la cristiandad– que consiste en que un hombre, en lo que a él concierne, cree con firmeza que sus padres se han cuidado de bautizarlo, y con ello piensa que puede despreocuparse. Entonces, cuando él mismo se convierte en padre, experimenta cabalmente el despertar de la preocupación por bautizar a su hijo. De esta manera, la preocupación de ser cristiano se traslada del individuo al tutor. En su calidad de tutor, el padre cuida que su hijo sea bautizado, en vista quizá de todos los inconvenientes con la policía y las complicaciones a las que el niño se vería expuesto de no ser bautizado.

La eternidad en el otro mundo y la solemne seriedad del juicio (en donde, nótese bien, se decidirá si es que fui cristiano, y no en cambio si en mi calidad de tutor cuidé que mi hijo fuera bautizado) se transforman en una escena callejera, o en una escena en la oficina de pasaportes, donde los muertos llegan a toda prisa con sus certificados –entregados por los clérigos eclesiales.

* En *Migajas* expliqué la dificultad que se deriva de afirmar que se ha realizado una tentativa por naturalizar el cristianismo, de suerte que al final ser cristiano y ser humano se vuelven la misma cosa, y que se nace cristiano tanto como se nace humano, o que, al menos, nacer y renacer se reúnen en un espacio de quince días.

Admitamos de todo corazón que el bautismo es un pasaporte divino a la eternidad, pero si la ligereza y la mundanidad quieren utilizarle como salvo conducto, ¿seguirá entonces siendo pasaporte? El bautismo ciertamente no es una hoja de papel que emite el pastor –y a menudo con errores. El bautismo ciertamente no es el simple hecho externo de que uno fue bautizado a las once en punto el 7 de septiembre. Ya el hecho de que el tiempo y la existencia temporal sean decisivos para la felicidad eterna, es una cuestión en general tan paradójica que el paganismo no puede pensarla, pero hacer que todo se resuelva a la edad de dos semanas en un 7 de septiembre en cosa de cinco minutos, eso parece ya demasiado paradójico. Sólo hace falta que ya desde la cuna se contraiga matrimonio y uno se apunte para cierto oficio, etc. Entonces, a la temprana edad de dos semanas, uno tendrá ya toda la vida resuelta –a menos que la última decisión consista en repetirlo todo nuevamente, a lo cual sin duda uno estaría bien dispuesto respecto de ese matrimonio proyectado, pero tal vez no respecto del cristianismo. Hubo en el mundo un tiempo en que, cuando todo se desmoronaba para el hombre, aún quedaba la esperanza de convertirse en cristiano; ahora que uno ya lo es, se siente de muchas maneras la tentación de olvidar –llegar a serlo.

En semejantes circunstancias en la cristiandad (el carácter sospechoso del pensamiento especulativo por un lado, y, por el otro, el hecho de que uno se reconoce sin más como cristiano), se vuelve cada vez más complicado encontrar un punto de partida si es que se quiere conocer lo que es el cristianismo. En otras palabras, el pensamiento especulativo produce paganismo como resultado del cristianismo, y el hecho de reconocerse cristianos en virtud del bautismo, convierte a los miembros de la cristiandad en paganos bautizados. Es por ello que recurrí al paganismo y a Grecia como elemento representativo de la intelectualidad, y a Sócrates como su más grande héroe. Tras haberme afianzado al paganismo, intenté encontrar como punto de partida una diferencia tan decisiva como fuera posible. Si es que aquello que construí imaginariamente era cristianismo, es otra cuestión, pero con ello al menos averigüé que si el moderno pensamiento especulativo cristiano tiene categorías esencialmente en común con el paganismo, entonces el moderno pensamiento especulativo no puede ser cristianismo.

§ 2

La importancia de un acuerdo previo sobre lo que es el cristianismo antes que pueda plantearse cuestión alguna sobre una mediación entre el cristianismo y el pensamiento especulativo.

La ausencia de un acuerdo favorece la mediación, pese a que su ausencia vuelve a la mediación ilusoria.

La intervención de un acuerdo impide la mediación.

El hecho de que la felicidad eterna se decida en el tiempo en virtud de la relación con algo histórico era la sustancia de la construcción imaginaria, y aquello que ahora llamo lo esencialmente cristiano. Sin duda nadie negará que la enseñanza del cristianismo en el Nuevo Testamento consiste en que la cuestión de la felicidad eterna del individuo se resuelve en el tiempo, y se decide por la relación con el cristianismo en tanto que fenómeno histórico. A fin de no provocar inquietud introduciendo nociones sobre una desdicha eterna, quiero señalar que me refiero sólo a lo positivo, es decir, a que el creyente se asegure de su felicidad eterna en el tiempo en virtud de su relación con algo histórico. Con el fin de evitar una confusión, prefiero no llamar la atención hacia otras categorías cristianas; todas se hallan contenidas en esta única categoría, y pueden deducirse consistentemente de ella; asimismo, esta categoría produce el más fuerte contraste con el paganismo. Me limito a repetir nuevamente: si es que el cristianismo está en lo correcto, no me toca a mí decidirlo. En aquel panfleto ya he dicho aquello de lo que constantemente hago confesión, que mi migaja de mérito, si es que así puede llamársele, es la de plantear la cuestión.

VII 320

Empero, si recurro únicamente al cristianismo y al Nuevo Testamento, fácilmente podría dar lugar a una interminable deliberación. Nada más fácil para el pensador especulativo que encontrar algún versículo bíblico al cual apelar a su *faveur* [favor]. El pensamiento especulativo ni siquiera ha dejado en claro de antemano el modo en que utilizará el Nuevo Testamento. En ocasiones se afirma sumariamente que el Nuevo Testamento se halla en la esfera de lo conceptual, de lo que parece seguirse que no puede argumentarse a partir de él; a veces se arma gran alboroto sobre el hecho de que se tiene a favor la autoridad de la Biblia, cuando el pensamiento especulativo encuentra un versículo bíblico al cual puede acudir.

Un acuerdo previo consiste en definir lo que es el cristianismo antes de que uno lo explique, a menos que en lugar de explicar el cristianismo, uno dé con otra cosa en su lugar y lo entienda como tal —este acuerdo previo es de extrema y decisiva importancia. Este encuentro entre ambas partes antes de llegar a la comisión de conciliaciones³¹¹ (esto a fin de que la mediación misma no se convierta en una de las partes y, al mismo tiempo, en la comisión ante la cual se comparece) parece no preocuparle al pensamiento especulativo, el que sencillamente prefiere beneficiarse del cristianismo. Para poner un ejemplo sencillo, así como seguramente ha habido algunos que poco se han preocupado por llegar a comprender a Hegel, pues, en efecto, solamente les importa el beneficio que uno obtiene de *ir incluso más allá* de Hegel, de igual forma es muy tentador ir más allá cuando se trata de algo tan grandioso y significativo como el cristianismo. De este modo, uno debe incluir al cristianismo, no únicamente en interés suyo, sino para poder justificar la pretensión de ir más allá. Por otro lado, es importante que la deliberación sobre lo que es el cristianismo no se transforme en una deliberación erudita, porque en ese mismo instante, y como se ha demostrado en la parte primera del libro, tendríamos que introducirnos en una aproximación interminable. La mediación entre cristianismo y especulación será entonces imposible por otro motivo, porque la deliberación no puede concluir.

La cuestión sobre la naturaleza del cristianismo, por tanto, debe plantearse, pero no de un modo erudito y parcial partiendo del supuesto de que el cristianismo es una teoría filosófica, pues en ese caso el pensamiento especulativo adquiriría un papel mayor al de parte, o bien, sería simultáneamente parte y juez. Por consiguiente, la cuestión debe plantearse en términos de existencia, y debe poder ser respondida, y la respuesta tendrá que ser breve. En otras palabras, mientras que para el teólogo erudito es del todo correcto consagrar su vida entera a la erudita investigación sobre la doctrina de la Escritura y la Iglesia, sería en verdad una ridícula contradicción si un sujeto existente preguntase sobre lo que es el cristianismo en términos de existencia, y luego invirtiese toda su vida para investigar sobre eso —en ese caso, ¿qué tiempo le quedaría para existir en él?

Por ende, la cuestión sobre la naturaleza del cristianismo no debe confundirse con la cuestión objetiva sobre la verdad del cristianismo,

la cual hemos discutido en la parte primera de este libro. Ciertamente es posible preguntar objetivamente sobre lo que es el cristianismo, si el que pregunta desea ponerlo objetivamente frente a sí, y dejar en suspenso, hasta nuevo aviso, la cuestión de si es o no verdadero (la verdad es subjetividad). Así, el que pregunta renuncia a todo el venerable entusiasmo por demostrar su verdad, así como también a toda ambición especulativa de ir más allá; él busca serenidad, y no desea ni recomendaciones ni premuras, sino que sólo quiere averiguar lo que es el cristianismo.

O bien, ¿será imposible aprender lo que es el cristianismo sin ser uno mismo cristiano? Todas las analogías parecen indicar que uno puede llegar a saberlo, y el cristianismo mismo debe tener como falsos cristianos a aquellos que se limitan a saber lo que es el cristianismo. Aquí, de nuevo la cuestión ha sido confundida por la adquisición de una apariencia de ser cristiano, a través de haber sido bautizado desde la más temprana infancia. Pero cuando el cristianismo vino al mundo, o cuando se introduce en una nación pagana, lo cierto es que no ha pasado ni tampoco rebasa a la generación contemporánea de adultos y toma posesión de los más pequeños. En aquella época las cosas estaban en orden –en ese entonces lo difícil era volverse cristiano, y a uno no le preocupaba llegar a comprender el cristianismo. Hoy en día hemos llegado prácticamente a la parodia según la cual volverse cristiano equivale a una fruslería, cuando su comprensión representa en cambio, una tarea muy ardua y complicada. Por lo tanto, todo se trastoca. El cristianismo se ha transformado en una suerte de teoría filosófica, y la dificultad, naturalmente, radica en llegar a comprenderlo; pero el cristianismo se relaciona esencialmente con la existencia, y volverse cristiano es la parte difícil.* Es por ello que la fe ha sido destronada

VII 322

* Cuando se trata de una doctrina, la comprensión es el punto máximo al que puede aspirarse, y el volverse discípulo es un modo artero en que la gente que no comprende algo pretende subrepticamente dar la apariencia de haber comprendido. Cuando se trata de una comunicación existencial, existir ahí es el punto máximo, y la pretensión de llegar a comprender es un medio astuto para eludir el deber. Volverse hegeliano es un tanto sospechoso, comprender a Hegel es el punto máximo; volverse cristiano es el punto máximo, la pretensión de comprender el cristianismo es un tanto sospechosa. Lo anterior corresponde completamente a aquello que se desarrolló en el capítulo previo sobre la posibilidad y la realidad. La relación de posibilidad es el punto máximo cuando se trata de una doctrina; querer comprender una comunicación existencial es lo mismo

VII 322

respecto de la comprensión, en lugar de considerarse, como sería lo correcto, el punto máximo cuando la dificultad es hacerse cristiano. Pensemos ahora en un filósofo pagano al que se le ha predicado el cristianismo –con todo, lo más seguro es que no se le presentara al modo de una teoría filosófica más que él debería comprender, sino con la cuestión de si él se convertiría en cristiano–; ¿acaso no se le dijo lo que es el cristianismo para que pudiera elegir?

La pregunta de si uno puede conocer lo que es el cristianismo sin ser uno mismo cristiano debe, por consiguiente, ser respondida afirmativamente. La pregunta de si uno puede conocer lo que es ser cristiano sin serlo es ya otra cosa, y debe ser respondida negativamente. Por otro lado, el cristiano debe saber asimismo lo que es el cristianismo y poder decirnos lo que es –en la medida en que él mismo se haya convertido en uno. Me parece que el aspecto sospechoso de volverse cristiano a las dos semanas de edad no puede expresarse de manera más enfática que señalando que, gracias a eso, podemos descubrir cristianos –que aún no se han vuelto cristianos. La transición al cristianismo se realiza tan tempranamente, que este pasaje no es más que una posibilidad de su realización. En otras palabras, alguien que en verdad se ha vuelto cristiano debe ciertamente haber pasado un periodo en que aún no era cristiano; a su vez, debe haber pasado un periodo en que descubrió lo que es el cristianismo; entonces, si no ha olvidado por completo lo que era su existencia antes de volverse cristiano debe, al menos, poder decir lo que es el cristianismo haciendo una comparación entre su vida anterior y su vida cristiana.

Tan pronto como la situación transitoria se vuelve contemporánea con la entrada del cristianismo en el mundo o con su introducción en una nación pagana, todo se vuelve claro. Entonces, el convertirse en un cristiano se torna en la decisión más terrible en la vida de una persona, puesto que se trata de ganar la fe a través de la desesperación y el escándalo (los dos Cerberos que montan guardia a la entrada del cristianismo). Un niño de dos semanas de edad no puede haber pasado por el más terrible examen en esta vida, aquel donde la eternidad es el juez, y esto aunque el pastor le haya dado todos los certificados bautismales del mundo. No obstante, para el sujeto bautizado debe

que desear convertir la propia relación con ella en una relación de posibilidad.

existir también un momento posterior que corresponda esencialmente a la situación transitoria que es contemporánea con el advenimiento del cristianismo en el mundo; así, al sujeto bautizado debe llegarle un momento posterior en que, pese a que ya es cristiano, se pregunte por lo que es el cristianismo —a fin de volverse cristiano. A través del bautismo, el cristianismo le otorga un nombre, y entonces es cristiano *de nomine*; pero es en la decisión que él se vuelve cristiano y le da al cristianismo su nombre (*nomen dare aliqui* [darle el nombre a alguien]).

Pensemos en un filósofo pagano. Sin duda no se volvió cristiano cuando contaba con dos semanas de edad, cuando aún no sabía lo que hacía (¡explicación verdaderamente extraña del paso más decisivo, esa de darlo cuando aún no se sabe lo que se hace!). Tan bien sabía lo que hacía que decidió relacionarse con el cristianismo hasta que hubo de ocurrirle este hecho maravilloso, el de convertirse en cristiano (si hemos de expresarlo de esta manera), o hasta que resolvió convertirse —en consecuencia, bien sabía lo que era el cristianismo en el instante en que abrazó el cristianismo cuando todavía no era cristiano.

Sin embargo, mientras todo mundo se ocupa en definir eruditamente y comprender especulativamente el cristianismo, nunca puede advertirse la cuestión de “¿qué es el cristianismo?” planteada de modo que pueda notarse si el que pregunta sobre ello, pregunta en términos de existencia o en interés del existir. Y, ¿por qué nadie hace eso? ¡Ah!, débese, naturalmente, a que damos por sentado que ya todos somos cristianos. Y es en virtud de esta extraordinaria invención, la de ser cristiano como algo ya dado por hecho, que las cosas han ido tan lejos en la cristiandad que ya nadie sabe con certeza lo que es el cristianismo. O es por la confusión provocada por la erudita y especulativa explicación del cristianismo, que la explicación de lo que es el cristianismo se vuelve un asunto tan prolijo que aún no se concluye del todo, sino que se está a la espera de un nuevo libro. Aquel que realmente se vuelve cristiano bajo el supuesto de la contemporaneidad de la situación transitoria con el advenimiento del cristianismo en el mundo, ciertamente sabe lo que es el cristianismo; y aquel que realmente se ha de volver cristiano debe experimentar esta urgencia, una urgencia que, según me parece, ni siquiera la madre más celosa podría encontrar en su hijo a la temprana edad de dos semanas. Pero, por supuesto, todos somos

cristianos. Los cristianos eruditos arguyen sobre lo que realmente es el cristianismo, pero nunca les pasa por la mente otra idea que no sea la de que ellos mismos son cristianos, como si fuera posible saber con certeza que uno es algo sin saber exactamente lo que es este algo. El sermón se dirige a la "congregación cristiana", y de este modo trata casi siempre sobre lo esencialmente cristiano, recomienda abrazar la fe (es decir, volverse cristiano), invita a la gente a aceptar el cristianismo —y aquellos a quienes se dirige son la congregación cristiana y, por tanto, hemos de presumir que son cristianos. Si mañana muriera uno de los oyentes que, el día anterior, sintiéndose tan prendado por la recomendación del pastor sobre el cristianismo, pensó, "me hace falta un poco más para llegar a ser cristiano", sería enterrado al día siguiente como cristiano —pues, después de todo, se trataba de un cristiano.

Por consiguiente, aquello que en sí mismo se muestra tan evidente, a saber, que un cristiano sin duda sabe lo que es el cristianismo, y lo sabe con la concentración y resolución supuestas por haber dado el paso más decisivo, es ahora algo que, a decir verdad, ya no queda tan claro. Todos somos cristianos, naturalmente; el pensador especulativo también fue bautizado a la edad de dos semanas. Ahora, cuando el pensador especulativo dice: "Yo soy cristiano (queriendo con ello decir, nótese bien, que fue uno bautizado a la edad de dos semanas), y un cristiano sin duda sabe lo que es el cristianismo; el verdadero cristianismo, sostengo, es la mediación del cristianismo, y es por el hecho de que yo mismo soy cristiano que garantizo la verdad de mi tesis" —¿qué deberíamos entonces responderle? La respuesta debería ser: si alguien dice: "Yo soy cristiano; ergo, debo saber lo que es el cristianismo", y después de esto no añade ninguna otra palabra, tendremos que dejarlo así. En efecto, resultaría insensato contradecirle, puesto que no ha dicho nada. Mas si empezara a dar explicaciones de lo que él entiende por cristianismo, entonces, aun si no se es cristiano, uno debe poder reconocer si es que eso es o no cristianismo, dado que sin ser cristiano se puede llegar a saber lo que es el cristianismo. Si, por ejemplo, aquello que según él es el cristianismo se identifica esencialmente con el paganismo, entonces uno tiene derecho a negar que eso sea cristianismo.

Antes que pueda plantearse cuestión alguna sobre la mediación, es preciso decidir en primer lugar lo que es el cristianismo. El

pensamiento especulativo no se preocupa de esto; no procede de modo que primero defina lo que es el pensamiento especulativo y luego lo que es el cristianismo, a fin de averiguar si es que ambos opuestos pueden mediar; no se asegura de la supuesta identidad entre las partes opuestas en cuestión antes de proceder a un compromiso. Si se le pregunta qué es el cristianismo, responde inmediatamente, “la concepción especulativa del cristianismo”, sin molestarse en averiguar si es que hay algo en la distinción que distinga entre lo que es algo y la concepción de ese algo, lo cual parece en este punto ser relevante para la especulación misma, porque si el cristianismo se identifica con su concepción especulativa, en tal caso, ciertamente, no hay mediación, ya que entonces –evidentemente– no hay contraste, y lo cierto es que una mediación entre entidades idénticas es un sinsentido. Mas, en este caso, quizá lo mejor sea preguntarle a la especulación lo que es la especulación. Pero entonces uno averigua que la especulación es reconciliación, es mediación –es cristianismo. Sin embargo, si el pensamiento especulativo y el cristianismo son idénticos, ¿qué significa hacer mediación entre ellos? Entonces el cristianismo es esencialmente paganismo, y es que la especulación, efectivamente, no niega que el paganismo haya tenido especulación. Estoy dispuesto a admitir que, en este punto, la especulación discurre coherentemente, pero este coherente discurrir muestra asimismo que, antes del compromiso, no tuvo lugar ningún acuerdo previo, y eso seguramente debido a que era imposible hallar un tercero en que ambos opuestos pudiesen encontrarse.

Pero si incluso el pensamiento especulativo aceptara una distinción entre el cristianismo y el pensamiento especulativo, aunque fuera solamente para darle sitio a la mediación, si aun así no se establece de forma definitiva y decisiva la distinción, entonces uno debe preguntar: ¿no es la *mediación*, acaso, la idea del pensamiento especulativo? En consecuencia, cuando los opuestos *hacen mediación*, éstos (pensamiento especulativo-cristianismo) no son iguales ante el juez, dado que el cristianismo es un elemento dentro de la especulación, y la balanza se inclina a favor de la especulación pues tiene de su lado un excedente de peso, y porque no hubo nunca un momento de equilibrio a partir del cual pudieran compararse las partes opuestas. Cuando dos opuestos hacen mediación y se unifican en una síntesis superior,

éstos quizá pueden ser *ebenbürtig* [del mismo nivel], porque ninguno de ellos es lo opuesto a la especulación. Pero cuando una de las partes es la especulación misma, la otra es lo opuesto a la especulación, se realiza la mediación, y ésta es idea de la especulación, entonces el hecho de hablar de algo opuesto a la especulación no es más que un gesto ilusorio, puesto que el poder conciliatorio es la especulación misma (a saber, su idea, que es la mediación). Dentro de la especulación es posible para cualquier cosa reclamar su carácter de especulación a fin de conseguir un sitio relativo y que los opuestos puedan mediar –es decir, cuando se trata de opuestos que tienen por rasgo común el de ser tentativas especulativas.

VII 326

Por ejemplo, cuando el pensamiento especulativo hace mediación entre la doctrina de los eleáticos y la de Heráclito, esto puede ser del todo correcto, ya que la doctrina de los eleáticos no se relaciona como algo opuesto a la especulación, sino que ella misma es especulación, y lo mismo ocurre con la doctrina de Heráclito. No es así cuando el opuesto es, en suma, lo opuesto a la especulación. Para que haya mediación aquí (y la mediación es ciertamente una idea de la especulación), esto quiere decir que la especulación juzga entre sí misma y lo opuesto de sí misma, y, en consecuencia, juega el rol de juez y parte. O significa que la especulación asume por adelantado que no puede haber ningún opuesto a la especulación, de suerte que todo opuesto, en tanto que se halla dentro de la especulación, es algo meramente relativo. Pero esto es precisamente lo que debería ponerse a consideración en el acuerdo previo. Tal vez el motivo de que la especulación tema tanto el esclarecimiento de lo que es el cristianismo, quizá la razón por la que tanto se apresura a iniciar la mediación y a recomendarla, es que teme lo peor si es que se averigua lo que es el cristianismo. Justo como en un país en el que un gabinete amotinado ha tomado el poder, el rey es mantenido a distancia, mientras que el gabinete actúa en su nombre, sucede algo parecido con el proceder de la especulación cuando efectúa la mediación con el cristianismo.

Con todo, el carácter sospechoso de la idea de que el cristianismo es un elemento más dentro del pensamiento especulativo, es algo que sin duda ha dado lugar a que éste haga algunas pequeñas concesiones. El pensamiento especulativo ha asumido el título de “cristiano”, y, añadiéndose este calificativo, ha querido reconocer al cristianismo,

así como cuando se celebra un matrimonio entre dos familias de la nobleza y se mezclan los dos nombres familiares, o cuando dos empresas se reúnen en una sola, llevando el nombre de ambas. Ahora bien, si ese fuera el caso, como se da sencillamente por sentado, el hecho de ser cristiano no fuera más que una fruslería, entonces el cristianismo debería, en efecto, sentirse sumamente complacido por haber logrado un partido tan bueno, y por haber adquirido una honra y una consideración casi paralelas a la de la especulación. Pero si volverse cristiano es la más difícil de todas las tareas, en ese caso parece que es el venerable pensador especulativo el que obtiene beneficio, ya que a través de su firma adquiere por añadidura su carácter de cristiano. Mas lo cierto es que volverse cristiano es la más difícil de todas las tareas, porque dicha tarea, pese a que es la misma, varía respecto a las capacidades de cada individuo. Este no es el caso con las tareas que implican diferencias. En lo que se refiere, por ejemplo, a la comprensión, un sujeto de refinada inteligencia cuenta con una ventaja directa sobre aquel que es de inteligencia limitada, pero esto no vale de igual modo cuando se trata de tener fe. Es decir, cuando la fe exige que el sujeto renuncie a su entendimiento, entonces la posesión de la fe se torna tan difícil para el hombre de refinada inteligencia como para aquel de inteligencia limitada, o, tal vez, se hace aun más difícil para el primero. Aquí es posible descubrir nuevamente el aspecto dudoso de convertir al cristianismo en una doctrina donde lo relevante es la comprensión, pues de este modo el volverse cristiano hallaría su fundamento en la diferencia. ¿Qué es aquello que aquí se echa de menos? El acuerdo previo donde se establece el carácter de cada parte antes de fundar la nueva firma.

Aunque, para proseguir: este cristiano pensamiento especulativo, pues, especula dentro del cristianismo. Pero semejante pensamiento especulativo no equivale al *usus instrumentalis* [uso instrumental]³¹² de la razón, y no es lo mismo que esa especulación que, en general y de forma coherente, pues ella no es más que especulación *dentro* del cristianismo, admite que una cosa puede ser verdadera filosóficamente pero falsa en un sentido teológico. Desde esta perspectiva resulta por lo demás adecuado especular dentro de un supuesto, el mismo que esa cristiana especulación ciertamente pretende sugerir por medio del calificativo de "cristiana". No obstante, si esta especulación, que

comienza a partir de un supuesto, va más allá en cuanto especulación de suerte que, al final, especula sobre el supuesto mismo, es decir, anula el supuesto: –¿qué ocurre entonces? Pues bien, en este caso el supuesto no era más que un engaño. Existe un relato sobre los habitantes de Mols³¹³ que, viendo a un árbol que se inclinaba sobre el agua, y apurados por la ocurrencia de que el árbol se encontraba sediento, decidieron ayudarlo. Con este propósito, el primer molbo se aferró al árbol, mientras que el siguiente tomó de las piernas al primero y, de este modo, y con la común intención de ayudar al árbol, formaron una cadena –todos sobre el supuesto de que el primero se sostendría con firmeza, porque en este primero radicaba el supuesto. Ahora bien, ¿qué ocurrió? Repentinamente se soltó del árbol para escupir en sus manos a fin de lograr un mejor agarre –y, ¿qué ocurrió entonces? Pues todos los molbos cayeron al agua –y, ¿por qué? Porque se abandonó el supuesto. Especular dentro de un supuesto de tal manera que, al final, se especula sobre el supuesto mismo, representa de forma exacta la misma hazaña que pensar, dentro de un “si” hipotético, algo tan evidente que adquiere la facultad de transformar en real lo hipotético a partir de aquello en que reside toda su significación.

En el supuestamente cristiano pensamiento especulativo, qué otro supuesto puede haber sino el de que el cristianismo es justamente lo opuesto a lo especulativo, que es lo milagroso, aquello absurdo con el requerimiento de que el individuo exista en él sin perder más el tiempo en comprensiones especulativas. Si hay pensamiento especulativo construido sobre este supuesto, entonces el pensamiento especulativo descubrirá por su parte que su deber consiste en concentrarse sobre la imposibilidad de comprender especulativamente al cristianismo, algo que ya anteriormente fue descrito como el deber del hombre sabio y sencillo.

Aunque el pensador especulativo podría replicar: “Si suponemos que el cristianismo es justamente lo opuesto al pensamiento especulativo, lo absolutamente opuesto, entonces no me es posible especular sobre él, pues todo pensamiento especulativo radica en la mediación, y da por supuesto que solamente hay opuestos relativos”. “Tal vez así sea”, respondería yo, “pero, ¿por qué hablas de esa forma? ¿Acaso es para atemorizarme, de manera que me sienta intimidado ante el pensamiento especulativo y el enorme prestigio que goza entre

la opinión pública, o para convencerme de que la especulación es el bien supremo?”. Aquí la cuestión no trata de si el cristianismo se halla en lo correcto, sino sobre lo que es el cristianismo. La especulación deja fuera este acuerdo previo, y a esto se debe su éxito con la mediación. Antes de mediar, ya ha realizado una mediación, es decir, ha transformado al cristianismo en una teoría filosófica. Pero en el instante justo en que el acuerdo establece al cristianismo como aquello opuesto al pensamiento especulativo, entonces, *eo ipso*, la mediación es imposible, porque toda mediación se realiza dentro de la especulación. Si el cristianismo es lo opuesto a la especulación, entonces será asimismo lo opuesto a la mediación, ya que ésta es idea de la especulación —¿qué significa entonces hacer mediación con el cristianismo? Pero, ¿qué es lo opuesto a la mediación? Es la paradoja absoluta.

Imaginemos a alguien que, no presumiendo de ser cristiano, preguntase sobre la naturaleza del cristianismo. Esto simplifica el asunto, y se elude aquella confusión tan lamentable como ridícula de que fulano y mengano, que son cristianos *como algo de hecho*, produzcan una nueva confusión al explicar con minucia y especulativamente el cristianismo, lo cual significa para éste casi una afrenta. En otras palabras, si el cristianismo fuera una teoría filosófica, entonces se le honraría diciendo que es algo difícil de comprender (especulativamente), mas si el cristianismo admite de suyo que la dificultad radica en convertirse y en ser cristiano, entonces ni siquiera debería ser difícil de comprender —es decir, comprender de tal forma que uno pueda comenzar con la dificultad— el hecho de convertirse y ser cristiano.

El cristianismo no es una doctrina,* sino que expresa una contradicción existencial y es una comunicación existencial. Si el cristia-

* Ahora bien, sólo se espera que un espíritu alerta no se disponga a explicar a un público lector cuán insensato es mi libro, ya que esto puede verse de forma suficiente por el solo hecho de que afirme algo como que el cristianismo no es una doctrina. Entendámonos bien. No cabe duda que una cosa es una teoría filosófica cuya finalidad es ser comprendida especulativamente, y otra una doctrina que debe ser realizada en la existencia. Si ha de plantearse alguna cuestión sobre la comprensión respecto a esta segunda clase de doctrina, entonces dicha comprensión debería ser como la siguiente: comprender que es algo en lo cual se debe existir, comprender lo difícil que es existir en ella, y la prodigiosidad del deber existencial que esta doctrina le exige al discípulo. Cuando en un momento dado se admite por lo general que, tratándose de una doctrina de este tipo (una comunicación existencial), es cosa muy fácil volverse aquello que la

nismo fuera una doctrina, no sería, *eo ipso*, lo opuesto al pensamiento especulativo, sino que más bien constituiría un elemento en su interior. El cristianismo corresponde a la existencia, al existir, pero la existencia y el existir son justamente lo opuesto a la especulación. La doctrina eleática, por ejemplo, no se relaciona con el existir, sino con la especulación; por ello, debe asignársele un sitio dentro de la especulación. Precisamente porque el cristianismo no es una doctrina, se sostiene, como se ha dicho anteriormente, que existe una gigantesca diferencia entre conocer lo que es el cristianismo y ser un cristiano. Tratándose de una doctrina, esta distinción resulta impensable, ya que la doctrina no se relaciona con el existir. Nada puedo hacer contra el hecho de que nuestra época haya invertido la relación y transformado al cristianismo en una teoría filosófica cuyo fin es la comprensión, y que el hecho de ser cristiano se haya vuelto algo desdeñable. Aun más, la afirmación de que el cristianismo se encuentra vacío de contenido porque no es una doctrina es una mera trapacería. Cuando un creyente existe en su fe, su existencia adquiere enorme contenido, mas no bajo la forma de una cosecha de párrafos.

He intentado expresar la existencial contradicción del cristianismo en la cuestión de que la felicidad eterna se resuelve aquí en el tiempo con relación a algo histórico. Si dijera que el cristianismo es una doctrina sobre la Encarnación, la Expiación, etc., el malentendido

doctrina exige, pero en cambio es muy difícil comprenderla especulativamente, en ese caso se puede estar en armonía con esta doctrina (la comunicación existencial) a la hora de intentar mostrar cuán difícil es, dentro de la existencia, cumplir con su enseñanza. En lo que se refiere a semejante doctrina, la pretensión de especular sobre ella no es más que un malentendido. El cristianismo es una doctrina de esta índole. El deseo de especular sobre esto es un malentendido, y a la par que se va más y más lejos siguiendo por este camino, vuélvese uno culpable de un malentendido cada vez mayor. Cuando finalmente se arriba al punto en que no solamente se quiere especular sobre ella, sino que se la ha comprendido especulativamente, entonces uno ha llegado al máximo malentendido. Dicho punto se alcanza en la mediación entre el cristianismo y el pensamiento especulativo y, de este modo, la moderna especulación representa sin duda el máximo malentendido con relación al cristianismo. Siendo que éste es ahora el caso, y, sobre todo, dado que nuestro siglo diecinueve es tan espeluznantemente especulativo, ha de temerse que el término "doctrina" sea inmediatamente identificado como una teoría filosófica que debe ser comprendida. Para evitar semejante equivocación, he optado por denominar al cristianismo como comunicación existencial, y esto con el propósito de señalar de forma definitiva cuán distinto es del pensamiento especulativo.

surgiría de inmediato. El pensamiento especulativo se apodera de esta doctrina y hace notar la imperfecta idea que de ella tenían el judaísmo y el paganismo, etc. El cristianismo se convierte en un elemento, quizás en un elemento supremo, pero se convierte, esencialmente, en especulación.

§ 3

La cuestión en Migajas como una cuestión introductoria, no al cristianismo, sino al hecho de volverse cristiano

Puesto que nunca he manifestado, ni en *Migajas* ni en la presente obra, la pretensión de explicar la cuestión, sino sólo de presentarla, mi procedimiento consiste en aproximarme a ella continuamente, en introducirla. Con todo, nótese que esta introducción es de singular naturaleza, pues de la introducción no se entabla una transición directa al volverse cristiano, sino que, por el contrario, eso corresponde al salto cualitativo. Por ende, una introducción de esta índole (y es que una introducción en su sentido usual es una contradicción respecto a la decisión del salto cualitativo) es repelente. Con ella no se vuelve más fácil la introducción a aquello que introduce; por el contrario, lo vuelve más difícil. Pese a que sería muy hermoso y bienintencionado, si se piensa que ser cristiano es el bien supremo, el deseo de auxiliar a la gente haciendo de su conversión al cristianismo algo más sencillo, me atrevo a asumir la responsabilidad, de acuerdo con mis pobres habilidades, de volverlo más difícil, tan difícil como sea posible, aunque sin hacerlo más difícil de lo que es —acato esa responsabilidad. Uno ciertamente puede hacer eso, en una construcción imaginaria. Mi pensamiento es más o menos como sigue: si se trata del bien supremo, entonces me es más conveniente saber de forma definitiva que no lo poseo, para así poder aspirar a él con todas mis fuerzas, que perderme en la ilusión e imaginar que lo poseo, y, en consecuencia ni siquiera se me ocurriría aspirar a él. No niego que, visto de esta manera, considero al bautismo de niños como justificable, en lo que se refiere a la ortodoxia, y digno de encomio en tanto que expresión de piedad por parte de aquellos padres que no pueden soportar ser separados de sus hijos en aquello que, de acuerdo a su perspectiva, es condición para

su felicidad eterna, aunque al mismo tiempo y en otro sentido del que uno podría no ser consciente, me parece un bien cualquiera –porque hace incluso más difícil el volverse cristiano. Esto ya lo he señalado en otra parte; aquí sencillamente añadiré algo más.

El hecho de que la decisión en lo externo por la cual me vuelvo cristiano sea anticipada, produce el efecto de que la decisión, si acaso se realiza, se torna puramente interior, y su interioridad por tanto se vuelve aun más grandiosa que, cuando por añadidura, la decisión tiene lugar en lo externo. Mientras menor sea lo externo, mayor es la interioridad. Nada hay más profundo y maravilloso que el hecho de que la decisión más apasionada se produzca en un hombre de manera que nada pueda notarse en lo exterior: ya era cristiano y, sin embargo, se convirtió en uno. Por tanto, si un cristiano bautizado cuando era niño se vuelve verdaderamente cristiano, y lo hace con la misma interioridad con la que el no cristiano se convierte al cristianismo, la interioridad de su transición debe ser entonces la más grandiosa, precisamente porque no hay ningún elemento externo. Aunque, por otra parte, lo cierto es que la ausencia de lo externo representa una tentación, y con facilidad puede tentar a muchos a anular la decisión, así como puede verse con claridad en la posibilidad de que alguno u otro se atemorice ante la idea de que el bautismo infantil pudiera significar una dificultad añadida para volverse cristiano. Con todo, no deja de ser correcto, y todas las analogías confirmarán la verdad de la afirmación de que: mientras menor sea la exterioridad, mayor es la interioridad, si es que realmente la hay; pero también es cierto que mientras menor sea la exterioridad, más grande es la posibilidad de que la interioridad no surja en lo absoluto. La exterioridad es el velador que despierta al durmiente; la exterioridad es la madre solícita que llama a su hijo; la exterioridad es el llamamiento que pone a los soldados de pie; la exterioridad es el toque de trompeta que lo alienta a uno a hacer el gran esfuerzo; pero la ausencia de exterioridad puede significar que la interioridad misma llama al hombre desde su interior –¡ay!, pero también puede significar que la interioridad no surgirá en lo absoluto.

Sin embargo, no es sólo en este sentido que aquello que llamo introducción para volverse cristiano sea muy distinto a lo que usualmente se conoce como introducción, sino que también se distingue en

gran medida de una introducción al cristianismo fundada en la noción de que éste es una doctrina. Una introducción semejante no conduce a la conversión al cristianismo, sino que, *höchstens* [a lo sumo], conseguirá que, en virtud de una perspectiva histórico-universal, pueda observarse la superioridad del cristianismo respecto al paganismo, al judaísmo, etcétera.

La introducción a la que me consagro, consiste en que, a través del escándalo, la conversión al cristianismo se hace difícil, y comprende al cristianismo no como una doctrina, sino como una contradicción existencial y una comunicación existencial. Por consiguiente, no se trata de una introducción histórico-universal, sino psicológica, y esto en tanto que llama la atención sobre la intensidad con que debe vivirse, y sobre lo difícil que es realmente darse cuenta de la dificultad de la decisión. Como lo he mencionado con frecuencia, pero no lo he repetido suficientemente, tanto para mi propio bien, puesto que me concierne profundamente, y por el bien de los demás, a fin de no crear confusión, lo digo aquí nuevamente: no es al hombre sencillo a quien esta introducción podría dificultar su conversión al cristianismo. Creo, en efecto, que también en lo que a él se refiere hace falta el mayor de los esfuerzos para volverse cristiano, y que no ayudaría en nada hacer de esta tarea una cosa sencilla; pero todo deber existencial corresponde en igual grado a cualquier ser humano y, por ende, la dificultad es proporcional a la capacidad del individuo. Por decir un ejemplo, el dominio de sí mismo es algo tan difícil para el hombre sagaz como para el hombre sencillo, y quizá aun más difícil para el primero, puesto que su inteligencia le ayudaría a encontrar muchas astutas evasiones. El hecho de comprender que un ser humano no puede nada (la hermosa y profunda expresión para referirse a la relación con Dios), es algo tan complicado para un rey notablemente poderoso como para el pobre y miserable, y quizá más complicado para el primero, dado que fácilmente es tentado al verse capaz de tantas cosas. Lo mismo ocurre con el hacerse y el ser cristiano. Cuando la cultura y ese tipo de factores se las han arreglado para que ser cristiano sea cosa fácil, es cabalmente correcto que un individuo singular, de acuerdo con sus pobres habilidades, busque hacerlo difícil, dado que sin embargo, no lo hace más difícil de lo que realmente es. Pero entre más cultura y conocimiento, más difícil es volverse cristiano.

Si consideramos al diálogo *Hippias*³¹⁴ como una introducción a la naturaleza de lo bello, podrá esto servirnos como una suerte de analogía respecto del tipo de introducción de la que hablo. Es decir, tras muchas tentativas de explicar lo que es lo bello, de las cuales todas se han desmoronado, el diálogo culmina con Sócrates afirmando que ha obtenido beneficio de la conversación, y que ha descubierto que se trata de una cuestión difícil.³¹⁵ No me toca resolver si es que la conducta de Sócrates fue la apropiada, dado que lo bello es una idea y carece de relación con la existencia. Empero, cuando en la cristiandad parece que se ha hecho mucho o intentado tanto hacer que uno olvide lo que es el cristianismo, entonces, en mi opinión que se debe tener por apropiada a una introducción (por no decir que, cuando se trata del volverse cristiano, es la única correcta) si en lugar de asemejarse a las usuales introducciones –y a los sirvientes que los hoteles envían de inmediato para recibir a los viajeros en el desembarcadero a recomendarles su alojamiento y cocina–, termina haciendo más dificultoso el volverse cristiano, pese a que al mismo tiempo intenta mostrar lo que es el cristianismo. El hotel requiere de viajeros; en lo que se refiere al cristianismo, sería más adecuado si las personas comprendieran que son ellas las que requieren de éste. La distinción entre conocer lo que es el cristianismo (lo más fácil) y ser un cristiano (lo más difícil) no conviene a lo bello ni a la *doctrina* sobre lo bello. Si el diálogo *Hippias* hubiese mostrado lo que es lo bello, nada habría quedado para hacerlo difícil y el diálogo no tendría nada que correspondiese a la duplicidad de nuestra empresa, misma que esclarece lo que es el cristianismo, pero hace más difícil el hacerse cristiano.

Mas si el hacerse cristiano es la dificultad, la decisión absoluta, entonces la única introducción posible ha de ser una introducción repelente que, justo en virtud de su repulsión, señala que se trata de la decisión absoluta. Aun con la más prolija introducción con miras a la decisión, uno no se acerca un solo paso a la decisión, ya que en ese caso la decisión no es la decisión absoluta, el salto cualitativo, y uno se engaña en lugar de obtener beneficio. Sin embargo, el hecho de que la introducción en su punto máximo no lo acerque a uno un solo paso a aquello que introduce, manifiesta a su vez que solamente puede ser algo repelente. La filosofía lleva directamente al cristianismo; la introducción historicista y retórica logra un efecto semejante de manera

exitosa, porque las introducciones son propias de una doctrina, mas no para convertirse en cristiano.

DIVISIÓN 2

LA CUESTIÓN MISMA

La felicidad eterna del individuo se decide en el tiempo a través de una relación con algo histórico que además es histórico de forma que su composición incluye aquello que, de acuerdo con su naturaleza, no puede volverse histórico y en consecuencia debe convertirse en eso en virtud del absurdo.

La cuestión es patético-dialéctica. El pathos radica en la parte primera, pues la pasión del hombre culmina en la patética relación con la felicidad eterna. Lo dialéctico se encuentra en la última parte, y la dificultad consiste precisamente en que la cuestión se compone de este modo. El amar es un pathos inmediato; relacionarse con la felicidad eterna es, dentro de la esfera de la reflexión, un pathos inmediato. Lo dialéctico consiste en que la felicidad eterna, con la cual se supone que el individuo se relaciona con auténtico pathos, deviene dialéctica en virtud de cualidades adicionales, las cuales a su vez funcionan como un estimulante que lleva la pasión a su punto máximo. Cuando en la existencia un hombre manifiesta y por algún tiempo ya ha manifestado que renuncia y ha renunciado a todo a fin de relacionarse con el τέλος [fin, meta] absoluto, la presencia de condiciones ejerce una influencia absoluta a la hora de elevar la pasión tan alto como sea posible. Incluso cuando se habla de un pathos relativo, lo dialéctico es como si fuera aceite sobre fuego, pues incrementa el rango de interioridad e inflama intensamente la pasión. No obstante, dado que hemos olvidado lo que significa existir *sensu eminenti*, y puesto que usualmente ligamos lo patético con la imaginación y el sentimiento, y permitimos que lo dialéctico lo anule en lugar de reunirlos a ambos en la contemporaneidad de la existencia, lo cierto es que en nuestro filosófico siglo diecinueve lo patético ha caído en desprestigio y lo dialéctico ha perdido la pasión, así como, de forma parecida, se ha vuelto cosa fácil y sencilla el

vii 334

pensar contradicciones, pues la pasión es precisamente el resorte en la contradicción, y cuando esto se anula, la pasión se convierte en una broma o una ingeniosidad. Una cuestión existencial, sin embargo, es patético-dialéctica. Ésta que planteamos aquí requiere de interioridad existencial a fin de afianzarse al pathos, de pasión en el pensamiento para afianzarse a la dificultad dialéctica, y de una pasión concentrada, pues uno debe existir en ella.

Con el propósito de arrojar luz sobre la cuestión, discurriré en primer término sobre lo patético y después sobre lo dialéctico, mas le ruego al lector que tenga siempre en cuenta que la dificultad, a final de cuentas, consiste en combinar ambos elementos, y que el sujeto existente que, revestido de pasión absoluta y pathos, manifiesta a través de su existencia su relación patética con la felicidad eterna –debe ahora relacionarse con la decisión dialéctica. Y ya que esto concierne a su felicidad eterna, deberá temer socráticamente el hallarse en el error. Es por ello que el esfuerzo es el máximo posible, tanto más porque es fácil incurrir en engaño, pues no hay nada externo que pueda verse. Cuando se trata de amor erótico, el individuo se halla todavía en contacto con otro ser humano y puede escuchar el sí o el no de la otra persona. En todo proyecto inspirado por el entusiasmo, el individuo aún tiene a la mano algo externo, mas con relación a la felicidad eterna, el individuo cuenta solamente consigo mismo para lidiar en la interioridad. Dicha expresión se obtiene gratuitamente a través de la lengua materna; bien pronto puede aprenderse de memoria un poco de esto y un poco de aquello. En un sentido externo, la noción de felicidad eterna no le aprovecha en nada al sujeto, ya que ésta hace acto de aparición sólo cuando se ha aprendido a despreciar lo externo, y se ha olvidado la mundana interpretación de lo que es ventajoso. En un sentido externo, la carencia de esta concepción no le *perjudica*; aun sin ella, puede convertirse en “esposo, padre y capitán del equipo de tiro” sin ningún problema, y si desea algo de este género, la noción no hará más que perturbarle. En lo que se refiere a la felicidad eterna, el pathos esencial de la existencia se compra tan caramente que, desde el punto de vista finito, se debe considerar esta compra como una locura sin más, como se ha expresado frecuentemente de distintas formas: la felicidad eterna es una seguridad cuyo valor ya no se cotiza en el especulativo siglo diecinueve; a lo sumo, los venerables clérigos podrán recurrir a una

desvalorizada obligación de esta índole para engañar al campesinado. El engaño ocurre tan fácilmente, que el finito sentido común sencillamente debe estar orgulloso de no embarcarse locamente en semejante empresa. Es por ello que, a menos que la propia vida sea dialéctica en un sentido apostólico, resulta tan descabellada la pretensión de tranquilizar a la gente en aquello que toca a la cuestión de su felicidad eterna, pues, tratándose de algo en lo que el individuo sólo puede lidiar consigo mismo, lo más que puede hacerse por el otro es inquietarlo.

A
PATHOS

§ 1

La expresión inicial del pathos existencial, la orientación absoluta (el respeto) hacia el τέλος absoluto expresado a través de la acción en la transformación de la existencia. El pathos estético. La ilusión de la mediación. El movimiento monástico de la Edad Media. El relacionarse a la vez de forma absoluta con el propio τέλος absoluto y de forma relativa con los fines relativos

En lo que toca a la felicidad eterna en tanto que bien absoluto, el pathos no consiste en palabras, sino en que esta noción transforma la existencia entera del sujeto existente. El pathos estético se manifiesta en palabras, y puede significar, cuando es auténtico, que el individuo se abandona a sí mismo a fin de perderse en la idea, en tanto que el pathos existencial resulta de la relación transformadora de la idea con la existencia del individuo. Si el τέλος absoluto, al relacionarse con el individuo, no transforma absolutamente su existencia, entonces el individuo no se relaciona con pathos existencial, sino con pathos estético —como ocurre, por ejemplo, cuando se tiene una idea correcta, aunque, nótese bien, una idea en virtud de la cual el individuo se halla fuera de sí mismo en la idealidad de la posibilidad y con lo correcto de la idea; no se encuentra él mismo existiendo en lo correcto de la idea en la idealidad de la realidad, ni se transforma en la realidad de la idea.

Para un sujeto existente, la felicidad eterna se relaciona esencialmente con el existir, a la idealidad de la realidad, y, en consecuencia,

el pathos debe guardar correspondencia con ello. Si interpretamos estéticamente el enamoramiento, cierto es que la concepción del poeta sobre el enamorarse será superior respecto a cualquier cosa que la realidad pueda ofrecernos. El poeta puede tener una idealidad comparada con la que la realidad no es sino un débil reflejo; para el poeta, la realidad sólo significa una ocasión que le insta a abandonar esta realidad con el fin de buscar la idealidad de la posibilidad. El pathos poético, por tanto, es esencialmente imaginación. No obstante, si de forma ética uno pretende entablar una relación poética con la realidad, esto representa un malentendido y un retroceso. Aquí y en todas partes, el punto consiste en mantener separadas las distintas esferas, consiste en respetar el elemento dialéctico, la sacudida de la decisión que lo transforma todo, y esto de modo que aquello que era lo supremo en una esfera, deberá ser rechazado en esta otra. Con relación a lo religioso, el punto es que esto debe haber pasado por la prueba de lo ético. Un poeta religioso, por consiguiente, se encuentra en una posición incómoda. Es decir, alguien así pretende relacionarse con lo religioso a través de la imaginación, aunque precisamente al hacer eso, acaba por relacionarse estéticamente con algo estético. El hecho de *celebrar* a un héroe de la fe es una tarea de índole tan estética como lo es celebrar a un héroe guerrero. Si lo religioso es auténticamente religioso, quiere decir que ha pasado por lo ético y lo contiene en sí mismo, en cuyo caso no puede olvidarse que, desde una perspectiva religiosa, el pathos no es cuestión de cantar alabanzas o de celebraciones o de componer libros de canto, sino de existir. De este modo, la producción poética, en caso de no hallarse del todo ausente o incluso si cuenta con la misma riqueza que en el comienzo, es considerada por el poeta como algo accidental, lo cual demuestra que se ha comprendido a sí mismo religiosamente, ya que, desde un punto de vista estético, la producción poética es lo más importante y el poeta es lo accidental.

Por tanto, una naturaleza poética que debido a sus circunstancias, formación u otras cosas por el estilo, ha abandonado el camino del teatro para adoptar el de la Iglesia, puede ser motivo de gran confusión. Deslumbrada por lo estético de su persona, piensa la gente que se trata de una individualidad religiosa, ¡ay!, de una *eminente* individualidad religiosa (y el hecho de ser una individualidad eminente es sólo una

reminiscencia estética, dado que desde una perspectiva religiosa no hay otra eminencia más que la autoridad paradójico-dialéctica del apóstol, y la eminencia, vista religiosamente de acuerdo con la dialéctica cualitativa que separa las esferas, representa simplemente un retroceso), pese a que es posible que no sea en lo absoluto una individualidad religiosa. Su pathos es un pathos poético, el pathos de la posibilidad, y la realidad es una ocasión. Incluso si cuenta con un pathos histórico-universal, se trata del pathos de la posibilidad –y, desde una perspectiva ética, es un pathos propio de la inmadurez, porque éticamente la madurez significa comprender la propia realidad ética como algo infinitamente más importante* que la interpretación de toda la historia universal.

El pathos que es adecuado y corresponde a la felicidad eterna, es la transformación en virtud de la cual el sujeto existente, al existir, lo transforma todo en su existencia en relación con ese bien supremo.**

* Pese a que en el mundo solemos descubrir una presuntuosa individualidad religiosa que hallándose sumamente segura de su relación con Dios e impudicamente persuadida de su propia felicidad eterna, se ocupa con aires de importancia dudando sobre la salvación de los demás y ofreciéndoles su ayuda, yo pienso que tendríamos un discurso propio de alguien verdaderamente religioso si éste dijera: “No dudo de la salvación de nadie; sólo temo por mí mismo; aun si veo a alguien hundirse no me atrevo a desesparar de su salvación; pero si se trata de mí mismo, entonces verdaderamente estaría obligado a enfrentar ese terrible pensamiento”. Una auténtica individualidad religiosa es siempre muy indulgente con los demás y muy ingenioso a la hora de encontrar excusas; solamente consigo mismo es frío y severo como un gran inquisidor. Con los demás es tan amable como suelen ser los ancianos cuando están en compañía de gente joven; solamente consigo mismo es duro e incorruptible.

** Así es como se comporta (también) el individuo en las cuestiones menores cuando planifica su vida. Si es que debe trabajar por su sustento o en este sentido se halla en posición privilegiada, si es que contrae matrimonio u opta por la soltería, etc., son elementos que transformarán su existencia en el instante de la decisión o en el instante de asumir esta nueva responsabilidad. Sin embargo, dado que esto es modificable, ya que repentinamente podría enamorarse, o repentinamente quedar en quiebra, etc., no es algo que pueda, más que un sentido irracional, transformar absolutamente su existencia. Extrañamente, la sabiduría mundana que trata de esto no es difícil de encontrar en la vida, ni es infrecuente descubrir a un sujeto existente que manifieste existencialmente su relación con un fin relativo, que construya su vida a partir de dicho fin, que renuncie a todo aquello que pueda frustrarle en su objetivo y que, en este sentido, espere su ganancia. Pero un sujeto existente que manifieste existencialmente su relación con el bien supremo es quizá una gran rareza, un sujeto existente que verdaderamente pueda decir: “Existo de tal modo, y en renuncia he transformado mi existencia de tal modo que si no situara mis esperanzas más que en esta vida sería el más miserable de todos

En cuanto a la posibilidad, las palabras representan el pathos supremo; respecto de la realidad, las acciones son el pathos supremo. El hecho de que un poeta, por ejemplo, no se permita ser influido por su propia producción poética es, desde una perspectiva estética, completamente correcto o al menos resulta indiferente, porque desde una perspectiva estética la producción poética y la posibilidad son lo más elevado. Pero, éticamente hablando, lo inverso es de infinita importancia, puesto que éticamente la obra poética es algo de completa indiferencia, mientras que su propia existencia debe ser lo más importante de todo. Desde un punto de vista estético, por tanto, representaría el pathos supremo por parte del poeta si éste se aniquilase a sí mismo, si, de ser necesario, se desmoralizara a sí mismo con el fin de producir obras poéticas de primer nivel. Aludiendo a una fuerte expresión que nos recuerde aquello que puede hacerse incluso de forma más frecuente de lo que podríamos pensar, estéticamente es apropiado venderle el alma al diablo —a cambio de producir obras maravillosas. Desde un punto de vista ético, quizá sería el pathos supremo renunciar a la centelleante existencia poética sin pronunciar palabra alguna. Si alguna individualidad supuestamente religiosa se digna a ilustrar una felicidad eterna con todo el adorno de la imaginación, significa esto que se trata de un poeta surgido de lo estético que aspira a obtener derecho de ciudadanía en lo religioso sin siquiera haber comprendido su lengua materna. El pathos de lo ético es la acción. De este modo, cuando por ejemplo un hombre dice que en aras de su felicidad eterna ha padecido hambre, frío, encarcelamiento, peligro en los mares, desprecio, persecución, violencia, etc., estas sencillas palabras son testimonio de un pathos ético, en tanto que, de forma bastante simple, refieren aquello que ha padecido a través de su acción.³¹⁶ Dondequiera que lo ético está presente, toda la atención se remite al individuo mismo y a su acción. El pathos del matrimonio, por tanto, es la acción; el pathos del enamoramiento es la poesía.

los hombres —es decir, el más terriblemente engañado, engañado por mí mismo al no tomar acción”. Cuán alarmados estarían los inversionistas si sus ingresos de interés se detuvieran de repente; cuán horrorizados estarían los marineros si el gobierno bloqueara los puertos; pero si *posito* diéramos por hecho que la felicidad eterna nunca llegará, ¿cuántos de estos expectantes caballeros (y todos, evidentemente, esperamos la felicidad eterna) se encontrarían por ello en una situación incómoda?

Éticamente hablando, el pathos supremo es el pathos del interés (lo cual se manifiesta en el hecho de que, a través de mi acción, transformo mi existencia entera respecto al objeto de mi interés); estéticamente, el pathos supremo es el pathos del desinterés. Si algún individuo se pierde a sí mismo con el fin de lograr algo grandioso, su inspiración es de índole estética; si renuncia a todo buscando su propia salvación, su inspiración es ética.

Esto que aquí escribo debe ser considerado no en un sentido especulativo, sino en un sentido simple al modo de una enseñanza elemental, al modo de un ABC. Cualquier niño conoce esto, aunque no cualquiera ha llegado a conocerlo a través de la misma experiencia; todo mundo comprende esto, aunque no todos con la misma certeza; todo mundo puede comprenderlo, pues, lógicamente, lo ético es siempre muy fácil de comprender, y esto quizá tenga el propósito de que no se pierda ningún tiempo en comprensiones, sino que sea posible comenzar inmediatamente. Aunque, por otra parte, es muy difícil de llevar a cabo –tanto para el hombre de ingenio como para el espíritu simple, pues la dificultad no radica en la comprensión, ya que en ese caso el hombre de ingenio llevaría una gran ventaja.

La existencia se compone de lo infinito y lo finito; el sujeto existente es infinito y finito. Ahora bien, si para él la felicidad eterna representa el bien supremo, esto significa que, en su actuar, los elementos finitos se reducen de una vez por todas a aquello que, respecto a la felicidad eterna, debe renunciarse. Una felicidad eterna se relaciona por medio del pathos a un sujeto esencialmente existente, y no al orador que es lo suficientemente cortés como para añadirla al listado de bienes por los cuales eleva sus oraciones. Por lo regular, la gente aborrece la negación de que dicho bien exista; así, pues, lo incluyen; pero al solamente *incluirlo*, demuestran que no lo incluyen. No estoy seguro de si uno debería reír o llorar ante semejante listado: un buen trabajo, una bella esposa, salud, el puesto de consejero de justicia –y por añadidura, la felicidad eterna, lo cual equivale a suponer que el reino del *cielo* es un reino en medio de todos los otros reinos *terrenos*, y que, por tanto, uno tendría que informarse sobre él en un libro de geografía. Cuán extraño resulta que por el sencillo hecho de hablar sobre una cosa, un hombre pueda mostrar que no habla sobre esa cosa, y esto se debe a que uno pensaría que esto podría mostrarse con sólo no hablar sobre

eso. Si éste fuera el caso, entonces ciertamente se dirían muchas cosas sobre la felicidad eterna, y con todo, cuando se habla de esta manera, nada se dice sobre ello, o, para ser más exactos, no se habla de ello.

Estéticamente, no hay impedimento para que uno desee riqueza, fortuna, a la muchacha más hermosa –en suma, todo aquello que es estético-dialéctico; pero entonces, el hecho de *desear por añadidura* una felicidad eterna es un doble galimatías, debido por una parte a que uno hace esto *por añadidura*, con lo cual se convierte a la felicidad eterna en un regalo más bajo el árbol de navidad, y, por otro lado, porque uno *desea*, y es que la felicidad eterna se relaciona esencialmente con el existir, y no de forma estético-dialéctica con un romántico añorante. La felicidad eterna, no obstante, debe a menudo contentarse con estar incluida entre otros *bon bons* [golosinas], y debe considerarse como *très bien* [muy bien] por parte de una persona el que al menos la incluya; se considera prácticamente como lo máximo que uno puede hacer en este aspecto. Y se va más lejos. A pesar de que los otros bienes no se dan por sentado, puesto que uno los desea, se supone que la felicidad eterna llegará sin ningún problema por el solo hecho de desearla. El hombre de experiencia sabe que los dones de la buena fortuna se hallan variadamente distribuidos (porque la dialéctica de la buena fortuna radica justamente en la diferencia), pero que la felicidad eterna (la cual, nótese bien, ha sido también transformada en un don de la buena fortuna) se encuentra igualmente distribuida entre todos los caballeros que la desean. Doble confusión: en primer lugar, el hecho de que la felicidad eterna se convierta en un bien de esta clase (considerada como un inusual estipendio lucrativo o algo por el estilo), en segundo, que sea distribuida *igualmente*, lo cual es una contradicción cuando hablamos de los dones de la buena fortuna. Se ha mezclado lo ético con lo estético en una cómoda jerigonza –la definición de la especie se toma de lo estético, y la igualdad en su distribución de lo ético.

Pero alguno de estos añorantes caballeros, un “hombre serio”, que realmente quisiera hacer algo por su felicidad eterna, podría decir: “¿No sería posible averiguar con claridad, certeza y brevedad aquello que es la felicidad eterna? ¿Podéis hacer una descripción de ella ‘mientras me afeito’, así como se describe el encanto de una mujer, la púrpura de la realeza, o algún país distante?”. Bueno es que no pueda hacerlo, bueno

que no sea yo de poética naturaleza ni cuente con el buen ánimo del pastor, pues entonces sería capaz de intentarlo, y quizá tendría éxito –en someter nuevamente a la felicidad eterna según categorías estéticas, de modo que el pathos supremo consistiría en la excelencia de la descripción, pese a que, desde una perspectiva estética, se trata de una tarea que bien bastaría para desesperar–, de obtener un buen producto estético a partir de una abstracción como la felicidad eterna. Estéticamente, es del todo apropiado que yo, en mi papel de espectador, me maraville ante la escenografía y la iluminación teatral, y me vaya a casa tras haber gozado de una placentera velada, pero, éticamente, lo cierto es que no hay ningún cambio salvo el que acontece en mí mismo. Desde el punto de vista ético, es perfectamente lógico que el pathos supremo del sujeto esencialmente existente corresponda a aquello que, desde la perspectiva estética, es la más pobre noción, y eso es la felicidad eterna. Se ha dicho con mucha razón (estéticamente hablando) e ingeniosamente que los ángeles de todas las criaturas son las más aburridas, que la eternidad es el más largo y tedioso día de todos –pues incluso un domingo es por demás aburrido–, y que la felicidad eterna equivale a una perpetua monotonía, y que, incluso la desdicha es preferible. Pero éticamente esto resulta conveniente para que el sujeto existente no se abandone a la tentación de perder el tiempo con nuevas imaginaciones –sino que se vea impelido a poner manos a la obra.

VII 341

Si un sujeto existente ha de relacionarse patéticamente con una felicidad eterna, entonces el punto consiste en que su existencia debe manifestar dicha relación. Tan pronto como uno sabe el modo en que un individuo lleva su existencia, también se sabe cómo se relaciona con la felicidad eterna, es decir, si es que se relaciona o no lo hace; *tertium non datur* [no hay un tercero], precisamente porque el *τέλος* absoluto no puede ser *incluido*. Sin embargo, esto nadie puede saberlo, a excepción del individuo mismo en su propia conciencia, y por ende, no hace falta entender el discurso del otro, ni leer el libro de otra persona, ni acudir al pastor, ni a una representación cómica o a la representación cómica del pastor –para contemplar el teatral claro de luna del más allá, y escuchar el murmullo del riachuelo en la verde pradera de la eternidad. Sólo necesita poner atención a su propia existencia; entonces sabrá. Si esto no transforma *absolutamente* su existencia, entonces no se relaciona con la felicidad eterna; si hay

algo a lo cual no esté dispuesto a renunciar por ella, entonces no se relaciona con la felicidad eterna.

Incluso un τέλος relativo transforma parcialmente la existencia de un hombre. No obstante, dado que en nuestro especulativo siglo diecinueve la existencia se ha transformado, por desgracia, en un pensar sobre cualquier posibilidad, se ha vuelto incluso una rareza el descubrir una enérgica existencia orientada aunque fuera únicamente a un τέλος relativo. El querer enérgicamente amasar una fortuna ya puede por sí solo transformar una vida humana, y esto sin mencionar el τέλος absoluto, que es el querer supremo. Todo querer relativo se distingue en que quiere algo como medio para algo más, pero el τέλος supremo debe quererse por sí mismo. Y semejante τέλος supremo no es un algo, porque en tal caso correspondería relativamente a algo más y sería finito. Mas representa una contradicción el querer absolutamente algo finito, pues lo finito debe en efecto llegar a un fin, y en consecuencia, es preciso que llegue un momento en que ya no pueda ser querido. En cambio, querer absolutamente equivale a querer lo infinito, y querer la felicidad eterna es lo mismo que querer absolutamente, ya que ésta debe tener la capacidad de ser querida en todo momento. Y el motivo por el que esto es tan abstracto y por el que, desde una perspectiva estética, *trátase de la más miserable de todas las nociones*, es que se muestra como el τέλος absoluto para el sujeto que tiene voluntad y quiere esforzarse absolutamente –en lugar de figurarse irreflexivamente que ha terminado e involucrarse insensatamente en regateos, con lo cual simplemente se pierde el τέλος absoluto. Y el motivo por el que en un sentido *finito es una locura*, es precisamente porque es el τέλος absoluto en un sentido infinito. El sujeto que quiere no necesita saber nada sobre este τέλος y le basta con saber de su existencia, pues tan pronto como averigua algo sobre él, en ese preciso instante comienza a disminuir su paso.

Pero el pathos consiste en que el individuo exprese existencialmente esto a través de su existencia; el pathos no radica en testimoniar la felicidad eterna, sino en transformar la propia existencia en testimonio de ella. El pathos poético es un pathos de diferencia, pero el pathos existencial es el pathos del miserable, el pathos que pertenece a todo mundo, pues todo mundo puede actuar dentro de sí mismo, y en ocasiones puede encontrarse en la sirvienta el pathos que en vano

se busca en la existencia del poeta. El individuo mismo puede entonces examinar fácilmente cómo es que se relaciona con la felicidad eterna o si es que se relaciona con ella. Sólo necesita permitirle a la resignación que inspeccione su entera inmediatez con todos sus deseos, etc. Si encuentra un solo punto firme, una sola obstinación, quiere decir esto que no se relaciona con la felicidad eterna. Nada más fácil –es decir, si resulta difícil, es debido a que su inmediatez es reacia a someterse a inspección; aunque eso, naturalmente, es evidencia más que suficiente de que el individuo no se relaciona con la felicidad eterna. Cuando la resignación visita a la inmediatez, da visos de que el individuo no debe cifrar su vida en ésta, y advierte sobre aquello que puede ocurrir en la vida. Mas si el individuo se estremece en este punto –si es que es tan bienaventurado que no se atreve a saber nada más, o si imaginándose como el más desdichado de entre todos los mortales, teme con todo que pudiera añadir una nueva desgracia; si es que es perspicaz y se confía a las probabilidades, o pusilánime, de suerte que se confía a los otros –en suma, si en este punto se estremece, quiere decir que no se relaciona con la felicidad eterna. Si, en cambio, la resignación que inspecciona no descubre ninguna irregularidad, esto muestra que el individuo, al menos durante el instante de la inspección, se relaciona con la felicidad eterna.

Pero alguien con esposa e hijos, contando con un buen sueldo y un hogar confortable, con el puesto de consejero de justicia, un “hombre serio” que, pese a ello, quisiera hacer algo por su felicidad eterna, y suponiendo que sus deberes de oficina y para con la familia lo permitan, fuera un entusiasta que, ¡por Jove!, no temiese invertir diez táleros en ella, quizá pudiera decir: “Muy bien, adelante con esa inspección, pero cuando ésta haya terminado (y que sea lo más rápido posible), pasaremos a la mediación, ¿no es cierto? La mediación, debo reconocer, es una invención gloriosa; parece como si fuera fruto de mi propio corazón. Es algo que pertenece enteramente al siglo diecinueve y, por ende, me pertenece enteramente, pues yo pertenezco también al siglo diecinueve. Y admiro infinitamente al gran hombre que la ha inventado, y todo mundo haría bien en admirarlo, todo aquel que sea de una orientación histórico-universal, que haya comprendido la relativa legitimidad de todas las anteriores posturas tanto como la necesidad de que hayan sido introducidas en la mediación”. ¡Oh!, hallarse en el

sitio privilegiado de la mediación: ser de este modo reconocida aun por los consejeros de justicia, incluso por un consejero de justicia que contempla la historia universal, y en consecuencia un inusitado consejero de justicia, ciertamente –pero, no, olvido la época en que vivimos, el teocéntrico siglo diecinueve; ahora todos contemplamos la historia universal– desde el punto de vista de Dios.

Pero olvidemos a los consejeros de justicia y a la historia universal y a todo aquello que entre ellos deban arreglar. Cuando un alto funcionario de gobierno o el rey mismo realizan un viaje para inspeccionar el tesoro, un funcionario corrupto podría en ocasiones lograr que las cuentas se hallen en orden para el día de la inspección, y piensa: “Si al menos paso este día, todo volverá a la antigua rutina”. Sin embargo, la resignación no es un rey que inspecciona las cuentas de otro, sino que se halla en posesión del conocimiento privado que el individuo posee sobre sí mismo. Ni tampoco es la resignación como un viajero; ella se toma la libertad de permanecer junto al sujeto en cuestión a fin de que todo día sea día de inspección, a menos que se la expulse, con lo cual todo está perdido, y esto ciertamente no es mediación. Pero cuando la resignación permanece ahí y nunca duerme, cuando está presente en la más mínima desviación y no abandona su lado cuando sale, ya sea que se consagre a una pequeña o gran empresa, y habite al lado de sus más ocultos pensamientos –entonces, ¿dónde se encuentra la mediación? Afuera, pienso yo.

¿Qué es entonces la mediación cuando pretende introducirse a la fuerza en lo ético y en lo ético-religioso? Es la invención miserable de un hombre que ha sido infiel consigo mismo y con la resignación; es, en efecto, un embuste de la pereza, el cual no obstante se hace pasar presuntuosamente por resignación, y esto es lo más peligroso de todo, así como cuando un ladrón se hace pasar por policía. Lo mismo ocurre en asuntos de menor importancia. Puede ser que alguien se mantenga laborando entusiastamente a lo largo de medio año o un año entero en alguna empresa cualquiera sin preocuparse por la recompensa, sin preocuparse por averiguar si es que se han logrado resultados, ni por las seguridades y garantías, y es que la incertidumbre del entusiasmo se eleva por encima de todas esas cosas. Pero entonces le llega el cansancio y desea obtener alguna certeza, conseguir al menos algo a cambio de sus esfuerzos. Y cuando los hombres se cansan de lo eterno, cuando

se vuelven tan calculadores como un mercader judío, tan susceptibles como un pastor timorato y somnolientos como una madrina de boda necia;³¹⁷ cuando pierden la capacidad de comprender la verdad de la existencia (es decir, aquello que significa existir) como el tiempo del enamoramiento y el curso del entusiasmo hacia lo incierto –entonces llega la mediación.

El hecho de estar enamorado por medio año y contar con el suficiente ímpetu para arriesgarlo todo, eso es algo de no poca importancia; pero entonces uno debe, ciertamente, quedarse también con la muchacha y descansar el cuerpo fatigado en el lecho privilegiado del matrimonio. La mediación aún conserva su valor respecto a un τέλος relativo, y éste debe soportar el ser mediado, pues sería poco razonable una relación absoluta para un τέλος relativo. Pero el τέλος absoluto se halla sólo presente cuando el individuo se relaciona con él de forma absoluta, y no es posible que, en cuanto que es una felicidad eterna relacionándose con un sujeto existente, se correspondan o se pertenezcan tranquilamente en la existencia, es decir, en la temporalidad, en el mismo sentido en que una muchacha y un joven pueden pertenecerse en el tiempo sin ningún menoscabo, ya que ambos son sujetos existentes. Pero, ¿qué significa que no puedan pertenecerse mutuamente en el tiempo? Cualquier enamorado lo sabe; significa que el tiempo aquí es un tiempo para estar enamorado. En lo que se refiere a un τέλος relativo, parte del tiempo es un tiempo para enamorarse, y luego llega el tiempo de la certeza. No obstante, dado que la felicidad eterna es más elevada en rango que una muchachita, sí, incluso más que una reina, resulta del todo correcto que el tiempo para enamorarse sea un tanto más prolongado, no, no un tanto, pues la felicidad eterna no es algo más elevado en rango que una reina, sino que es el τέλος absoluto, mas en este caso no hay nada malo en que todo el tiempo, la existencia, sea un tiempo para enamorarse.

En lo referente a esta orientación hacia el τέλος absoluto, todo resultado, incluso el más extraordinario que pueda originarse en la mente del que desea y en la creativa imaginación del poeta, no es más que una pérdida absoluta si hemos de suponer que se trata de una recompensa, y aquel que se esfuerza haría mejor en decir: “no, muchas gracias, prefiero que me sea permitido el relacionarme con el τέλος absoluto”.

¡Quién no ha admirado a Napoleón, a quién no le ha pasado por la mente con un cierto escalofrío de devoción –así como el niño que escucha un cuento de hadas y luego lo escucha de nuevo con un renuente estremecimiento, aunque, por ese mismo motivo, con mayor admiración, ya que el adulto usualmente permite que el cuento de hadas quede confinado a la imaginación– que aquí el cuento más fabuloso se ha vuelto realidad! Thiers se ha consagrado a la tarea de relatar semejante historia; y contemplad, con calma extraordinaria y la experiencia del hombre de Estado, como si esto fuera completamente correcto, ha dicho él en más de una ocasión mientras describía con admiración los planes mundiales de Napoleón: “no obstante, aquí como en todas partes, todo ha dependido del resultado”. En mi opinión, cualquiera que de forma simultánea se imagine la grandeza de Napoleón y piense en esta sentencia de Thiers formulada tan a la ligera, tan naturalmente, tan *geläufigt* [corrientemente], le quedará una intesa sensación de melancolía ante la idea de lo que significa la gloria humana. Si Napoleón es tan grandioso como la más temeraria de las imaginaciones, si su vida entera se asemeja a un cuento de hadas, entonces, como en el cuento de hadas, lo cierto es que debe haber por añadidura otro fantástico personaje. Se trata de una anciana bruja apocada, de una criatura magra y encogida, una araña en cuyas antenas se encuentran algunos números –éstos son los resultados. Y el héroe sobrehumano del cuento de hadas, al cual nada en absoluto puede resistírsele, se encuentra, sin embargo en poder de esta insignificante criatura– y si esta insignificante criatura no lo quiere así, entonces todo el cuento de hadas se reduce a nada, o se convierte en el cuento de una araña que poseía en una de sus antenas una pigmentación extraña. El más pobre y miserable de los hombres que arriesga absolutamente todo con el fin de relacionarse con el τέλος absoluto –sí, evidentemente esto no hace cuento de hadas, pero tampoco un cuento de hadas acerca de una pequeña criatura con una pigmentación roja en una de sus antenas.

Cuando hablamos del más osado e ingenioso proyecto para transformar al mundo entero, cierto es que se vuelve grandioso en virtud del resultado; pero en el caso de la simple y sencilla resolución de un pobre hombre, lo cierto es que su proyecto es superior a cualquier resultado; su grandeza no depende del resultado. Y es en efecto más afortunado encontrarse ahí donde todos somos pequeños,

donde somos una nada ante Dios, que ser el hombre más grandioso del mundo y volverse esclavo del resultado, ya sea que éste se logre o no –ahí donde el resultado equivale a cero y es infinitamente menos que la menor cosa en el reino de los cielos, mientras que en el mundo el resultado es señor entre los señores, y tirano entre los tiranos.

Quién no ha admirado a Napoleón por haber sido héroe y emperador, y por haber podido considerar como algo accesorio su existencia de poeta, pues, ciertamente, sus discursos y las palabras que de su boca surgieron fueron tan magistrales que ningún poeta que se contentase con ser el mejor de todos los poetas podría haberle dado mejores líneas. Con todo, me parece que alguna vez ocurrió que no sabía lo que estaba diciendo. Es una historia verdadera. Un día que realizaba una ronda en la avanzada, conoció a un joven oficial que llamó su atención. Regresó y al oficial de esa particular avanzada le fue concedida la orden de la cruz. Pero, entretanto, el oficial en cuestión había sido trasladado y uno nuevo había tomado su lugar. Nadie pudo comprender los motivos de este especial reconocimiento. El verdadero oficial se dio cuenta de ello, y le dirigió a Napoleón una misiva en que solicitaba que el yerro fuese rectificado. Y Napoleón respondió: “no, este hombre no me sirve; no tiene la suerte de su lado”. Si fuera cierto que un hombre puede sentir cuando la muerte anda sobre su tumba,³¹⁸ si fuera cierto –y así ocurre en los cuentos de hadas, y ciertamente nos encontramos en un cuento de hadas– que un hombre que se eleva por encima de todos los demás se desmorona ante la sola mención de una palabra, si queda reducido a polvo y aniquilado, entonces, siguiendo el espíritu del cuento de hadas, eso debió sucederle a Napoleón aquí, porque estas palabras le atañían más a él que al oficial.

En una sección previa intenté mostrar el quimérico carácter de la mediación cuando se supone que ésta debe tener lugar entre la existencia y el pensamiento en lo que se refiere al *sujeto existente*, pues todo lo dicho acerca de la mediación puede ser glorioso y verdadero, pero se convierte en mentira cuando surge de la boca del sujeto existente, ya que éste, en tanto que sujeto existente, tiene prohibido sostenerse sobre semejante base fuera de la existencia desde la cual pueda mediar aquello que, precisamente por hallarse en proceso de devenir, excluye asimismo la compleción. También se ha mostrado que, cuando se trata de un sujeto existente, todo discurso sobre la mediación es un engaño,

puesto que el pensamiento abstracto –no digamos ya el pensamiento puro– ignora sin más a la existencia, lo cual desde una perspectiva ética se encuentra tan desprovisto de mérito que más bien ocurre lo contrario: es algo condenable. Hay dos formas por las cuales un sujeto existente puede situarse fuera de la existencia, pero en ninguna aparece la mediación. Una forma es haciendo abstracción de uno mismo al conseguir una impasibilidad escéptica, una ataraxia, una abstracta indiferencia (μετρίως παθεῖν), lo cual era considerado entre los griegos como algo muy difícil. La otra forma en que el individuo puede situarse fuera de la existencia es encontrándose en estado de pasión; sin embargo, es en el preciso instante de la pasión que se adquiere la intensidad para existir. Suponer que el sujeto existente logra la mediación poco a poco, es el acostumbrado intento de desviar la atención de la dialéctica cualitativa con la ayuda de una fantástica desaparición de lo temporal y de una engañosa consideración cuantitativa.

Así es como se ha discutido la mediación en un sentido filosófico. Aquí nos hemos dado a la tarea de una investigación ética, y, por tanto, la mediación ha de ser mediación entre los elementos separados de la existencia –si es que el τέλος absoluto es también un elemento más entre otros. Ahora bien, aquí radica el malentendido, e inmediatamente se volverá manifiesto que la mediación en tanto que superior a la resignación es de hecho un retroceso. La resignación ha obligado al individuo a encarar, o ha procurado que encare a la felicidad eterna como el τέλος absoluto. Dicho τέλος, por consiguiente, no es un elemento más entre otros. De esta manera, el tanto-esto-como-aquello de la mediación, pese a ser menos ingenuo, no es mucho mejor que el jovial discurso, previamente descrito, que lo incluye todo. En el instante de la resignación, de la resolución y la decisión, el individuo es libre de reverenciar al τέλος absoluto –pero entonces llega la mediación. Del mismo modo que a un perro puede enseñársele a andar sobre dos patas por algunos instantes,* pero luego llega la mediación, y el perro

* Y no es del todo así, pues cuando un hombre aunque fuera por una sola vez se ha encaminado correctamente con miras al τέλος absoluto puede, en efecto, degradarse y hundirse infinitamente, mas nunca podrá olvidarlo por completo, lo cual manifiéstase adecuadamente cuando uno dice que hace falta llegar alto para poder hundirse. No obstante, el astuto invento de la mediación muestra que el mediador nunca se ha situado apropiadamente ante el τέλος absoluto.

vuelve a sus cuatro patas, lo mismo hace la mediación. Desde una perspectiva espiritual, el andar erguido del ser humano representa su absoluto respeto ante el τέλος absoluto; de otro modo, sería como si anduviera en cuatro patas. Cuando hablamos de elementos relativos, la mediación bien puede contar con su relevancia (el hecho de que todos posean igual valor ante la mediación), pero cuando se trata del τέλος absoluto, hacer mediación significa que el τέλος absoluto ha quedado reducido a un τέλος relativo. Tampoco es cierto que el τέλος absoluto se concrete en fines relativos, pues la distinción absoluta de la resignación salvaguarda en todo momento al τέλος absoluto en contra de la promiscuidad. Es verdad que el individuo orientado hacia el τέλος absoluto se encuentra asimismo ante fines relativos, pero no se encuentra ante ellos de modo que el τέλος absoluto se agote en ellos. Es verdad que ante Dios y ante el τέλος absoluto todos somos iguales, pero es falso que Dios y el τέλος absoluto sean iguales a todas aquellas cosas que representan algo para mí o para algún individuo en particular.

Quizá sea encomiable para un individuo en particular el ser consejero de justicia, un buen trabajador en la oficina, el amante número uno en la sociedad,³¹⁹ ser casi un virtuoso en la flauta, capitán del equipo de tiro, superintendente de un orfanato, y un noble y respetado padre de familia, en suma, un bribón que puede *tanto-esto-como-aquello* y tiene tiempo para todo. Pero dejemos que el consejero se ocupe de no volverse demasiado bribón y se tome el tiempo para que, a pesar de todas estas ocupaciones, pueda orientar su vida hacia el τέλος absoluto. En otras palabras, este *tanto-esto-como-aquello* significa que el τέλος absoluto se halla en el mismo nivel que todo lo demás. No obstante, el τέλος absoluto cuenta con la notable cualidad de querer ser el τέλος absoluto en todo momento. Si, entonces, en el instante de la resignación, de la resolución y la decisión, el individuo ha comprendido esto, sin duda no podrá decirse que lo haya olvidado al instante siguiente. Por tanto, como ya he dicho, con anterioridad, la resignación permanece en el individuo, y el deber no consiste de ningún modo en ejercer toda suerte de mediaciones en un *tanto-esto-como-aquello*, sino que, por el contrario, radica en llegar a un tipo de existencia que permanentemente lleve consigo el pathos del gran instante.

Aquello que de particular forma ha permitido al pathos prosperar y desarrollarse en la esfera ética, es el modo persuasivo en que ha sido utilizado el movimiento monástico de la Edad Media. Se ha hecho creer a la gente que el respeto absoluto del sujeto existente hacia el τέλος absoluto, lo conduciría a ingresar a un monasterio, que el movimiento mismo fue una enorme abstracción y que la vida monástica consistía en una abstracción continua, en la que se pasaba la vida haciendo oración y cantando himnos –en vez de jugar naipes en la taberna. Si de hecho es cosa permisible caricaturizar lo primero, en este caso será sin duda permisible también ilustrar lo segundo como se ha caricaturizado a sí mismo. A fin, pues, de ponerle alto al movimiento monástico, del que ha sabido obtener gran beneficio la sabiduría mundana, misma que incluso hoy en día suele en ocasiones recomendar que uno se abstenga de todo compromiso con lo religioso (esto, ciertamente, en un país protestante, donde el protestantismo ha prevalecido durante trescientos años, donde cualquiera que tuviese la pretensión de ingresar a un monasterio incurriría en mayores dificultades que aquellas que aquejaran al angustiado padre que escribió lo siguiente: “¿adónde mandaré a mi hijo a la escuela?”³²⁰ en este siglo diecinueve, donde la tendencia secular ha triunfado, aún podemos escuchar de vez en cuando a un pastor que, al igual que en su sermón urge a la feligresía a que tome parte en los goces inocentes de la vida, la previene en contra de ingresar al monasterio; el pastor se encuentra tan conmovido por su tema, que uno puede verlo transpirar y limpiarse el sudor de su frente) –en consecuencia, a fin de ponerle alto al movimiento monástico, la gente recurre a esta fórmula insensata de la mediación. Al igual que es insensato mencionar el nombre de Dios en una plática ordinaria, igualmente resulta insensato colocar al τέλος absoluto al mismo nivel que el rango de capitán en el equipo de tiro o algo semejante. Pero aun si la Edad Media se equivocaba en su excentricidad, de ello de ningún modo se sigue que la mediación sea algo digno de alabanza. La Edad Media posee una cierta similitud con Grecia y cuenta con algo con lo que los griegos contaban: la pasión. Así, pues, el movimiento monástico es una decisión apasionada, como conviene al τέλος absoluto, y en esa medida, es algo en alto grado preferible en su inherente nobleza a la miserable y usurera sabiduría de la mediación.

La mediación quiere reconocer (aunque de engañosa manera, nótese bien, pues no podría hacerlo de otro modo) el patético instante de la resignación, la orientación hacia el *τέλος* absoluto, pero quiere situar a este *τέλος* como si fuera uno más entre otros, y aspira a obtener beneficio, en un sentido finito, a partir de su relación con este *τέλος*. Preguntemos entonces: ¿qué es lo máximo que un hombre podría obtener al relacionarse con el *τέλος* absoluto? En un sentido finito, no hay nada que ganar, sino todo que perder. En la temporalidad, la *esperanza* de una felicidad eterna es la más alta recompensa posible, pues la felicidad eterna es el *τέλος* absoluto, y el rasgo distintivo de que uno se relaciona con lo absoluto es que no puede esperarse recompensa alguna, sino sólo sufrimiento. Tan pronto como el individuo sea incapaz de contentarse con ello, significa que ha retrocedido a la mundana sabiduría, al apego judío hacia las promesas para esta vida, al milenarismo³²¹ o a otras cosas por el estilo. Precisamente aquí radica la dificultad de relacionarse absolutamente con el *τέλος* absoluto.

A menudo ocurre en la vida humana que el hombre busca escapatoria, busca liberarse de esta andanza sobre las puntas de los pies, liberarse del estar satisfecho con su relación con lo absoluto. El pastor afirma, en efecto, que existen dos caminos, y cuando inicia su sermón sabemos muy bien a lo que se refiere, pero gustosos podemos escucharlo nuevamente, pues no se trata de una frase ingeniosa o de una anécdota que pueda ser escuchada una sola vez. Existen dos caminos: el uno, risueño y despreocupado, sencillo de andar, atrayente y salpicado de flores, serpentea a través de encantadoras regiones, y su travesía es tan suave como danzar en la pradera; el otro camino es estrecho, pedregoso y difícil en el comienzo, pero poco a poco... Son el camino del placer y el camino de la virtud. A veces el pastor discurre de esta forma, pero, ¿qué sucede? Al igual que el camino de la virtud se transforma poco a poco, el discurso del pastor cambia,* y poco a

VII 350

* Realmente me gustaría saber cuál es el pasaje del Nuevo Testamento al que alude el pastor como fundamento para el edificante discurso sobre el "poco a poco". En el Nuevo Testamento afirmase asimismo que existen dos caminos, y que el camino que lleva a la salvación es angosto y su entrada estrecha y que pocos son los que lo encuentran, pero nada se menciona sobre el "poco a poco". No obstante, y justo como hay un comité en Copenhague que se ocupa de embellecer la ciudad, de igual forma parece que hay una moderna sabiduría pastoral que se ocupa de embellecer el camino de la virtud con estéticas decoraciones.

poco los dos caminos comienzan a asemejarse en gran medida. Con el fin de atraer al oyente hacia la virtud, la descripción de su camino se hace casi seductora. Sin embargo, semejante atracción representa un asunto peligroso. Abandona el orador la esfera ética y procede de un modo estéticamente correcto sirviéndose de una perspectiva abreviada, y ¿qué ocurre entonces? Pues bien, entonces no hay realmente dos caminos, o hay dos caminos placenteros, de los cuales uno resulta un poco más sagaz que el otro, así como cuando se escala una montaña para disfrutar del panorama, es más inteligente no voltear a ver alrededor demasiado pronto, y lograr así un mayor disfrute. ¿Qué pasa entonces? Entonces el sensualista (el eudemonista) no es solamente un loco por elegir el camino del placer en lugar del camino de la virtud, sino que es un loco sensualista por no elegir el placentero camino de la virtud. En el preciso instante en que este “poco a poco” en el camino de la virtud adquiere una coloración estética en la boca del pastor, ¡se convierte entonces en una mentira en tu garganta, viejo mío! Su Reverencia dignase entonces a olvidar que dispone de la existencia como nadie debería hacerlo. Establece un *τέλος* en el tiempo, y toda su enseñanza sobre la virtud es una doctrina de sagacidad. Pero si un hombre religioso escuchara un sermón semejante, le diría a su alma: “No dejes que te perturbe; puede ser que ni él mismo sea consciente de que quiere engañarte, de que quiere impacientarte, porque dicho ‘poco a poco’ se prolonga por años, quizá por toda tu vida. No, mejor déjame saber desde el comienzo que es posible que el camino sea pedregoso, estrecho y espinoso hasta el final, de suerte que pueda yo aprender a asirme firmemente al *τέλος* absoluto, guiado por esta luz en la noche de los sufrimientos, mas no perdido en la probabilidad y en las consolaciones temporales”.

VII 351

Es bien sabido que en el templo de Delfos también podía leerse la siguiente inscripción: *ne quid nimis* [nada en demasía]. Esta sentencia es la *summa summarum* de toda la finita sabiduría mundana. Si damos por sentado que esto es la sabiduría suprema, el cristianismo debería ser de inmediato rechazado como un capricho juvenil e inmaduro. Tan sólo intentad aplicar este *ne quid nimis* al dios que se deja crucificar, e inmediatamente veréis surgir bromas religiosas de tal ingenio que raramente podrán encontrarse otras iguales, pues aquellos que se burlan de la religión son por lo común gente obtusa e

irreflexiva. Sería casi la más ingeniosa de las objeciones, matizada con un tinte de humor y desprovista de cualquier ataque en contra de la histórica y eterna verdad del cristianismo, y que podría sencillamente justificarse recurriendo a las siguientes palabras: “Es demasiado, Su Reverencia, que el dios se deje crucificar”. Esta máxima, *ne quid nimis*, posiblemente sea válida en muchas relaciones de la vida, pero aplicada a la absoluta relación apasionada, al τέλος absoluto, es un sinsentido. Por el contrario, la cuestión consiste en aventurarse absolutamente a todo, en arriesgarlo absolutamente todo, en desear absolutamente el τέλος más elevado, pero entonces, en cambio, la cuestión consiste en que incluso la pasión absoluta y la renuncia a todo, no adquieran la apariencia de ser meritorias de la felicidad eterna. La primera y verdadera expresión de que uno se relaciona con el τέλος absoluto es la renuncia a todo, pero a fin de que el retroceso no empiece nuevamente, debe comprenderse cabalmente que semejante renuncia a todo es una nada si la consideramos como algo meritorio del bien supremo. La equivocación del paganismo consiste en la posición primera: no estar dispuesto a arriesgarlo todo; la equivocación de la Edad Media radicaba en la segunda postura: malentender el significado de arriesgarlo todo; la miscénea de nuestra época practica la mediación.

El carácter sospechoso del movimiento monástico (aparte del error del supuesto mérito) consistía en que la interioridad absoluta, probablemente con el propósito de demostrar muy enérgicamente su propia existencia, adquiría su evidente expresión en una distintiva y separada exterioridad, con lo que a pesar de todo, y sin importar por dónde se le viera, sólo se llegaba a algo relativamente distinto de todas las demás exterioridades. La mediación o bien permite que la relación con el τέλος absoluto sea mediada en fines relativos, y con esto ella misma se vuelve relativa, o bien permite que la relación con el τέλος absoluto, considerado como un nombre abstracto, se agote en los fines relativos como predicados, con lo que pierde su significado la majestad de la relación absoluta, y se convierte en una ostentosa introducción a la vida que no obstante se queda fuera de la vida, justo como una portada que no se incluye cuando el libro es encuadernado. Sin embargo, no puede decirse que la relación con el τέλος absoluto se agote en los fines relativos, ya que la relación absoluta puede exigir que se renuncie a todos ellos. Por otro lado, el hombre que se relaciona con el τέλος

absoluto, puede sin ninguna dificultad vivir en medio de fines relativos únicamente para practicar la relación absoluta en la renuncia.

VII 352 Dado que prácticamente todo mundo en nuestra época es, en el papel, una gran personalidad, uno a veces queda trabado en preocupaciones sin fundamento. Una prueba de ello lo constituye el peligro en que la gente se halla hoy en día, y el cual consiste en que terminan con todo tan rápidamente, que se encuentran en la incómoda situación de tener que buscar algo para llenar su tiempo. Uno escribe en un papel: “hay que dudar de todo” –y entonces ya se ha dudado de todo. Si un hombre cuenta con sólo treinta años de edad, se encuentra en la incómoda situación de tener que buscar algo para llenar su tiempo, especialmente “si uno ha sido descuidado en cuanto a su propia vejez, al no haber aprendido a jugar a las cartas”. Lo mismo ocurre con la renuncia a todo –ahora uno ya ha terminado con eso. Se dice: “renunciar a todo es una enorme abstracción –es por ello que uno debe procurar conservar algo”. Pero si el deber consiste en renunciar a todo, ¿qué pasaría si se comenzara renunciando a algo? Así como debe ser tedioso para el maestro (y así como los alumnos mediocres usualmente se reconocen porque entregan sus trabajos apenas diez minutos después que la tarea ha sido asignada, y van diciendo: “ya terminé”, así también en la vida acuden de inmediato los mediocres con su trabajo terminado, y mientras más grande sea su deber, más rápidamente lo terminan), igualmente ha de resultar fatigoso para el poder que gobierna la existencia el verse obligado a lidiar con una generación como ésta. La Sagrada Escritura nos dice que la paciencia de Dios con los pecadores es incomprensible,³²² y ciertamente lo es, pero cuánta angélica paciencia hace falta para tratar con hombres como éstos: que terminan tan rápidamente.

Pues bien, dado que el individuo no debe abandonar el mundo tras haberle dado a su vida una orientación absoluta hacia el τέλος absoluto (y, ¿de qué serviría semejante exterioridad? Sin embargo, no debemos nunca olvidar que la interioridad sin exterioridad es la más difícil de todas, en donde el engaño de sí mismo es el más fácil), ¿qué pasa entonces? Pues bien, entonces su deber consiste en expresar existencialmente que cuenta constantemente con una orientación absoluta y un respeto (*respicere* [mirar hacia, tener miramientos]) absoluto hacia el τέλος absoluto. Debe expresarlo existencialmente, ya

que el pathos verbal es un pathos estético. Debe expresarlo existencialmente y, con todo, no ha de expresarlo directamente a través de ninguna exterioridad directa o distintiva, pues tendríamos en ese caso o bien el movimiento monástico o bien la mediación. Puede vivir, por tanto, como cualquier otro ser humano, pero la resignación cuidará día y a noche que se obre por mantener la solemnidad con la cual se ha ganado existencialmente la absoluta orientación hacia el *τέλος* absoluto por vez primera. No sabe nada ni quiere saber nada del *tanto esto como aquello*; aborrece esto así como aborrece nombrar a Dios en vano, justo como el amante aborrecería amar a otra persona. Y la resignación, la maestra de la orientación en la existencia, realizará su inspección. Mas si descubre que pierde elevación, que guarda el deseo de andar sobre cuatro patas, que frecuenta a algún sospechoso personaje, la mediación, y que ésta última ha surgido triunfante, entonces la resignación se aparta del individuo y permanece ahí, tal como se ilustra al ángel guardián de la muerte, inclinado ante una antorcha extinta, porque ahí el *τέλος* absoluto ha desaparecido de la nublada visión del individuo. Tal vez exteriormente no sea posible descubrir cambio alguno, pues la relación con el *τέλος* absoluto no equivale a ingresar en un monasterio, en cuyo caso, cuando uno se cansaba de semejante vida, se volvía a las ropas seculares, con lo cual era posible discernir exteriormente la modificación. Ni tampoco significa la relación con el *τέλος* absoluto que éste se agote en lo relativo, porque entonces el cambio ocurrido en la persona sería de nuevo distinguible exteriormente.

En cierto sentido es algo atemorizante hablar de este modo sobre la interioridad de alguien, el hecho de que pueda estar o no estar ahí sin que sea directamente discernible en un sentido externo. Pero también es glorioso hablar de esta manera sobre la interioridad –si es que está ahí–, ya que precisamente es ésta la expresión para su interioridad. En el preciso instante en que suponemos a la interioridad como algo que debe ser expresado exteriormente de forma decisiva y commensurable, tenemos entonces al movimiento monástico. La mediación no es realmente consciente de ninguna relación con el *τέλος* absoluto, pues la mediación se agota a sí misma en lo relativo. Pero, ¿qué sucede entonces con la interioridad? Pues bien, esto es lo que sucede. El deber consiste en practicar la relación absoluta con el *τέλος* absoluto de

suerte que el individuo se esfuerce por alcanzar este punto máximo: el relacionarse de forma simultánea con su τέλος absoluto y con lo relativo, no realizando una mediación con ellos, sino relacionándose absolutamente con su τέλος absoluto y relativamente con lo relativo. Esta segunda clase de relación pertenece a lo mundano, la primera corresponde al individuo mismo, y lo difícil radica en relacionarse, de forma simultánea, absolutamente con el τέλος absoluto y luego, al mismo tiempo, participar como el resto de los seres humanos en otro tipo de asuntos. Si un hombre se involucra en algún gran proyecto, eso por sí solo vuelve difícil el ser como los demás. Un hombre así se halla distraído y no le importa participar en ninguna otra cosa, atormentándose por toda conmoción alrededor suyo. Los asuntos de los demás le parecen fastidiosos; le gustaría encontrar un pequeño rincón en el cual pudiera sentarse a meditar sobre su gran proyecto –y sería una adecuada tarea para diplomáticos y agentes de policía el lograr el arte y el dominio de sí mismos como para mantenerse firmes en un gran proyecto y, al mismo tiempo, acudir a bailes, conversar con las damas, ir a jugar bolos, o hacer cualquiera otra cosa de su interés. En cambio, el τέλος absoluto es el proyecto supremo con el cual puede relacionarse un hombre, y, por ende, la Edad Media pretendía encontrar un pequeño rincón para poder ocuparse adecuadamente con lo absoluto; pero fue precisamente por ese motivo que se perdió lo absoluto, pues siguió siendo algo exterior.

Cuando una pareja de casados se ha dado a la tarea de atender los asuntos sociales, quizá por una semana entera, ellos afirman a veces que no han tenido tiempo la semana pasada para atenderse ellos mismos, pese a que han estado juntos en el mismo sitio y, en consecuencia, se han estado viendo. Esperan el día en que realmente puedan vivir el uno para el otro, y esto puede ser muy bello para la gente casada. El hombre que quiere relacionarse con su τέλος absoluto, pero se encuentra constantemente impedido por la multiplicidad de cosas que le presenta la existencia, parece encontrarse en una situación similar. Pero en este caso, parecería del todo correcto si de vez en cuando consagrarse realmente un día para dedicárselo a su τέλος absoluto. Pero justo aquí yace la dificultad. Es decir, el esposo y la esposa se relacionan relativamente y, por tanto, es correcto que se den un día en el que puedan estar el uno para el otro. No obstante, relacionarse

de vez en cuando con el propio τέλος absoluto equivale a relacionarse relativamente con el propio τέλος absoluto, pero relacionarse relativamente con el τέλος absoluto equivale a relacionarse con un τέλος relativo, puesto que la relación es el factor decisivo. En consecuencia, el deber consiste en practicar la propia relación con el propio τέλος absoluto, de manera que uno lo tenga continuamente dentro de sí, en tanto da continuidad a los objetivos relativos de la existencia –y no olvidemos que, al menos en el caso de la escuela, el alumno mediocre era reconocido por el hecho de que terminaba con su trabajo diez minutos después que la tarea había sido asignada, y porque iba diciendo: “ya terminé”.

La mediación, por consiguiente, permanece fuera. Consideremos ahora al enamoramiento como el τέλος, e imaginemos a un individuo que a causa de un malentendido interpreta esto como el τέλος absoluto. Él no desea abandonar el mundo; quiere ser como el resto de nosotros, tal vez un consejero de justicia, quizá un mercader, etc. Pero así como en algún momento comprendió absolutamente que su enamoramiento representaba para él lo absoluto, de tal suerte que su deber absoluto consistirá en comprenderlo continuamente de ese modo, y así como en algún momento le pareció terrible que su enamoramiento no fuera lo absoluto, sino que fuera objeto de parloteo sobre un *tanto-esto-como-aquello*, en igual grado invertirá todas sus fuerzas para que eso nunca suceda. ¿Qué ha pasado con la mediación, entonces? Y, ¿cuál fue el error? El error fue que interpretó su enamoramiento como si fuera el τέλος absoluto. Pero tratándose del τέλος absoluto, el individuo procede bien al comportarse de ese modo. En todo aquello que emprenda, dondequiera que se encuentre, cualquiera que sea su condición, ya sea él bromista o de serio talante, ya sea el mundo amable o amenazador, la resignación cuida en primer lugar y ante todo de que se mantenga absolutamente un absoluto respeto ante el τέλος absoluto. Pero ahí no hay mediación, así como no hay mediación entre el cielo y el infierno al decir que entre ellos existe un abismo infranqueable; y es en virtud del respeto que un abismo semejante se introduce entre el τέλος absoluto y los fines relativos.

No obstante, si así es como se presentan las cosas, y el deber consiste en practicar la relación absoluta, entonces la existencia se

hace extremadamente intensa, pues continuamente se está realizando un doble movimiento. El movimiento monástico pretende expresar la interioridad a través de una exterioridad que supuestamente es interioridad. Ahí radica la contradicción, porque ser monje es algo tan externo como ser consejero de justicia. La mediación anula el τέλος absoluto. En cambio, un sujeto existente en verdad revestido de pathos expresará en todo momento para sí mismo que el τέλος absoluto es el τέλος absoluto.

La profundidad radica en el carácter sereno e incorruptible de la interioridad, aunque también ahí se encuentra la posibilidad del engaño y la tentación de afirmar que uno ya ha actuado y que se está actuando. Ahora bien, si alguien quiere mentir en ese respecto, eso es problema suyo, y yo estaré encantado de creer todo lo que me diga. Si se trata de algo grandioso, tal vez me podría ayudar para que yo hiciera lo mismo, y si realmente ha hecho lo que dice, es algo que me resulta indiferente. Solamente le aconsejaría la prudente regla de que a su discurso no añada que *también* ha realizado la mediación, ya que en ese caso estaría denunciándose a sí mismo. El sujeto existente que cuenta con una orientación absoluta hacia el τέλος absoluto y comprende el deber de practicar su relación, bien puede ser consejero de justicia, o uno de los otros consejeros, y con todo, no sería él como el resto de ellos, pero al mirarlo, se vería exactamente igual que los demás. Es posible que se gane al mundo entero, pero su naturaleza no es como la de aquél que ahora lo mismo. Tal vez se convierta en rey, pero cada vez que se ciñe la corona, y cada vez que extiende su cetro, la resignación examina primeramente si es que en su existencia manifiesta el absoluto respeto ante el τέλος absoluto –y la corona resulta una insignificancia, por mucho que la porte con nobleza. Se reduce a una insignificancia, lo mismo que en el gran instante de la resignación, pese a que ahora la porta después de treinta años de reinado. Se reduce a una insignificancia justo como algún día se reducirá ante ojos ajenos y ante su propia mirada desfalleciente en la hora de la muerte, aunque también ahora, en la cúspide de sus fuerzas, se reduce de igual forma. ¿Qué ocurre entonces con la mediación? Y con todo, lo cierto es que ninguno ingresó al monasterio.

El individuo no cesa de ser hombre, no se libra de la abigarrada indumentaria de la finitud a fin de ceñirse el hábito abstracto del

monasterio, pero tampoco hace mediación entre el τέλος absoluto y lo finito. En la inmediatez, el individuo se encuentra firmemente enraizado en lo finito; cuando la resignación se convence de que el individuo cuenta con la absoluta orientación hacia el τέλος absoluto, todo cambia y las raíces son arrancadas. Ahora vive en lo finito, mas no sitúa ahí su vida. Su vida, así como la vida de cualquier otro, posee los distintos predicados de la humana existencia, pero se encuentra dentro de ellos como aquél que caminara vestido con las ropas de un extraño. Él es un extraño en el mundo de la finitud, mas no determina esta diferencia con lo *mundano* ataviándose con vestidos extranjeros (esto sería una contradicción, ya que se estaría definiendo a sí mismo de una forma mundana); es un incógnito, pero su carácter de incógnito consiste en verse como todos los demás. Así como el dentista levanta el tejido de la encía y corta el nervio, dejando al diente en su sitio, de forma parecida su vida no está atada a la finitud, y la misión consiste en no permitir que el diente eche raíces de nuevo, lo cual equivaldría a la mediación. Así como en el gran instante de la resignación no se lleva a cabo mediación alguna, sino que se elige, ahora la tarea consiste en adquirir la habilidad para repetir la apasionada decisión y, existiendo, expresarlo a través de la existencia. De modo que el individuo se encuentra efectivamente en lo finito (y la dificultad consiste ciertamente en preservar la elección absoluta dentro de lo finito), pero así como apartó el poder de lo finito en el instante de la resignación, ahora su deber es repetir lo mismo. Supongamos que el mundo le ofreciera todo al individuo; tal vez lo acepte, mas entonces diría: ¡Bah! Pero este “¡Bah!”, representa el absoluto respeto ante el τέλος absoluto. Supongamos que el mundo le arrebatará todo; tal vez se lamente, mas entonces diría: ¡Bah! –y este “Bah”, representa el absoluto respeto ante el τέλος absoluto. De este modo, uno no existe inmediatamente en lo finito.

Ya sea que hablemos del Eterno, del Omnisciente o del Omnipresente, lo cierto es que le importa lo mismo si un hombre abandona su felicidad eterna o si un gorrión se desploma y cae al suelo; si es que en la eternidad, cuando todo quede en orden, se hará manifiesto que la más insignificante circunstancia era absolutamente importante –esto es algo que no me toca decir. Puedo afirmar honestamente que el *tiempo* no me lo permite –por el sencillo hecho de que yo me encuentro en

el tiempo. Dentro de la existencia, esto de ninguna manera es posible para el sujeto existente, puesto que se halla en proceso de devenir, y la grandilocuente mediación (lo cual, en un sentido griego, era algo que ni siquiera podía lograrse en una vida entera, mientras que en el sentido alemán es algo que se legitima a sí mismo sobre el papel) no es para el sujeto existente sino una triquiñuela. El ojo mortal no puede soportarlo, y la ética le prohíbe desear absolutamente el arriesgarse a soportar el vértigo de la contemplación de que la cosa más insignificante es de tanta importancia como lo absolutamente decisivo, y un *sujeto existente* no puede encontrar reposo, ni se atreve a darse el lujo de convertirse en una criatura extravagantemente fantástica, pues aún no puede volverse eterno mientras se encuentre en la existencia. En la existencia, la palabra clave es “adelante”, y mientras siga siendo “adelante”, el punto consistirá en practicar la absoluta distinción y en adquirir la destreza para realizarla cada vez con mayor facilidad y conciencia. Aunque, nuevamente, no es fruto de la mediación cuando el sujeto experimentado se afianza en su privado conocimiento de que realiza la absoluta distinción con facilidad y gozo. Cuando la anciana esposa queda felizmente convencida de que su esposo le es absolutamente fiel, ¿de qué se convence? ¿Se convence acaso de que el corazón de su marido está partido por la mediación, o tal vez de que, secretamente, realiza él la absoluta distinción del amor, con la salvedad de que ella, con alegre confianza, está convencida de que él la realiza con facilidad y franqueza, y por tanto no hace falta ninguna prueba externa? Pero no olvidemos que el matrimonio no es el τέλος absoluto, y por ende aquello que es absolutamente verdadero respecto a lo absoluto, es sólo imperfectamente verdadero con relación al matrimonio.

Si Dios fuese de forma directa el ideal para un ser humano, estaría bien que uno quisiera expresar una semejanza directa. Si, por ejemplo, una gran persona representase para mí el ideal, yo procedería bien intentado expresar una semejanza directa, porque al ser los dos seres humanos, ambos existimos dentro de la misma esfera. En cambio, entre Dios y el ser humano (dejémosle al pensamiento especulativo la *humanidad* para que haga trucos con ella) existe una diferencia absoluta,³²³ por consiguiente, la relación absoluta de un hombre con Dios debe manifestar específicamente la diferencia absoluta, y la semejanza

directa resulta una impudicia, una vana pretensión, una presunción* y otras cosas por el estilo. Si Dios, en toda su excelencia, le dijera a un hombre: “Ni tú ni tu existencia tienen para mí una mayor importancia que un gorrión”, y si un hombre hubiese adoptado para sí la tarea de manifestar una semejanza directa con la excelencia divina, entonces el mérito consistiría cabalmente en responderle: “Ni Tú ni tu existencia tienen para mí una mayor importancia que un gorrión” –ya sea que a esto le demos una interpretación positiva, porque ya todo le resulta igualmente importante a este exaltado sujeto, o una interpretación negativa, pues a tal grado le resulta todo de igual importancia que es como si nada le fuera importante. Pero esto, naturalmente y sin asomo de duda, es una blasfemia demencial.

Precisamente porque existe una diferencia absoluta entre Dios y el hombre, puede éste expresarse del modo más perfecto cuando expresa absolutamente la diferencia. La *adoración* es el punto máximo para la relación del hombre con Dios y, en consecuencia, para su semejanza con Dios, dado que las cualidades son absolutamente distintas. Pero la adoración significa que, para él, Dios lo es absolutamente todo, y el adorador es, en cambio, el que realiza la diferencia absoluta. Aquel que realiza la absoluta diferencia relaciónase con su *τέλος* absoluto, aunque, *eo ipso*, también con Dios. La absoluta distinción está equipada para allanar el camino, del mismo modo que lo está un policía cuando hay una turba; disuelve a la muchedumbre, a la multitud de fines relativos, con el propósito de que aquel que realiza la absoluta diferencia pueda relacionarse con lo absoluto. No hay ningún mérito en que el hombre pretenda aproximarse a la igualdad que, posiblemente, existe para lo eterno. Para un sujeto existente, el punto supremo es precisamente la decisión apasionada. Existir es parecido a caminar.

* Ocurre algo distinto cuando, en una época de inocente ingenuidad y muy infantil, Dios se convierte en un venerable anciano o algo por el estilo, y habita amigablemente con el hombre piadoso. Por ejemplo, recuerdo haber leído sobre uno de los santos varones de los que se habla en las *Biblische Legenden der Muselmänner* [Leyendas bíblicas de los musulmanes] de Weil, que Dios personalmente andaba por delante del sarcófago en la procesión fúnebre y que cuatro ángeles iban detrás. El que algo como esto sea inocente e ingenuo se deja ver, por ejemplo, por el hecho de que cuando uno lee esto ahora se produce un efecto humorístico de pureza e inocencia. Semejante piedad infantil no guarda, evidentemente, la pretensión de ofender a Dios, sino que por el contrario es feliz de adornarle con lo mejor que tiene a la mano.

Cuando todo *es* y está en reposo, parece ilusoriamente como si todo fuera de igual importancia, y esto, con la condición de que yo pueda lograr una visión igualmente apacible. En el instante en que el movimiento comienza –y yo me encuentro en el movimiento–, entonces el caminar mismo es un constante diferenciar. Pero esta comparación no puede establecer la diferencia absoluta, puesto que el caminar es sólo un movimiento finito.

Ahora bien, no porque el deber consista en practicar la distinción absoluta, se sigue necesariamente que el hombre se haga indiferente ante lo finito. En eso radicaba la exageración de la Edad Media; ésta no sentía una fe verdadera en la interioridad a menos que se convirtiera en algo externo. Pero mientras menos exterioridad, mayor interioridad, y la interioridad expresada por su opuesto (pero lo opuesto consiste en que el individuo sea por completo como todos los demás, y que no haya nada que pueda ser señalado externamente) es la más alta interioridad –si acaso la hay. También esto debe añadirse continuamente: mientras menos exterioridad, más fácil es el engaño. Un adulto puede muy bien unirse al juego de los niños con total interés, y puede ser el que realmente anime el juego, pero de cualquier modo no estará jugando como niño. El hombre que comprende que su deber es el de practicar la distinción absoluta, se relaciona con lo finito de la misma manera. Pero de cualquier forma, no realiza mediación alguna. La Edad Media representaba una desconfiada interioridad que, por ello mismo, deseaba encontrarla en elementos externos. Era, en ese sentido, una interioridad desdichada semejante a la relación amorosa en que los amantes ansían una manifestación externa de su amor; de este modo, se pensaba que Dios ansiaba manifestaciones externas. La auténtica interioridad no exige ninguna señal externa. La pasión de lo infinito se halla presente en la práctica de la distinción absoluta, pero quiere ser interioridad sin celos, envidia o desconfianza. No quiere sobresalir contenciosamente como algo extraordinario en la existencia, con lo cual sólo perdería, justo como cuando se hace visible la invisible imagen de Dios. No quiere perturbar a lo finito, pero tampoco desea realizar una mediación. Entre lo finito y la multiplicidad de ocasiones que la finitud le ofrece al sujeto existente para que olvide la distinción absoluta, solamente quiere ser la interioridad absoluta para él, y en lo que toca a lo demás, bien puede ser consejero de justicia, etc. Pero

el punto máximo del deber consiste en poder relacionarse, de forma simultánea, absolutamente con el τέλος absoluto y relativamente con los fines relativos, y en tener en todo momento el τέλος absoluto en uno mismo.

Si esto no es posible, o si uno se muestra renuente a aceptar esto como deber, entonces deben preferirse incondicionalmente las analogías con el movimiento monástico, sin importar si es que a uno le gusta o no, sin importar si es que uno siente deseos de reír o llorar ante una afirmación semejante en el especulativo siglo diecinueve. En el movimiento monástico al menos había pasión y respeto por el τέλος absoluto. Pero el movimiento monástico no debe realizarse como si fuera algo meritorio; por el contrario, debe hacerse humildemente ante Dios y no sin un cierto dejo de vergüenza. Del mismo modo que el niño enfermo no considera meritorio el hecho de que se le permita quedarse en casa con sus padres, así como la muchacha enamorada no considera meritorio el que no pueda estar nunca sin su amante y sea incapaz de adquirir las fuerzas para borrarlo de su pensamiento cuando va a su trabajo, y así como no considera meritorio el que se le permita sentarse con él en su sitio de trabajo para estar con él continuamente –de igual forma debe considerar su relación con Dios el candidato para el monasterio. Y si procede así, en ese caso no podrá objetársele nada a su elección, no importando lo que uno se digne decir en el siglo diecinueve.

Pero el niño enfermo pronto descubrirá la dificultad, no porque sus padres no sean tiernos y amorosos, sino porque el contacto cotidiano es ocasión de muchas pequeñas fricciones. La muchacha enamorada pronto descubrirá la dificultad, no porque su amante no sea un buen hombre, sino porque su constante presencia, desde la mañana hasta la noche y a cada hora del día, produce en ocasiones una cierta fatiga –y el candidato para ingresar al monasterio sin duda se sentirá de la misma manera. Aquí, nuevamente, el pastor suele engañarnos. Los domingos dice que la iglesia es tan serena y solemne, que si tan sólo pudiéramos permanecer ahí continuamente, sin duda nos convertiríamos en santos; pero debemos salir a la confusión del mundo. Semejante pastor debería avergonzarse por querer hacernos creer que la culpa es del mundo y no nuestra. Debería avergonzarse por enseñarnos a ser arrogantes, como si estuviéramos eligiendo la más difícil tarea,

especialmente si no tenemos que llevar a costas el τέλος absoluto en todo momento, aun cuando salimos al mundo. Pensaba yo que el pastor debía enseñarnos la humildad y que, por tanto, nos diría algo como esto: “ahora vayan a casa. Que cada uno de ustedes se consagre a su labor como Dios lo ha dispuesto, y agradezcan a Dios que conoce la debilidad del hombre, que de ustedes no se requiera el permanecer aquí todo el santo día sin hacer nada, a no ser cantar himnos y alabar a Dios. De esa forma quizá puedan descubrir las pruebas espirituales de las que Dios les concede que permanezcan ignorantes”. Asistir a la iglesia una vez por semana cuando, por lo demás, uno se encuentra sumido en la multiplicidad que presenta la vida, fácilmente produce un engaño con el auxilio de una perspectiva parcial de lo estético. Pero precisamente por esta razón, el pastor debería saber cómo cuidarse de no abusar repetidamente de la Edad Media para seducir a la congregación, instándola a tremendas presunciones.

Realmente no hay un gran motivo para que en nuestra época se prevenga en contra del monasterio, y, en la Edad Media, el motivo era quizá otro distinto al que usualmente se piensa. Si yo hubiera vivido en la Edad Media nunca me hubiera podido decidir por el monasterio. ¿Por qué no? Porque el hombre que en la Edad Media así procedía, era muy seriamente considerado como un santo. En ese caso, si anduviera yo por la calle, y me encontrase con un pobre miserable, que tal vez fuera mucho mejor persona que yo,* seguramente se inclinaría ante mí y, con todo el pathos y la seriedad me tendría por un santo varón. Sin embargo, esto me parece lo más terrible de todo y una profanación a lo sagrado, una traición a la relación absoluta con el τέλος absoluto. En nuestra época se consideraría loco al que ingresara al monasterio, si es que hubiera alguno. Cuando hoy en día uno lee el proyecto de un médico para la fundación de un asilo de locos, guarda esto una cierta semejanza con un proyecto para fundar un monasterio. Eso me parece una extraordinaria ventaja. Ser tenido por loco –lo cual no carece de valía– es motivador. Eso protege la callada interioridad de una relación absoluta; pero ser tenido seriamente por santo –eso basta y sobra para

vii 361

* Y con todo, este “tal vez” no es exactamente hipotético, incluso si yo fuera distinto de lo que soy, porque el hombre que con seriedad y franqueza considera al otro como si fuese un santo, demuestra *eo ipso* por su humildad que es mejor persona que el otro.

angustiarle a uno mortalmente. En mi opinión, convertir el monasterio en un asilo de locos se acercaría más a una exterioridad idéntica a la del resto de las personas. En ese caso, la exterioridad no correspondería directamente a la interioridad, lo cual fue la equivocación de la Edad Media. Al menos yo pienso como sigue: “permitidme ser cualquier cosa en el mundo; con dificultad será algo grandioso. Y sin importar cuán insignificante sea, yo habré de tolerarlo, pero debéis exentarme de una sola cosa, de ser tenido seriamente por santo”. Si alguien en son de burla me llamara santo, eso sería *was anders* [otra cosa]. Eso ya tendría alguna valía; sería motivador.

Bien haríamos en respetar como es debido el movimiento monástico de la Edad Media. A decir verdad, el pastor en efecto afirma que al ingresar al monasterio se eludía el peligro, y que, por tanto, es algo de mayor grandeza el permanecer en la vida en medio de los peligros –pero, ¿esto no resultará a expensas de la mediación? Intentemos al menos comprendernos y llegar a un acuerdo en lo que se quiere decir cuando se habla de peligro. El candidato al monasterio pensaba que el más grande peligro consistía en no relacionarse absolutamente con el τέλος absoluto en todo momento. La mediación desconoce este peligro. En virtud de la mediación, se elude el peligro absoluto y el esfuerzo absoluto, se elude el solitario y silencioso contacto con lo absoluto, en donde la mínima pérdida equivale a una pérdida absoluta, en donde el más insignificante retroceso significa la perdición, en donde no hay sitio para la distracción (ninguna en absoluto, sino que, por el contrario y de forma semejante a un rayo solar, el recuerdo de ese tan mínimo retroceso quema al infeliz, que no puede hallar escapatoria alguna), en donde toda debilidad y tibieza, en donde todo dejo de fatiga es igual a un pecado mortal, y donde cada hora así transcurrida es como una eternidad, ya que el tiempo permanece inmóvil. Uno elude esto, y esto es a lo que el pastor llama evitar el peligro, porque un hombre permanece en medio de peligros relativos, de peligros propios de la multiplicidad, donde la más sencilla de las experiencias le enseña que nunca está todo perdido (justo porque hay una multiplicidad), sino que se pierde por un lado pero se gana por el otro, donde los peligros son aquellos que conciernen al trabajo y al sueldo, a la salud, a no ser objeto de escarnio por parte de los diarios, etcétera.

Es, ciertamente triste que repetidamente se abuse de la excentricidad de la Edad Media para enseñar a la gente a pavonearse de ser grandes personalidades, y cuando se habla de este modo en nuestra época, resulta de ello una parodia semejante a la de un hombre que estando en un asilo de ancianos afirmase que la más suprema valentía consiste en no suicidarse, sino en abstenerse de ello, y a partir de eso, animase al resto de sus compañeros a considerarse como los más valerosos de todos –¡puesto que, a final de cuentas, todos han tenido el valor de no suicidarse! O es como alguien que dirigiéndose a un auditorio de gente muy endurecida, hablara sobre la grandeza de soportar las penas virilmente, dejando de lado los dialécticos términos medios, y sobre la grandeza de poder sufrir como un hombre. Para ser engañados vayamos al teatro, y permitamos que actor y público cooperen bellamente, el uno para fascinar, y el otro para ser fascinado por medio de ilusiones: eso es magnífico. En el peor de los casos, permitidme ser engañado por mi adulator sirviente, por alguno que pretenda de mí algún favor, o por mi zapatero, porque soy yo su mejor cliente y teme perderme –¡pero qué razón hay para que siendo yo alguien que sabe escuchar, deba ser engañado y casi temer por mí mismo en la iglesia! Es decir, si soy un buen oyente, esto significa que puedo escuchar de tal forma que parece como si el pastor estuviera continuamente predicando sobre mí,³²⁴ pues aquello que en cualquier otro sentido es vanidad y quizá una cosa muy común en el mundo, es exactamente aquello digno de encomio y cosa rara en la iglesia. Y, ¿por qué motivo casi temo por mí mismo? ¿Será acaso porque el pastor nos describe a nosotros, los seres humanos (es decir, a mí, dando por sentado que soy un buen oyente que sabe reconocer que es acerca de él sobre el que se habla), como criaturas tan corrompidas, que siento yo escalofríos por ser uno de ellos, tanto que palidezco y horrorizado, pero asimismo con indignación, exclamo: “no, ¿no soy tan malo?”. ¡Ah, no! Su Reverencia nos describe a nosotros, los seres humanos (es decir, a mí, dando por sentado que soy un buen oyente que sabe reconocer que es acerca de él sobre el que se habla), de forma tan gloriosa y como seres tan superiores a esos callados habitantes del monasterio, que yo (después de todo, he de considerar que es acerca de mí de quien habla) experimento una gran vergüenza y turbación y siento que el rubor invade mi rostro, y así avergonzado, quedo obligado a responderle: “no, Su Reverencia es

en verdad demasiado indulgente” –y con mirada inquisitoria, vería si es un pastor el que habla, o más bien uno de esos que se congratulan por el Año Nuevo.*

* Parece que el día de hoy el sermón de nuestro pastor es un tanto distinto al sermón del pasado domingo, en el cual instaba a la congregación *cristiana*, objeto de su predicación, para que abrazaran la *fe cristiana* y se volvieran cristianos (véase la división previa). Nada malo hay en eso si suponemos que el Bautismo en la infancia es suficiente para volvernos cristianos; el punto sospechoso, tal como fue señalado, consiste simplemente en que de forma simultánea se considere al Bautismo de menores como un factor decisivo para el devenir cristiano. Ya es muy otra cosa cuando el predicador convierte sin más a todos sus oyentes en grandes héroes. El discurso religioso lidia esencialmente con individuos, y funciona esencialmente a modo de intermediario entre el individuo y la idea, y, en su punto máximo, ayuda al individuo a expresar la idea. Supone esencialmente que toda la gente a la cual se dirige se halla equivocada; conoce todos los desviados caminos del error, conoce cada uno de sus escondrijos y se encuentra informada sobre la condición de todos los que deambulan sobre el sendero del error. Sin embargo, semejante predicación es raramente escuchada en nuestra era objetiva. Hay predicación sobre la fe y sobre las hazañas de la fe –y ante ello uno experimenta o bien una estética indiferencia sobre la cuestión de si todos los que escuchamos somos creyentes, o bien una estética cortesía, la suficiente para asumir que todos lo somos. La fe, de este modo, se convierte en una suerte de figura alegórica, y el pastor en una especie de trovador, y el sermón sobre la fe se vuelve algo análogo a la batalla de San Jorge con el dragón. El escenario se sitúa en el aire, y la fe emerge victoriosa de todas las dificultades. Lo mismo ocurre con la esperanza y el amor. El discurso eclesialístico se convierte en algo paralelo a la primera incursión medieval en el arte dramático (los así llamados misterios), donde los personajes religiosos eran abordados de manera dramática, y, cosa rara, las comedias eran representadas justamente los domingos y justamente en las iglesias. Y no por el hecho de que en la iglesia se hable sobre la fe, la esperanza y el amor, sobre Dios y Jesucristo, y se hable de ello en tono solemne, quiere esto decir que se trate de un discurso piadoso. El punto decisivo radica en la manera en que orador y oyente se relacionan con el discurso, o cómo supuestamente se relacionan con éste. El orador no debe relacionarse con su tema sólo a través de la imaginación, sino que él mismo ha de encarnar aquello de lo cual habla, o bien, esforzándose por llegar a hacerlo, debe contar con el “cómo” de su propia experiencia o con el “cómo” de la experiencia que persigue. Los oyentes deben ser iluminados por el discurso y deben sentirse motivados a convertirse en aquello de lo cual se habla (en lo principal, da lo mismo si hay una relación directa o indirecta entre el orador y el oyente; si consideramos que la relación indirecta es la relación verdadera, entonces el discurso se convertirá en un monólogo, aunque, nótese bien, tal monólogo será acerca del “cómo” en la personal experiencia del orador, y en este “cómo” y al hablar sobre sí mismo, el orador estará indirectamente hablando sobre el oyente). En el discurso piadoso sobre la fe, el punto principal consiste en que nos informa acerca de cómo tú y yo (es decir, los individuos singulares) nos volvemos creyentes, y en que el orador nos ayuda a desprendernos de toda ilusión, y conoce a fondo el largo y laborioso camino, y conoce las recaídas, etc. Si el volverse creyente se convierte en un asunto sencillo (así como, por ejemplo, a través del

No, lo correcto sería que le rindiéramos el debido respeto al movimiento monástico de la Edad Media. La mediación, por su parte, es una rebelión de los fines relativos en contra de la majestad de lo absoluto, lo cual debe ser rebajado al mismo nivel que las demás cosas, y en contra de la dignidad ser humano, el cual ha de volverse siervo únicamente de los fines relativos. Dado que pretende elevarse más allá de la disyunción absoluta, la mediación es una invención fantástica.

La mediación se ve bastante bien en el papel. Primero se supone lo finito, luego lo infinito, y después se escribe en un papel: esto debe ser mediado. Un sujeto existente sin duda ha encontrado aquí el firme bastión fuera de la existencia donde puede realizar sus mediaciones –sobre el papel. Se ha descubierto el punto de Arquímedes, sólo que uno no se da cuenta que ya se ha logrado mover el mundo entero. Cuando, en cambio, el escenario no se sitúa en el papel, sino en la existencia, y es que el sujeto que realiza la mediación es un sujeto existente (y, por tanto, no puede ser el mediador), y si se hace consciente de lo que significa existir (es decir, que *él* existe), en ese preciso instante realizará la distinción absoluta, no entre lo finito y lo infinito, sino entre el existir finitamente y el existir infinitamente. Lo infinito y lo finito se reúnen en la existencia y en el sujeto existente, quien no debe preocuparse de crear la existencia o reproducir la existencia, sino que debe ocuparse mejor en existir. Sirviéndose de la mediación, incluso la existencia puede producirse sobre el papel. En la existencia, que es donde el sujeto existente se encuentra, el deber es más simple: consiste en saber si es que se dignará a existir. En tanto que sujeto existente, en consecuencia,

Bautismo de menores), y si el discurso trata solamente acerca de la fe, entonces toda la relación será meramente estética, y será como si estuviéramos asistiendo a una comedia –en la iglesia. A cambio de una bagatela, obtenemos pase de entrada para presenciar la representación dramática del pastor, donde podremos sentarnos a observar aquello de lo cual la fe es capaz –no en tanto que creyentes, sino como espectadores de los logros de la fe, justo como en nuestra época no tenemos pensadores especulativos, sino espectadores que presencian los logros del *pensamiento especulativo*. No obstante, para una época teocéntrica, especulativa y objetiva, resulta naturalmente demasiado poco –el involucrarse con estas últimas dificultades, donde la cuestión, a final de cuentas, se vuelve tan aguda, penetrante, perturbadora e intransigente, la cuestión de saber en qué medida el individuo, tú y yo, es un creyente, y cómo es que nos relacionamos con la fe en lo cotidiano.

no necesita conformar la existencia a partir de lo finito y lo infinito, sino que, ya siendo compuesto de lo finito e infinito, tiene que *devenir* en su existencia en una de las partes, y es que no se *deviene* en ambas partes simultáneamente, porque uno ya *es* eso en virtud de su *ser* un sujeto existente, ya que ésta es exactamente la distinción entre ser y devenir, y si la quimérica habilidad de la mediación pertenece a algún sitio, este sitio es en el comienzo. Esto es, en muchos aspectos, lo que ha ocurrido en la más reciente filosofía, a saber, el haberse dado a la tarea de combatir una reflexión equivocada, y que, habiendo terminado con eso, ha confundido el fin de esta tarea con el fin de todas las demás cosas, cuando en realidad el fin de esta tarea representa, *höchstens* [a lo sumo], el comienzo de la auténtica tarea.

El hombre bien puede *ser tanto* bueno como malo, del mismo modo como puede afirmarse con llaneza que un ser humano tiene disposición tanto para el bien como para el mal; sin embargo, no se puede *simultáneamente devenir* en bueno y malo. Estéticamente, al poeta se le exige que no ilustre modelos abstractos de virtud ni diabólicos caracteres, y en cambio, se le recomienda que proceda en ese caso como Goethe, cuyos personajes son buenos y malos al mismo tiempo. Y, ¿por qué motivo se trata de un legítimo requerimiento? Porque deseamos que el poeta ilustre a los hombres tal y como *son*, y lo cierto es que todo hombre *es* a la par tanto bueno como malo, y porque el medio del poeta es el medio de la imaginación, es ser, no devenir, y si es devenir, lo es desde una muy limitada perspectiva. Ahora bien, privemos al individuo de este medio de imaginación, de este ser, y situémoslo en la existencia –entonces la ética inmediatamente lo confronta con su requerimiento, la cuestión sobre si es que ahora se dignará a devenir, y entonces devendrá –o bueno o malo. En el más serio instante de la auto-contemplación, en el sagrado instante de la confesión, el individuo se arranca de su proceso de devenir, e inspecciona ya en el reino del ser su propia naturaleza. ¡Ah!, por desgracia, resulta que *es tanto* bueno como malo, pero en el instante en que nuevamente se sumerge en el proceso de devenir, entonces deviene o bueno o malo. La antedicha *summa summarum*, que todos los hombres *son* buenos y malos, carece por completo de interés para la ética, cuya perspectiva no es la del *ser*, sino la del *devenir*, y, por tanto, denuncia toda

explicación sobre el devenir que engañosamente pretenda explicarlo dentro de los dominios del ser, con lo cual se anula esencialmente la absoluta decisión del devenir, y ya entonces todo lo que se diga sobre ello resultará esencialmente una falsa alarma.

La ética, por tanto, debe asimismo denunciar los gritos de júbilo que en nuestra época podemos escuchar por haber superado ya a la reflexión. ¿Quién es ese que supuestamente ha superado la reflexión? Un sujeto existente. Pero la existencia misma es la esfera de la reflexión, y el sujeto existente se encuentra en la existencia y, por ende, también en la reflexión, ¿cómo, entonces, es posible que la haya superado? No es difícil constatar que, en cierto sentido, el principio de identidad es superior y es el fundamento del principio de no contradicción. Pero el principio de identidad es sólo una suerte de límite; es como las montañas azules, como el trazo que el artista denomina línea de fondo, pero la pintura es el principal elemento. Por consiguiente, la perspectiva de la identidad es inferior a aquella de la contradicción, ya que ésta es de mayor concreción. La identidad es el *terminus a quo* [término desde el cual], mas no el *ad quem* [hacia el cual] de la existencia. Un sujeto existente podrá, *maxime*, arribar y continuamente arribar a la identidad haciendo abstracción de la existencia. No obstante, y dado que la ética considera al sujeto existente como su siervo incondicional, le prohíbe de forma absoluta dar comienzo a la realización de semejante abstracción, aun cuando fuera por un solo instante. En lugar de afirmar que el principio de identidad anula la contradicción, es la contradicción la que anula a la identidad, o, como dice Hegel a menudo, la hace *zu grunde gehen* [ir al fundamento].

La mediación desea hacerle más fácil la existencia al sujeto existente, haciendo omisión de la relación absoluta con el *τέλος* absoluto. La práctica de la distinción absoluta vuelve a la vida absolutamente fatigosa, especialmente cuando uno debe también permanecer en lo finito y, de forma simultánea, relacionarse absolutamente con el *τέλος* absoluto y relativamente con los fines relativos. Pero, a pesar de ello, existe una tranquilidad y un reposo en medio de toda esta fatiga, pues no implica contradicción el relacionarse absolutamente con el *τέλος* absoluto, es decir, con todas las fuerzas y renunciando a todo lo demás, sino que, por el contrario, implica la absoluta reciprocidad de lo semejante con lo semejante. En otras palabras, la

agonizante contradicción que es la pasión mundana, resulta cuando el individuo se relaciona *absolutamente* con un τέλος relativo. De este modo, la vanidad, la avaricia, la envidia, etc. son esencialmente una locura, pues la común expresión para la locura es justo la siguiente: la de relacionarse absolutamente con lo relativo; y, desde el punto de vista estético, lo anterior ha de interpretarse cómicamente, pues lo cómico radica siempre en la contradicción. Resulta demencial (desde una perspectiva estética resulta cómico) que una criatura que se halla estructurada de manera eterna, consagre todas sus fuerzas para obtener algo corrompible, para asirse a lo mutable, y para creer que lo ha ganado todo cuando en realidad no ha ganado nada, y se equivoca cuando piensa que lo ha perdido todo, siendo que en realidad no ha perdido nada –y ha dejado de estar engañada. Lo corrompible es una nada cuando ha pasado, y su esencia consiste en pasar tan fugazmente como el instante del placer sensual, lo cual representa el punto más distante de lo eterno –un instante en el tiempo repleto de vacío.³²⁵

Pero alguien, un “hombre serio”, podría decir: “pero, ¿es cierto y seguro que existe un bien semejante? ¿Es cierto y seguro que me espera una felicidad eterna?, porque si ese es el caso, sin duda la buscaré; de otra manera, sería un loco si lo arriesgase todo por ella”. La antedicha expresión, o alguna otra de estilo semejante, aparece con frecuencia en el pastoral discurso, en el cual, para alivio y consuelo de la congregación, se demuestra que hay una felicidad eterna en reserva –de suerte que la congregación puede correr en su búsqueda con todavía mayor entusiasmo. Demostración semejante es como la leche para el gato, y como la palabra de Dios recibida por el estudiante –“los ejercicios prácticos son aplazados, como de costumbre”. Me alegro de no ser un hombre serio, un filósofo de los que aseguran o un pastor de los que garantizan, pues en ese caso, es posible que yo también estuviera obligado a ofrecer demostraciones. Afortunadamente, y gracias a mi ligereza, quedo libre de hacer demostración alguna, y en mi calidad de hombre ligero, me atrevo a opinar que si un hombre, confiándose a las aseveraciones de todos los filósofos y a las garantías del clero entero, se decide a perseguir la felicidad eterna, en realidad no la estará persiguiendo, y su confianza en las aseveraciones de todos los filósofos y las garantías del clero entero es precisamente aquello que le obstaculiza (el pastor, naturalmente, piensa que esto es una

falta de confianza), y que le insta a desear sin más quedar *incluido*, a querer realizar una transacción intelectual, una lucrativa especulación bursátil, y en lugar de aventurarse en una riesgosa empresa, lo motiva a realizar un movimiento simulado, una simulada tentativa hacia lo absoluto, pese a que en realidad permanece completamente dentro de lo relativo, y a realizar una transición simulada como aquella que se hace desde el eudemonismo hacia lo ético en el interior mismo del eudemonismo. En suma, resulta increíble cuán astuta e ingeniosa es la gente cuando se trata de eludir la decisión última, y cualquiera que haya presenciado la extraña conducta de ciertos soldados rurales³²⁶ cuando se les ordena que salten al agua, podrá descubrir cuantiosas analogías de esto en el mundo del espíritu.

La cuestión es como sigue: el individuo deviene infinito por vez primera a través de la empresa audaz; no se trata ya del mismo individuo, y la empresa audaz no es una más de entre muchas otras empresas, un predicado añadido sobre el mismo e idéntico individuo; no, a través de la empresa audaz, el individuo se vuelve otro. Antes de llevar a cabo dicha empresa, únicamente puede entenderla como una locura (y esto es por mucho preferible a ser un necio irreflexivo que se sienta a presumir que él la entiende como sabiduría —y, con todo, se niega a llevarla a cabo, por lo que se revela él mismo como un loco, mientras que el hombre que la considera como locura, al menos se lleva intacta su inteligencia al hacer caso omiso de ella), y cuando ya se ha atrevido a realizarla, deja de ser la misma persona. Por tanto, se abre un espacio adecuado para el *discrimen* [rasgo distintivo] de la transición, un gran abismo que se interpone,³²⁷ un escenario propio para la pasión de lo infinito, un abismo que el entendimiento no puede cruzar, ni hacia delante ni hacia atrás.

No obstante, puesto que de ningún modo me he comprometido a demostrar que existe una felicidad eterna (en parte debido a que no es asunto mío, sino que, *höchstens* [a lo sumo], es asunto del cristianismo, que es quien la predica, y en parte debido a que la existencia del absoluto bien ético únicamente puede ser demostrada por el individuo que, a través de su propia existencia, expresa que existe), me detendré por un instante a pensar con mayor detenimiento las palabras de ese hombre serio; seguramente son dignas de atención. Así, pues, él exige seguridad y certeza de que existe un bien semejante. Pero a decir

verdad, es demasiado exigir seguridad y certeza sobre algo como esto, pues lo cierto es que entre presente y futuro se sitúa un breve intervalo, el cual hace posible que uno espere lo futuro, pero imposible que *in praesenti* se tengan seguridad y certeza. La presente situación es una de seguridad y certeza; en cambio, la relación de un presente con un futuro implica, *eo ipso*, incertidumbre, y por tanto, es propiamente una relación de expectación. En un sentido especulativo, es cierto que a través del recuerdo puedo alcanzar lo eterno; es cierto que lo eterno se relaciona directamente con lo eterno, pero el sujeto existente puede relacionarse con lo eterno solamente en tanto que futuro.

El hombre serio prosigue: si puede tener la certeza de que existe un bien semejante, entonces se arriesgará a todo por él; de otro modo, representaría en efecto una locura arriesgarse a todo por él. El hombre serio habla casi como un bromista. Está del todo claro que quiere jugar con nosotros, así como el soldado cuando se encarrera para dar el salto, y ciertamente se encarrera –mas se detiene a la hora del salto. Si hay certeza, entonces se arriesgará a todo. Pero, ¿qué significa arriesgarse? Arriesgarse es el correlato de la incertidumbre; en el preciso instante en que aparece una certeza, el riesgo desaparece. Si, entonces, logra seguridad y certeza, de ninguna manera podrá arriesgarse a todo, ya que en ese caso no arriesgará nada aun cuando renuncie a todo –y si no puede encontrar una certeza, pues bien, entonces, y de acuerdo con lo que dice el hombre serio con toda seriedad, entonces no se arriesgará a todo –ciertamente, eso sería una locura. De esta forma, el riesgo del hombre serio se convierte en una falsa alarma. Si aquello que voy a lograr a través del riesgo es algo seguro, entonces no me arriesgo, sino que *intercambio*. Así, no me estaré arriesgando a conseguir una pera a cambio de una manzana, si durante la transacción tengo ya la pera en mi mano. Los arteros abogados y los bribones se hallan bien informados sobre esto. No sienten confianza entre sí y, por consiguiente, quieren tener ya en la mano aquello que van adquirir por intercambio. En efecto, cuentan ellos con un concepto tan estrecho de lo que es el riesgo, que incluso les parece riesgoso cuando la otra parte se voltea para escupir, no sea que vaya a salir con algún truco. No representa para mí un riesgo el renunciar a todas mis posesiones a cambio de una perla,³²⁸ si en el momento del canje ya tengo la perla en mi mano. Si, por causalidad, es una perla de imitación, habré sido engañado y, por lo mismo, habré

hecho un mal negocio, pero no habré arriesgado nada. Por el contrario, si la perla se encuentra quizá en un lugar lejano en África, en un sitio oculto difícil de alcanzar, si nunca he tenido la perla en mi mano, y en semejante situación abandono mi hogar y renuncio a todo, si emprendo el largo y arduo viaje sin ninguna seguridad de que mi esfuerzo correrá con éxito –pues bien, en ese caso me estaré arriesgando–* y entonces, algún día habrá en que, estando reunidos en el club, se pueda escuchar lo que decía el hombre serio: “eso es una locura”. Con todo, y sin importar cuáles sean las extrañas eventualidades con que se enfrente el aventurero en su largo y peligroso viaje a África, aun así no pienso que eso fuera tan extraño como aquello que ocurre con las palabras del hombre serio, pues de toda esta seriedad suya lo único que sigue siendo verdadero es esto: que es una locura.** En verdad es una locura.

* Gustoso ilustraré esta misma ocasión a través de un mejor ejemplo. El amante puede “arriesgarse” a todo por su amor, por la posesión de su amada; en cambio, el hombre casado, que se encuentra ya en posesión de su amada, no se arriesga a nada por ella, aun cuando a su lado lo soporte todo, aun cuando, por el bien de ella, se someta a cualquier cosa; en consecuencia, el hombre casado insultaría a su mujer si recurriese a la expresión que para el amante es signo de su más elevado entusiasmo. El hombre casado se encuentra ya en posesión de su amada, y si un hombre tuviera a la mano su felicidad eterna de modo parecido, entonces tampoco se estaría arriesgando. Sin embargo, el problema consiste en que la felicidad eterna no puede tenerse de este modo, ni siquiera para el sujeto existente que se ha arriesgado a todo –a lo largo de su existencia–, y por ende, hemos de hacer aquí otro pequeño señalamiento, a saber, que él debió arriesgarse a todo, pues no tuvo por adelantado ni a la mano ninguna certeza de un contundente filósofo o de un pastor de esos que dan garantías. Extrañamente, y pese a que la felicidad eterna es el bien supremo y algo mucho mejor que la posesión de tierras y reinos, resulta a pesar de todo que es de forma absoluta el bien por el que, quien lo otorga, no exige ninguna seguridad de la otra parte, y quien lo recibe, para nada le sirven las garantías de las demás personas, sino que la cuestión se decide sola y sencillamente entre el que lo otorga y el que recibe –una gran locura, diría yo, por parte de quien lo otorga, por no cuidarse mejor de su propio beneficio y seguridad, así como por parte del que recibe, por no ser desconfiado y sospechar de alguna trampa cuando, ya solo, pierde de vista a todos sus avales.

** Toda la sabiduría mundana es ciertamente una abstracción, y únicamente el más mediocre eudemonismo carece enteramente de abstracción y se entrega por completo al goce del instante. En el mismo grado en que el eudemonismo es astuto, también hace abstracción; mientras mayor es la astucia, mayor también la abstracción. De ahí que el eudemonismo adquiera una vaga semejanza con lo ético y lo ético-religioso, de suerte que por un momento parecería como si pudieran andar de la mano. Y con todo, no es así como sucede, porque el primer paso de lo ético es la abstracción infinita, y ¿qué ocurre entonces? Semejante paso se vuelve demasiado grande para el eudemonismo, y

Siempre representa una locura el arriesgarse, pero arriesgarse a todo por una felicidad eterna que solamente puedo esperar, eso es una locura general. Sin embargo, la cuestión sobre la certeza y la seguridad es algo propio de la sagacidad, ya que es un subterfugio para eludir la intensidad de la acción y el riesgo que ensombrece la cuestión, y la transforma en conocimiento y en un parloteo sin sentido. No, si en verdad me arriesgo a través de mi acción, y en verdad aspiro al bien supremo, entonces tiene que haber incertidumbre y, por decirlo de algún modo, debo tener espacio para moverme. Pero el más grande espacio en el cual puedo moverme, ahí donde hay espacio suficiente para el más riguroso gesto de la pasión infinita, es la incertidumbre del conocimiento respecto a la felicidad eterna, o bien, en otras palabras, que su elección es, en un sentido finito, una locura –;observa que ahora hay espacio y que ahora puedes arriesgarte!

Por tanto, y en su calidad de bien supremo, la felicidad eterna posee la notable cualidad de que *únicamente puede ser definida por el modo en que es adquirida*, en tanto que los otros bienes deben ser definidos por sí mismos, precisamente porque su modo de adquisición es algo accidental o, al menos, algo relativamente dialéctico. El dinero, por ejemplo, puede ser adquirido con trabajo, aunque también puede obtenerse sin trabajo, y ambos medios son muy distintos entre sí, pero el dinero sigue siendo el mismo bien. El conocimiento, por ejemplo, se adquiere de diversas formas, respondiendo al talento y a las circunstancias externas, y, en consecuencia, no puede ser definido por el modo de adquisición. En cambio, en lo que toca a la felicidad eterna, no puede decirse otra cosa sino que es el bien que se adquiere arriesgándose absolutamente a todo. Cualquier otra descripción sobre las virtudes de este bien representa en sí misma una tentativa, por así decirlo, para hacer posibles otros modos de adquisición –un modo

pese a que algunas abstracciones son propias de la astucia, la abstracción infinita –desde la perspectiva eudemonista– es una locura. Quizá un filósofo podría decir que sólo me muevo dentro de la esfera de lo conceptual. Sí, en efecto, es más fácil reunir las cosas en el papel; ahí uno se arriesga a todo y, al mismo tiempo, ya se tiene todo. En cambio, si reconocemos que en la existencia debo arriesgarme a todo, eso basta por sí solo para ser una tarea de por vida, y si aceptamos que debo permanecer en la existencia con mi riesgosa empresa, entonces debo arriesgarme constantemente. El muy estimado filósofo, como es de costumbre, traslada el escenario de la existencia al papel.

más fácil, por ejemplo, y un modo más difícil, lo cual demuestra que la descripción no describe al bien absoluto, sino que meramente presume hacerlo y, en lo esencial, habla acerca de bienes relativos. La razón por la que en cierto sentido se torna fácil hablar sobre este bien, es porque se trata de algo seguro –mientras que todo lo demás se hace incierto–, y porque el orador nunca se halla en predicamento, así como ocurre con los bienes relativos en donde se hace evidente que aquello que ayuda a una persona, puede no ayudar a otra. Y el discurso acerca de este bien es tan breve porque lo único que puede decirse es: “arriésgalo todo”. Aquí no hay anécdotas que contar acerca de cómo Pedro se hizo rico trabajando, Pablo jugando a la lotería, Hans por herencia, Mateo por la reforma monetaria,³²⁹ y Christopher comprándole un mueble a un comerciante de segunda mano, etc. No obstante, y en otro sentido, el discurso es largo, ciertamente, es el más largo de todos, porque el arriesgarse a todo exige una transparencia de conciencia que sólo puede conseguirse de manera muy lenta.

Aquí mismo radica la misión del discurso religioso. Si asumimos que basta con decir esta breve frase: “arriésgalo todo”, entonces no haría falta en el reino más que un solo orador; por el otro lado, el más largo discurso nunca debe olvidar el riesgo. El discurso religioso puede lidiar con todo, pero debe relacionarlo todo continuamente con la categoría absoluta de la religiosidad. Debe andar por todos los caminos, debe conocer las moradas de todo error, ahí donde los estados de ánimo tienen sus escondrijos, y conocer el modo en que las pasiones se comprenden a sí mismas en la soledad (y todo hombre que tenga pasión es siempre, de una u otra manera, un solitario; únicamente los imbéciles son engullidos por la vida social), debe conocer los sitios donde la ilusión ofrece sus tentaciones, ahí donde los caminos se bifurcan, etc., con el objeto de relacionarlo todo continuamente con la categoría absoluta de la religiosidad. Si, de esta forma, un hombre puede hacer algo por otro, entonces no debe tomarse la molestia de recorrer la historia de China y Persia, pues así como el discurso religioso es superior a todos los demás discursos, de igual forma el discurso auténticamente religioso no conoce nada más allá del bien absoluto, la felicidad eterna, ya que sabe que el deber no consiste en moverse del individuo al género, sino en ir a partir del individuo, a través del género (lo universal), para alcanzar al individuo. El discurso religioso

es el camino hacia el bien, es decir, busca representar* el camino, el cual es tan largo como la vida misma; intenta representar el camino que traza la religión, no en el sentido en que el planeta traza su curso o en que el matemático traza un círculo.

Pero no existen atajos hacia el bien absoluto, y dado que éste se define solamente por el modo de adquisición, la absoluta dificultad de esto es el único signo de que uno se relaciona con el bien absoluto. El encontrar por casualidad un camino más fácil (por el hecho de haber nacido en algún año especialmente propicio, por ejemplo, en el siglo diecinueve, por el hecho de ser muy inteligente, por haber nacido en el mismo pueblo que una gran personalidad, o por haberse relacionado por casamiento con la familia de algún apóstol), el ser el favorito de la fortuna, es meramente una evidencia de que uno se encuentra en el error, porque los Señores Favoritos de la Fortuna no pertenecen a la esfera religiosa. El mérito del discurso religioso consiste en volver el camino difícil, porque el camino es el factor decisivo –de otra manera, regresamos a lo estético. Pero el cristianismo ha vuelto el camino más difícil posible, y la afirmación contraria de que el cristianismo ha vuelto el camino fácil es sólo una ilusión que ha engañado a muchos, puesto que la única forma en que ayuda a la gente es, precisamente, haciendo el comienzo de tal modo que todo se vuelva aún más difícil que nunca.

Si un pagano ha tenido siquiera un vislumbre del bien absoluto, esto quiere decir que el cristianismo ha servido en virtud del absurdo. Si omitimos lo anterior, pues en ese caso efectivamente todo se ha vuelto más sencillo en el paganismo; en cambio, si nos atenemos a ello, entonces todo es mucho más difícil, ya que resulta más sencillo conservar una débil esperanza a partir de las *propias fuerzas*, que lograr una certidumbre en virtud del absurdo. Si alguien que sufre en el plano de lo estético se lamenta y busca consuelo en la esfera de

* Aquí nuevamente podemos advertir la razón por la que el orador religioso no debe servirse de una perspectiva de corto alcance. En otras palabras, desde el punto de vista estético no hay camino, porque lo estético se relaciona con la inmediatez, y la expresión para eso es una perspectiva de corto alcance. Desde un punto de vista ético y ético-religioso, en cambio, es precisamente el camino aquello sobre lo que se reflexiona, y por tanto, aquello que estéticamente es verdadero, desde el punto de vista ético y ético-religioso es un engaño.

lo ético, esto en verdad le ha de proporcionar alivio *—aber* [pero], en principio de cuentas, hará que el estético sufriente sufra incluso en mayor medida que antes. Si esto último lo hacemos a un lado, entonces lo ético en verdad lo vuelve todo más fácil y cómodo, pero también ocurrirá que uno se estará tomando lo ético en vano. Uno que sufre estéticamente, por muy agudo que sea su lamento, bien puede llegar a sufrir un tanto más, y cuando entonces acude a lo ético *—pues bien*, su ayuda consistirá en arrojarlo de Caribdis a Escila, para que de esa manera conozca algo realmente digno de lamento— sólo eso le prestará su auxilio.

Lo mismo ocurre con el cristianismo. Éste le exige al individuo que en su propio existir lo arriesgue todo (lo patético). Un pagano también puede hacer eso, digamos, por ejemplo, arriesgándolo todo sobre el “sí” de la inmortalidad. A pesar de ello se requiere del individuo que arriesgue de igual forma su pensamiento, que se atreva a creer en contra de su entendimiento (lo dialéctico). En tanto que el hombre serio nunca llegó al punto de arriesgarlo todo, porque exigía a cambio de ello una certeza, lo cierto es que sí hay efectivamente una certeza, a saber, la certeza de que éste es el riesgo absoluto. Si se lucha a lo largo de la vida y la existencia sobre el fundamento del “sí” de la inmortalidad, eso podría parecer bastante riguroso, y el hecho de obtener una prueba acerca de una resurrección representaría un gran alivio *—eso en el caso de que la demostración misma no fuera lo más difícil de todo*. Ganarlo todo con el apoyo de un intermediario parece cosa sencilla en comparación con el paganismo, donde el sabio conseguía muy poco a través de sus más grandes esfuerzos; ¡pero supongamos que lo más difícil de todo es conseguir un intermediario! Recibirlo todo con la ayuda de un Evangelio ciertamente parece sencillo *—y eso si la más grande dificultad no fuera el hecho de que existe un Evangelio*. Ser capaz de lograrlo todo por la gracia de Dios es muy fácil *—si lo más difícil de todo no fuera el hecho de que uno no puede nada, cosa ésta tan difícil que sin duda hay muy pocos en cada generación de los cuales en verdad pueda decirse que, en lo cotidiano, sean medianamente conscientes de que un ser humano no puede nada en absoluto*.

Ahora bien, si hacemos caso omiso de lo dialéctico, ¿qué sucede entonces? Pues entonces aparece el mujeril parloteo y la cháchara

de comadres, y es que, como es bien sabido, los judíos y las mujeres parlotean en un solo minuto tanto como un hombre no puede hacerlo en una vida entera. Si omitimos lo dialéctico, entonces la prueba de la resurrección, irónicamente, se vuelve demasiado demostrativa, y la certidumbre de la inmortalidad se torna menor que en el paganismo. De este modo, el intermediario se transforma en un personaje de sospechosa naturaleza, se convierte en un sujeto estéticamente ostentoso con aureola y sombrero de mago; entonces el Evangelio se vuelve un rumor, un tanto parecido al chismorreo de pueblo; y el hombre que en virtud de la gracia de Dios lo puede todo, se transforma en uno que es por mucho inferior al sujeto que a través de su existencia, y aunque sea medianamente, ejerce la extenuante conciencia de que en realidad nada puede. Si hacemos caso omiso de lo dialéctico, el cristianismo se transforma en suma en un sencillo concepto, y acaba por ser una mera superstición. Ciertamente, se trata de la más peligrosa clase de superstición, ya que es una creencia supersticiosa en la verdad, si acaso el cristianismo es la verdad. Una falsa creencia supersticiosa alberga la posibilidad de que venga lo verdadero a desmentirla, pero cuando tenemos la verdad, y la superstición —a partir de su relación con ella— la transforma en falsedad, entonces no queda salida posible. Pero no; el carácter fácil del cristianismo se distingue por una sola cosa: por su dificultad. Por tanto, su yugo es suave y su carga ligera³³⁰ —para el hombre que se ha librado de todas y cada una de sus cargas, la carga de la esperanza y el temor y el abatimiento y la desesperación—, pero es muy difícil. Y a su vez, la dificultad es absoluta y no comparativamente dialéctica (más sencilla para uno que para otro), pues la dificultad corresponde de modo absoluto a cada individuo en particular y requiere de su absoluto esfuerzo, pero es esto y nada más, porque en la esfera de lo religioso no hay individuos a los cuales se trate con injusticia, así como tampoco hay favoritos de la fortuna ni juegos de lotería.

VII 374

§ 2

La esencial expresión del pathos existencial: el sufrimiento.

La buena fortuna y el infortunio como una visión de vida estética en contraste con una visión de vida religiosa (a la luz del discurso religioso). La realidad del sufrimiento (el humor).

La realidad del sufrimiento en tanto que signo en la última etapa de que un individuo existente se relaciona con una felicidad eterna. La ilusión de la religiosidad. La prueba espiritual.

El fundamento y significado del sufrimiento en la primera etapa: morir a la inmediatez y a pesar de ello, permanecer en lo finito.

Un entretenimiento edificante. El humor como el incógnito de la religiosidad.

De lo antes dicho conviene recordar que el pathos existencial es lo mismo que la acción, o bien que la transformación de la existencia. El deber asignado consiste en que, de forma simultánea, se relacione uno absolutamente con el τέλος absoluto y relativamente con los fines relativos. Pero semejante deber ha de ser ahora entendido de un modo más específico en su concreta dificultad, esto a fin de que el pathos existencial no sea revocado y convertido en pathos estético, como si fuera propio del pathos de la existencia el decir esto de una vez por todas, o una vez al mes, con la inmodificada pasión de la inmediatez. Si todo hubiera de quedar resuelto sobre el papel, uno comenzaría de inmediato con el deber ideal; no obstante, en la existencia debe realizarse el comienzo a través de la práctica de la relación con el τέλος absoluto y despojando de su poder a la inmediatez. En el papel el individuo aparece como tercero, como algo veloz que se encuentra prestamente "a vuestro servicio". El individuo real se halla, después de todo, en la inmediatez y, en esa misma medida, se sitúa real y absolutamente en medio de fines relativos. Nótese que ahora el individuo no comienza relacionándose, de forma simultánea, absolutamente con el τέλος absoluto y relativamente con los fines relativos, porque al situarse en la inmediatez su posición es precisamente la inversa, y en lugar de ello, empieza practicando la relación absoluta a través de la renuncia. El deber en cuestión es de naturaleza ideal, y quizá nunca haya sido cumplido por nadie; es tan sólo en el papel que uno empieza de buenas a primeras y culmina con celeridad. A fin de relacionarse

absolutamente con el τέλος absoluto, es preciso que el individuo haya practicado la renuncia a los fines relativos, y únicamente en ese momento podrá hablarse del deber ideal: el relacionarse de forma simultánea, absolutamente con lo absoluto y relativamente con lo relativo. Previo a esto nada puede hacerse, porque antes de que esto se lleve a cabo, el individuo tiene siempre algo de inmediato y, en ese sentido, se relaciona absolutamente con fines relativos. E incluso cuando ha superado la inmediatez, con esa victoria se halla otra vez en la existencia, y por tanto, se ve nuevamente impedido para expresar de modo absoluto la absoluta relación con el τέλος absoluto. El pathos estético pone distancia entre sí mismo y la existencia, o hace acto de presencia en ella a través de una ilusión, en tanto que el pathos existencial se sumerge en el existir, y, consciente de ello, rompe con toda ilusión, y se convierte en algo cada vez más concreto cuando transforma su existencia por medio de la acción.

Ahora bien, la acción misma podría parecer justamente lo opuesto al sufrir, y, por ende, bien podría resultar extraña la afirmación de que la esencial expresión del pathos existencial (que es el actuar) es el sufrimiento. Pero esto es únicamente apariencia, y se deja ver aquí nuevamente que el signo de la esfera religiosa se pone de manifiesto: que lo positivo se distingue de lo negativo* (en contraste con el carácter directo** de la inmediatez y el carácter relativamente directo de la reflexión), y que el actuar religioso está marcado por el sufrimiento. La ambigüedad consiste en lo siguiente: actuar puede asimismo significar que se actúa en lo externo, lo cual bien puede ser verdadero, pero también puede significar y sugerir que el discurso no es propio de la esfera religiosa, sino de alguna otra. La acción externa transforma efectivamente la existencia (así como cuando un emperador

VII 376

* Recordará el lector que la revelación es reconocible por el misterio, la felicidad eterna por el sufrimiento, la certeza de la fe por la incertidumbre, lo fácil por lo difícil, la verdad por lo absurdo; si no asumimos esto, entonces lo estético y lo religioso se mezclan en una común confusión.

** La esfera existencial del paganismo se identifica esencialmente con lo estético, y por consiguiente, es del todo correcto que esto se vea reflejado en su noción de Dios, de acuerdo con la cual, siendo Él mismo inmutable, lo transforma todo a su vez. Lo antedicho es la expresión para una acción externa. Lo religioso radica en la dialéctica de la profundización interior, y en consecuencia y respecto a la noción de Dios, significa esto que Él mismo se mueve y es modificado.

conquista al mundo entero y esclaviza a los pueblos), mas no la propia existencia del individuo; y la acción externa ciertamente transforma la existencia del individuo (como cuando un teniente se convierte en emperador³³¹ o un vendedor callejero se hace millonario,³³² o cualquier otra cosa por el estilo), pero no transforma su existencia interior. Así, pues, toda acción semejante es meramente un pathos estético, y su ley es la ley de la relación estética: el individuo no dialéctico modifica al mundo pero permanece él mismo inmodificado, ya que el individuo estético jamás tiene lo dialéctico dentro de sí, sino más bien fuera de sí, o en otras palabras, el individuo se modifica en lo externo, pero interiormente permanece inmodificado. El escenario, pues, tiene lugar en el mundo externo, y por tanto, incluso la introducción del cristianismo en una nación puede ser un asunto de índole estética, a menos que sea un apóstol el que lo haga, puesto que su existencia es paradójicamente dialéctica. De otro modo, si el individuo no cambia y si no se transforma continuamente en su interior, la introducción del cristianismo en una nación no será una acción más religiosa que la conquista de territorios. Por el contrario, el verdadero pathos existencial se relaciona esencialmente con el existir, y el existir es en esencia interioridad, y la acción de la interioridad es el sufrimiento, porque el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo. Se convierte, por así decirlo, en una afección de la auto-transformación, y es por ello que el sufrimiento es la más grandiosa acción en el mundo de lo interior. La dificultad de semejante proeza la entenderá incluso uno que posea aunque sea un poco de la impaciencia de la inmediatez, alguien cuya orientación no se dirija hacia lo interno, sino hacia lo externo, y con mayor razón todavía aquel que se halle casi completamente volcado hacia lo exterior –en el supuesto de que no ignore por completo el hecho de la interioridad.

La inmediatez es la buena fortuna, porque en la inmediatez no hay contradicción; el hombre inmediato, desde una perspectiva estética, es un afortunado, y *la visión de vida de la inmediatez es la buena fortuna*. Si alguno le preguntara de dónde ha obtenido esa visión de vida, y con ella esta esencial relación con la buena fortuna, quizá él le respondería ingenuamente: “yo mismo no lo comprendo”. La contradicción viene de fuera y es el infortunio. Y si no viene de fuera, el hombre inmediato se mantiene ignorante de su existencia. Cuando en verdad llega,

él *siente* el infortunio, mas no *comprende* el sufrimiento. El hombre inmediato jamás llega a comprender el infortunio, es decir, nunca llega a ser dialéctico en sí mismo. Y si no puede escapar del infortunio, se hace evidente que carece de *sosiego*, es decir, desespera porque no puede comprenderlo. El infortunio es parecido a un paso estrecho en el sendero de la inmediatez. Ahora se encuentra en él, aunque, por esencia, su visión de vida debe imaginarse constantemente que eso llegará a su fin, pues le resulta ajeno. Y si el fin no llega, él desespera, motivo por el que la inmediatez termina, y entonces se hace posible la transición a otra comprensión del infortunio, una comprensión que no entiende simplemente este o aquel infortunio, sino que comprende en esencia el sufrimiento.

La fortuna, el infortunio, el destino, el entusiasmo inmediato, la desesperación, son éstas las cosas que la visión de vida estética tiene a su disposición. El infortunio es algo incidental respecto a la inmediatez (el destino). Desde un punto de vista ideal (en lo que se refiere a la visión de vida de la inmediatez), no se encuentra ahí o debe hacerse a un lado. El poeta expresa esto elevando la inmediatez a la idealidad, que es la buena fortuna de la inmediatez como no ha podido encontrarse en el mundo finito. Aquí el poeta recurre a la buena fortuna. Por el otro lado, el poeta (que siempre debe operar dentro de los límites de la inmediatez) lleva al individuo a sucumbir ante el infortunio. Lo anterior representa el bien conocido significado de la muerte del héroe o de la heroína. En cambio, el poeta es incapaz de comprender el infortunio, de lograr un entendimiento con él, de volverlo todo al revés, ganando así el sufrimiento como punto de partida para una visión de vida; el poeta no debe embarcarse en semejante empresa, pues en este caso estaría divagando.

La interioridad (el individuo ético y ético-religioso), por el contrario, comprende el sufrimiento como algo esencial. En tanto que el hombre inmediato desvía involuntariamente su mirada del infortunio, y no sabe de su existencia a menos que se le presente externamente, el hombre religioso lleva siempre consigo el sufrimiento, desea sufrir* en

* Resulta, por tanto, una muy apropiada colisión religiosa, aunque también un no poco notable malentendido estético de lo religioso, cuando (por ejemplo, en la edición de Weil sobre las leyendas bíblicas del Islam) el hombre religioso le ruega a Dios que se

el mismo sentido en que el hombre inmediato desea la buena fortuna, y desea y sufre aun cuando el infortunio no se halle presente en lo exterior, porque no es infortunio lo que él quiere, pues en ese caso la relación seguiría siendo estética, y estaría esencialmente desprovisto del elemento dialéctico dentro de sí mismo.

Un discurso propiamente religioso que tiene bien en claro las categorías que debe utilizar y cómo es preciso utilizarlas, es quizá algo menos visto y escuchado que una consumada obra poética. Pero así como en la obra poética nos encontramos en ocasiones con líneas tan reflexivas en boca de determinado personaje, que proyectan al personaje en cuestión fuera del dominio de la poesía, igualmente el discurso religioso suele representar un triste conglomerado de fragmentos de todas las esferas. Aunque, naturalmente, para ser poeta se requiere de vocación; para convertirse en orador religioso se requiere sólo de tres pruebas³³³ –sólo entonces se podrá estar bien seguro de que se tiene vocación.

Por supuesto, el discurso religioso no siempre está obligado a hablar del sufrimiento, pero sea lo que sea que diga, sea cual fuere el terreno en que se mueva, sin importar cuál sea el camino que adopte a fin de ganarse a la gente, por mucho que muestre su existencia a través de la vía del monólogo, se precisa que lleve siempre consigo el criterio de su categoría total, esto con el propósito de que el hombre experimentado perciba con rapidez la orientación total en la visión de vida del discurso. Por ende, el discurso religioso puede hablar sobre cualquier cosa a condición de que, ya sea de forma directa o indirecta, tenga continuamente presente el criterio absoluto. Al igual que resulta confuso* estudiar geografía a partir de nada más que mapas específi-

le pruebe con sufrimientos tan grandes como los de Abraham o algún otro elegido. Una oración semejante es la espuma de la religiosidad, justo en el mismo sentido en que el entusiasmo de Aladino y la felicidad de una joven muchacha son la espuma de la inmediatez. El malentendido consiste en que, a pesar de ello, el hombre religioso comprende el sufrimiento como algo que proviene de lo externo, y, por tanto, lo comprende estéticamente. En esas narraciones, el resultado es comúnmente que el hombre religioso demuestra ser demasiado débil para tolerar el sufrimiento. Pero esto no explica nada, y la cuestión descansa por su parte en un remarcable *confinium* [frontera] entre lo estético y lo religioso.

* Aunque si damos por sentado, algo que yo estoy bien dispuesto a conceder con relación a algunos discursos religiosos, que implica mayor dificultad ser oyente de un discurso

cos, sin nunca haber visto en un globo terrestre las relaciones entre los diversos países, esto es, como cuando, por ejemplo, Dinamarca aparece engañosamente tan grande como Alemania, los detalles concretos en un discurso religioso, de igual manera, producen desasosiego cuando no hay una categoría total que proporcione orientación, aunque sea de modo indirecto.

Por esencia, el discurso religioso tiene el deber de *reconfortar a través del sufrimiento*. Así como el hombre inmediato cree en la fortuna, el hombre religioso cree que la vida es precisamente sufrimiento. Es por ello que el discurso religioso debe acudir resueltamente y con vigor hacia lo profundo. Tan pronto como el discurso religioso mira de reojo a la fortuna, alienta con lo probable y fortalece la temporalidad, este discurso será una falsa enseñanza, representará un retroceso hacia lo estético, y, por tanto, estará incursionando allí donde no le corresponde. La poesía es para la inmediatez la transfiguración de la vida; en cambio, para el sentimiento religioso, la poesía es como una broma hermosa y afable cuyo consuelo, sin embargo, la religiosidad rechaza, porque es precisamente en el sufrimiento donde el sentimiento religioso respira. La inmediatez sucumbe ante el infortunio; en el sufrimiento, la religiosidad obtiene un respiro. Lo importante consiste en mantener continuamente las esferas separadas tajantemente la una de la otra en virtud de la dialéctica cualitativa, a fin de que todo no se vuelva una misma cosa; pero el poeta se convierte ciertamente en un chapucero cuando intenta hablar un poco de lo religioso, y el orador religioso se torna en impostor cuando les hace perder el tiempo a sus oyentes intentando discurrir sobre lo estético. En el instante en que el discurso religioso divide a los hombres en afortunados y desafortunados, esto será *eo ipso* un devaneo, porque desde el punto de vista religioso todos los hombres sufren, y la cuestión consiste en penetrar el sufrimiento (no precipitándose en él, sino descubriendo que uno ya se encuentra ahí) y en no escapar del infortunio. Visto religiosamente, el hombre afortunado, a quien todo mundo favorece, sufre al igual que todos cuando asimismo es un hombre religioso, tanto como aquel

que ser el orador, en tal caso y de forma irónica, lo cierto es que el discurso religioso deviene superfluo, y sirve ya sólo como una suerte de purgatorio donde el individuo se impone disciplina para poderse edificar por todo en la casa de Dios.

que padece externamente debido al infortunio. Desde una perspectiva religiosa es posible recurrir al binomio “afortunado-infortunado”, pero solamente de forma bromista e irónica para motivar con esto al individuo, con el propósito de que se introduzca al sufrimiento y desde éste defina lo religioso.

Pero el discurso religioso que por lo regular se escucha en nuestra época, raramente acierta en sus categorías. El muy celebrado orador olvida que la religiosidad es interioridad, que la interioridad es la relación del individuo consigo mismo ante Dios, la reflexión que se lleva a cabo dentro de sí, y que es precisamente de donde el sufrimiento proviene, y es por ello que éste le acompaña esencialmente, de suerte que su ausencia equivale a ausencia de religiosidad. El orador percibe al individuo únicamente como relacionándose con un mundo, sea éste grande o pequeño, y ahora añade algo sobre la fortuna y el infortunio; dice que el hombre infortunado no debe perder el coraje, pues son muchos los que son todavía más infortunados. Además, existe después de todo la posibilidad de que “con la ayuda de Dios las cosas sin duda mejorarán”,* y, por último, uno puede llegar a ser algo a pesar de todas las adversidades –ciertamente, ¿se habría convertido en consejero el Consejero de Justicia Madsen si no hubiera... etc., etc.? Observad que a la gente realmente le gusta escuchar cosas como éstas, porque es religioso predicar una indulgente exención de lo religioso –del religioso entusiasmo en el sufrimiento. Cuando el orador religioso olvida que su escenario es el de la interioridad y la relación del individuo consigo mismo, entonces adopta esencialmente la misma tarea que el poeta y, por tanto, debe mantener la boca cerrada, ya que el poeta puede hacerlo mejor. Cuando el orador religioso habla del infortunio de la antedicha manera, en tal caso y desde la perspectiva religiosa, resulta no solamente escandaloso (a saber, porque se hace pasar como orador religioso), sino que invoca sobre sí la sátira vengativa de que, a partir de su discurso, se concluye que existen favoritos de la fortuna que no sufren en lo absoluto –lo cual es desde el punto de vista religioso algo sumamente sospechoso.

* Muchos dan por cierto que se tiene un discurso piadoso por la sola mención de Dios. En ese sentido, una blasfemia es también piadosa si se menciona a Dios. Pero no, una visión de vida estética, por mucho que esté salpicada con los nombres de Dios y Cristo, y si se la expone a modo de discurso, seguirá siendo un discurso estético, no religioso.

La invitación de un discurso religioso es llanamente ésta: “Venid todos los que estáis fatigados y agobiados”³³⁴ –y el discurso presupone que todos se hallan en sufrimiento –en efecto, que todos deben hallarse en sufrimiento. El orador no debe dirigirse a sus oyentes para señalar a uno, si es que lo hay, y decirle: “No, tú eres demasiado feliz para necesitar de mi discurso”, porque si esto se escuchase de los labios de un orador religioso, tendría que sonar como la más amarga ironía. La distinción entre el afortunado y el infortunado es sencillamente una broma, y, por tanto, el orador debe decir: “Somos todos sufrientes, mas gozosos en nuestro sufrimiento, es por esto que luchamos. Ahí está sentado el afortunado a quien todo, todo, todo favorece como en un cuento de hadas, pero, ¡ay de él si no es un sufriente!”. Pero el discurso religioso raramente se diseña de este modo. A lo sumo, la observación religiosa en sentido estricto viene hasta la parte tercera, es decir, después que todo posible subterfugio ha sido utilizado en las primeras dos terceras partes a fin de eludir lo religioso, y el oyente religioso queda preguntándose si es que se encontraba en un baile con el poeta, o bien en un servicio religioso con el pastor. Hablar de esta manera da fácilmente la apariencia de que si lo religioso, en lugar de ser equitativo para toda la gente a través de un equitativo sufrimiento, lo cual significa el triunfo de lo religioso por encima de la broma sobre la fortuna y el infortunio, fuera algo reservado sólo al sumamente infortunado –¡un gran honor para el religioso éste de pertenecer a una miserable subdivisión, a una sección de lo estético! Naturalmente, lo religioso es el máximo consuelo, pero radica en éste una miseria incluso más grande que la del más infortunado en sentido poético, y consiste en ser tan incomparablemente afortunado que se carece por completo de toda comprensión del sufrimiento que es el elemento vital de lo religioso.

Por lo general, el pastor suele pensar que semejante hombre tan incomparablemente afortunado aparece únicamente en los cuentos de hadas, y que, en cambio, en la vida, la mayoría de la gente se halla bajo el imperio del infortunio, de modo que ésta se vuelve asunto de su incumbencia. Es posible que eso sea cierto, pero el pastor debería tener tal confianza en lo religioso, que no tendría porqué imponérselo de este modo a la gente. Debería bromear desenfadadamente sobre el hombre que es tan afortunado como en un cuento de hadas y, con todo,

ser de la opinión de que el sufrimiento pertenece a la vida auténtica. Debería imponerse con severidad a todo aquel que quiera lamentarse por su infortunio y desee únicamente escuchar el consuelo de que su infortunio sin duda pasará, porque un hombre así en realidad quiere eludir lo religioso. Justo como Lafontaine³³⁵ se sentó a llorar, e hizo desdichados a sus héroes a lo largo de tres volúmenes (una verdadera tarea poética), igualmente el orador religioso, si se me permite decirlo, debería encontrar placer en hacer a sus héroes tan afortunados como fuera posible, convirtiéndolos en reyes, emperadores, millonarios y felices amantes que conquistan a la muchacha y cosas por el estilo –pero al mismo tiempo debería procurarles sufrimiento interior. Mientras mayor sea la buena fortuna y el favor en el mundo externo, cuando de cualquier modo existe el sufrimiento, más claro resulta que esto reside en el mundo interior, precisamente en el mundo interior, y aún más claro el que en su cualidad *prima*, lo religioso sea diferente de la miscelánea del pastor.

Cuando la visión de vida religiosa se afirma de acuerdo con su categoría, el orador religioso deberá contar con la suficiente elevación religiosa para darle un uso cómico a todo el dominio de la poesía. Imaginemos a una individualidad que desea algo. Si acude al poeta, éste advierte inmediatamente que puede utilizarlo de dos formas, o bien siguiendo la línea de la fortuna por medio de la magia del deseo, o bien siguiendo el infortunio hasta el punto de la desesperación. En un sentido poético, la tarea es el engrandecimiento de la imaginación, ya sea por medio de la fortuna o el infortunio, y la cuestión consiste en no incurrir en chapucerías. Ahora imaginemos a la misma individualidad acudiendo al pastor, el cual en su elevación religiosa deberá transformarle todo este asunto en una broma. Desde su convicción religiosa y entusiasta del significado del sufrimiento para la vida más elevada, el pastor debe enseñarle a sobreponerse a las ansias del deseo, y debe enseñarle a elevarse por encima del dolor del deseo negado –anunciándole sufrimientos más grandes. Cuando en un paraje dificultoso el carruaje se atasca o se ladea hacia un atolladero, el cochero utiliza el látigo, no por crueldad, sino con la convicción de que será de ayuda, y solamente aquellos que gustan de mimar no se atreven a lanzar el golpe. Pero no hay que incurrir en chapucerías. El discurso religioso se toma respetuosamente la libertad de abordar de forma muy directa

al hombre en tanto que hombre, de manera muy semejante a como lo hace la muerte, sin importar que se trate de emperadores, consejeros u obreros, sin importar si es que se trata de alguien extremadamente afortunado que recibe de la fortuna la calificación máxima, o de uno cuya posición es tan infortunada que recibe un cero. Si el pastor es incapaz de convertir al hombre deseante en un hombre religioso, o, mejor dicho, si no es esto lo que el pastor tiene en mente, entonces no será él más que un remedo de poeta –y, en ese caso, uno hará mejor en cederle la palabra al poeta, que nos dejará ser afortunados o desesperar. La relación debe ser de tal suerte que si el discurso del poeta es tan arrebatador que hace a los jóvenes sonrojarse de entusiasmo, entonces el entusiasmo del discurso religioso debe ser de tal manera que haga al poeta palidecer de envidia al advertir ahí un tipo de entusiasmo en donde lo importante no es volverse afortunado, ni abandonarse a la temeridad de la desesperación –no, sino que es un entusiasmo donde el sufrimiento es inspirador. Pero la mentalidad mundana dirá que la poesía es la exaltación de la doncella, y que el sentimiento religioso es el frenesí del hombre. Es por ello que el orador religioso no necesita de un poderoso discurso, ya que sin duda podrá mostrar su elevación por medio de la forma invencible en que se mantiene dentro de la inexpugnable posición de lo religioso, puesto que el sentimiento religioso no compite con lo estético como si fueran iguales –no compite, sino que ya lo ha superado bajo la forma de una broma.

Así como el poeta debe hacerse distinguir en virtud de su saber manipular con pathos la pasión imaginativa de lo infinito en la fortuna y la desesperación, así como por su forma cómica e hilarante de llevar a su antojo todas las mundanas y finitas pasiones –igualmente el orador religioso ha de ser distinguible por su saber cómo manejar con pathos el entusiasmo del sufrimiento, y cómo echarle bromistamente una mirada a la imaginativa pasión de lo infinito. Y así como el poeta debe ser un espíritu benévolo siempre presto a servir a la gente afortunada en la tierra encantada de la ilusión, o un espíritu compasivo que sin tardanza se pone al servicio del infortunado, y también de forma amigable presta su voz sonora al hombre desesperado, asimismo y en lo relativo a la pasión imaginativa de lo infinito, el orador religioso debe o bien ser tan huraño, obtuso y arisco como el día transcurrido en la sala de estar, o la noche al lado del lecho del enfermo o la semana llena

de preocupaciones materiales –de modo que no parezca más sencillo permanecer en la iglesia que en la propia casa–, o bien, debe ser incluso más raudo que el poeta para volver a cualquiera tan afortunado como le plazca, aunque, nótese bien, irónicamente, para mostrar que toda esta fortuna le es ajena, y lo mismo el infortunio; pero el sufrimiento pertenece esencialmente a la más elevada vida.

Cuando Julieta se desmaya tras haber perdido a Romeo, cuando la inmediatez ha expirado en su seno y ha perdido a Romeo de tal modo que ya ni siquiera el mismo Romeo podría darle consuelo, porque semejante posesión sería sólo un melancólico y cotidiano recordar, y cuando el último amigo, el último amigo de todos los amantes desdichados, el poeta, calla, el orador religioso debe a pesar de ello atreverse a romper el silencio. ¿Será acaso para presentarle un pequeño surtido de motivos excelentes de consuelo? En ese caso, la ofendida Julieta sin duda volvería al poeta, y éste, con su triunfante autoridad sobre lo estético, y asignándole a Su Reverencia un puesto en las partes burlescas* de la tragedia, defendería aquello que en toda la eternidad le corresponde por derecho al poeta: a la encantadora y desesperada Julieta. No, el orador religioso debe atreverse a proclamar un nuevo sufrimiento, incluso uno más terrible, y esto pondrá nuevamente de pie a Julieta.

O bien, cuando alguien se le acerca al hombre desesperado, y con arrogante mirada se le juzga anticipadamente como si fuera un traidor,

* Tan pronto como el pastor vacila respecto a su categoría, y se confunde con las poéticas *Anklänge* [entonaciones] envueltas en experiencias de vida, entonces el poeta es, naturalmente, por mucho superior. El hombre que comprende cómo calcular la mutua relación de las categorías, percibirá prontamente que semejante consejero espiritual se asemejaría más bien a uno de los más comunes motivos para un personaje cómico en una tragedia. Obviamente que un hombre ordinario que representara esta misma cháchara, donde el secreto es que se ha dejado de lado incluso el punto poético, así por ejemplo con un aprendiz de barbero o un sepulturero, resultaría igualmente cómico, mas no tan profundamente cómico como el consejero espiritual, cuyo nombre y negra sotana son signo del más elevado pathos. Recurrir patéticamente a un consejero espiritual en una tragedia es un malentendido, porque si de forma esencial representa aquello que es por esencia, la entera tragedia se viene abajo, y si no lo representa esencialmente, entonces, *eo ipso*, deberá ser cómicamente interpretado. Con mucha frecuencia nos topamos con monjes hipócritas y siniestros en las tragedias: yo pienso que un semejante hablador eclesiástico-mundano, revestido con sus más bellos hábitos, quedaría mejor adaptado a nuestra época.

a saber, como uno que desea dar consuelo; cuando la ira en su rostro sentencia a muerte a aquel que se atreve a desear consuelo, de suerte que todos los hombres consoladores y los motivos de consuelo se coagulan en un terror burlesco, justo como la leche se agria cuando hay tormenta –entonces el orador religioso sabrá cómo hacerse entender, discurrendo sobre peligros y sufrimientos aun más terribles.

Sobre todo, el discurso religioso nunca debe echar mano de una perspectiva de corto alcance, la cual –en tanto que un simulado movimiento ético– corresponde a lo estético. Estéticamente hablando, semejante perspectiva representa la magia de la ilusión y es lo único que puede hacerse, pues la poesía está relacionada con un observador. En cambio, el discurso religioso debe relacionarse con un sujeto actuante que cuando llega a casa debe esforzarse para obrar en conformidad. Si, entonces, el discurso religioso recurre a esa perspectiva, el resultado es esta funesta confusión de que la tarea resulta mucho más sencilla en la iglesia que cuando se permanece en casa en la sala de estar, y, en ese caso, uno solamente sale perjudicado al acudir a la iglesia. Por tanto, el orador religioso debe rechazar esta reducida perspectiva como si fuera una ilusión de la juventud –esto a fin de que el hombre puesto a prueba en su sala de estar no se vea obligado a rechazar el discurso como si fuera una inmadurez. Cuando el poeta echa mano de ésta, y el espectador permanece quieto, absorto en su papel de espectador, resulta algo glorioso y fascinante; pero cuando el orador religioso la utiliza, y aquel que lo escucha es un hombre móvil y actuante, lo único que hace aquél es ayudarle a darse de frente con la puerta de la sala de estar. El orador religioso procede de modo opuesto con la ausencia de un fin, la ausencia de un resultado, precisamente porque el sufrimiento pertenece esencialmente a la vida religiosa.

Pese a que la gente suele ocuparse vanamente en constatar si es que el pastor hace realmente lo que dice, yo soy de la opinión de que cualquier presuntuoso criticismo de esta índole debería prohibirse y evitarse. Pero una cosa debe exigírsele al orador, y esto es que su discurso sea de tal naturaleza que *pueda* ponerse en práctica, no sea que un verdadero oyente resulte engañado en el momento de llevar a cabo lo que ha dicho el pastor, porque semejante cháchara no es más que humo azul, ya sea porque el pastor se ocupe con vastas visiones histórico-universales y agudas e incomparables observaciones imposi-

bles de realizar, ya sea porque de un modo estético discurra sobre un montón de oscuros sinsentidos que igualmente son imposibles de ser puestos en práctica, ya sea porque describa estados mentales imaginarios que vanamente busca el hombre actuante en la realidad, o consuele con ilusiones que el hombre de acción no puede encontrar, o invoque pasiones de las cuales lo más que puede decirse es que nadie puede verlas a no ser aquellos que no las tienen, o conquiste peligros que no existen y haga a un lado los verdaderos peligros, y los conquiste con teatrales recursos que no pueden encontrarse en la vida, ignorando los recursos de la realidad –en suma, él juega su carta de forma estética, especulativa e histórico-universal, y ante lo religioso declara: “Yo paso”.

VII 385

Pero el sufrimiento como expresión esencial del pathos existencial significa que hay sufrimiento real, o bien que la realidad del sufrimiento es el pathos existencial, y por *la realidad del sufrimiento se entiende su continuidad como algo esencial para la relación patética con una felicidad eterna*, de manera que el sufrimiento no se revoca engañosamente y el individuo no avanza más allá de él, lo cual es un retroceso que se logra de una u otra manera cambiando el escenario de la existencia a un plano imaginario. Así como la resignación procuró que el individuo tuviera una orientación absoluta hacia el τῆλος absoluto, la continuidad del sufrimiento es la garantía de que el individuo se halla y mantiene en la posición requerida. El hombre inmediato no puede comprender el infortunio; sólo lo siente. Así, el infortunio es más fuerte que él, y esta relación de la pasión imaginaria con la inmediatez es la desesperación. Por medio de una perspectiva de corto alcance, el poeta ilustra esto muy adecuadamente en el plano de la imaginación como si fuera algo ya concluido. Lo anterior se manifiesta de modo distinto en la existencia, y en ella el hombre inmediato se torna a menudo ridículo por sus femeninos y momentáneos alaridos que, un instante después, son olvidados. Cuando la inmediatez en el individuo existente ha sido levemente herida o ha recibido un pequeño golpe, entonces debe encontrarse una solución, pues la escena no se encuentra en el plano de la imaginación. En un caso así, acude toda la multitud de personas experimentadas y de sentido común, de remendones y enmendadores, y con ayuda de la probabilidad y otros motivos de consuelo, reacomoda los fragmentos y remienda los pedazos. La vida prosigue; uno pide

consejo a hombres de ingenio, ya sean de eclesiástica investidura o seculares, y todo se vuelve una confusión –se renuncia a lo poético, pero no se alcanza lo religioso.

Desde una perspectiva religiosa, la cuestión consiste, como se ha dicho anteriormente, en comprender el sufrimiento y en permanecer en él de suerte que la reflexión sea *sobre* el sufrimiento y no *haciendo abstracción* del sufrimiento. Pese a que la producción poética se encuentra en el plano de la imaginación, en ocasiones una existencia poética puede proporcionar un *confinium* [límite] con lo religioso, a pesar de que sea de naturaleza cualitativamente distinta. Un poeta a menudo sufre en la existencia, pero aquello sobre lo que reflexiona es la obra poética que se produce en el proceso. El poeta existente que sufre en la existencia, no comprende sin embargo, el sufrimiento de esta manera. No se concentra en éste, sino que en su sufrimiento busca escapar del sufrimiento y encontrar alivio en la producción poética, en la anticipación poética de un más perfecto (más feliz) ordenamiento de las cosas. Un actor, en particular un actor cómico, puede igualmente sufrir en la existencia, mas no se concentra en el sufrimiento; en cambio, busca escapar de él y encontrar alivio en la confusión que su arte motiva. Pero el poeta y el actor vuelven de la fascinación de la obra poética y del deseado orden imaginario de las cosas, de la confusión con el carácter poético, al sufrimiento de la realidad que no pueden comprender porque han situado su existencia en la dialéctica de orden estético entre la fortuna y el infortunio. El poeta puede explicar (transfigurar) toda la existencia, pero no puede explicarse a sí mismo, pues no desea volverse religioso y comprender el secreto del sufrimiento como la forma de vida más elevada, más elevada incluso que toda la buena fortuna y diferente a todo infortunio. La severidad de lo religioso consiste en que comienza volviéndolo todo más riguroso, y su relación con la poesía no es como si fuera un nuevo artilugio para el deseo, ni como un subterfugio enteramente nuevo que la poesía nunca se haya imaginado, sino como una dificultad que hace hombres, justo como la guerra hace héroes.

La realidad del sufrimiento, por tanto, no se identifica con la verdad de la expresión, pese a que el sujeto que realmente sufre siempre se expresará con verdad; pero aquí la cuestión no gira en torno a la expresión, porque el discurso en sí mismo siempre resulta un tanto

incompleto, ya que las palabras son un medio más abstracto que la existencia. Por ejemplo, si imaginase una existencia poética sufriendo física y psicológicamente en su última agonía, y se encontrase entre sus papeles póstumos el siguiente arrebató: "Así como el enfermo añora librarse de los vendajes, de igual forma mi saludable espíritu quisiera arrojar esta fatiga física, este sofocante unguento que es el cuerpo y su languidez. Así como el general conquistador exclama cuando su caballo es derribado: ¡un nuevo caballo!, ¡oh!, ojalá que la triunfante salud de mi espíritu pudiera gritar: ¡un nuevo cuerpo, pues solamente el cuerpo está agotado! Así como el hombre cuya vida está en peligro en medio del mar, se sacude con la fuerza de la desesperación cuando algún otro que igualmente se ahoga quiere arrastrarlo, así también mi cuerpo se aferra a mí como un pesado fardo en mi espíritu, de suerte que me arrastra hacia la muerte.³³⁶ Como el barco de vapor en la tormenta, cuya maquinaria es demasiado grande en proporción a la estructura del casco, de igual manera sufro yo". En ese caso, uno no puede negar la verdad de la expresión, ni el terrible carácter del sufrimiento, pero sin duda podrá negarse la realidad patética de éste. Cómo puede ser esto, preguntará alguien –¿no es acaso semejante horror la realidad del sufrimiento? No, porque el sujeto existente estará comprendiendo el sufrimiento, a pesar de todo, como algo accidental. Así como en abstracto quisiera librarse de su cuerpo, así también quisiera eludir el sufrimiento en tanto que algo accidental, y el caso es que la realidad del sufrimiento, tal como la considera el hombre religioso, debe ser para él una dura enseñanza.

vii 387

La realidad del sufrimiento significa su continuidad esencial, y es su relación esencial con la vida religiosa. Desde una perspectiva estética, el sufrimiento se relaciona con la existencia como algo accidental. Por consiguiente, este sufrimiento accidental bien puede proseguir, pero la continuidad de algo accidental de ningún modo es una continuidad esencial. Así pues, tan pronto como el orador religioso utiliza una perspectiva de corto alcance, ya sea que concentre todo el sufrimiento en un solo instante o deje ver un placentero prospecto de tiempos mejores, estará retornando a lo estético, y su concepción del sufrimiento se convertirá en un movimiento religioso simulado. Cuando la Escritura afirma que Dios habita en el corazón humillado y abatido,³³⁷ esto no es una expresión para una condición accidental,

transitoria o momentánea (en ese caso, el verbo “habita” sería muy inadecuado), sino más bien para el significado esencial del sufrimiento para la relación con Dios. Si, con todo, el orador religioso no es un conocedor experimentado en la esfera de lo religioso, él comprenderá las palabras de la siguiente manera: el infortunio viene de fuera y destruye el corazón del hombre; entonces comienza la relación con Dios, y entonces, sí, entonces, y poco a poco, el hombre religioso recobra su felicidad –espera un minuto, ¿recobra su felicidad a través de la relación con Dios? En ese caso, también permanece en el sufrimiento. ¿O quizá recobra su felicidad al heredar una fortuna de algún tío rico, o al conseguir una nueva amante, o por la solicitud que Su Reverencia tuvo la bondad de introducir en el *Adresseavisen*? En ese caso, el discurso es un retroceso,* pese a que en ocasiones es en esto último que Su Reverencia el pastor obtiene su mayor elocuencia y gesticula más vigorosamente, probablemente porque la categoría religiosa no le va

VII 388

* El discurso religioso es asimismo un retroceso cuando, por ejemplo, un hombre dice: “Tras muchos errores, finalmente aprendí a atenerme a Dios en serio, y desde entonces Él no me ha abandonado. Mi negocio florece, mis proyectos prosperan, y ahora estoy felizmente casado y mis hijos son saludables, etc.” El hombre religioso nuevamente ha retornado a la dialéctica estética, pues aun si se digna a afirmar que le agradece a Dios por todas estas bendiciones, la cuestión sigue estando en cómo es que le agradece, si es que lo hace directamente, o realiza primero el movimiento de incertidumbre que es el signo de la relación con Dios. En otras palabras, justo como el hombre que vive el infortunio no tiene derecho de decirle directamente a Dios que es infortunio, ya que primero debe suspender su juicio en el movimiento de la incertidumbre, así tampoco debería apropiarse todos estos bienes como si fueran un signo de la relación con Dios. La relación directa es un elemento estético e indica que el hombre que agradece no se relaciona con Dios, sino con su propia idea de lo que es la fortuna y el infortunio. Es decir, si un hombre no puede conocer con certeza si es que el infortunio representa un mal (la incertidumbre de la relación con Dios como la forma de agradecerle siempre a Dios), entonces tampoco puede saber con certeza si es que la buena fortuna es un bien. La relación con Dios cuenta con una sola evidencia, que es justamente la relación con Dios; todo lo demás es equívoco. En cuanto a la dialéctica de lo externo y desde el punto de vista religioso, en verdad puede decirse a todo hombre, por mucho que envejezca: hemos nacido ayer y nada sabemos. Cuando, por ejemplo, el gran actor Seydelmann (como pude leerlo en su biografía escrita por Röttscher), la noche en que fue coronado en la Ópera y se le concedió “un aplauso que duró muchos minutos”, se fue luego a casa y fervientemente le agradeció a Dios por ello –el mismo entusiasmo de su agradecimiento muestra que no le agradecía a Dios. Si de forma religiosa hubiera agradecido y, por ende, le hubiera agradecido a Dios, entonces el público berlinés, la corona de laureles y el aplauso de muchos minutos se hubiera vuelto equívocos en la dialéctica incertidumbre de lo religioso.

VII 388

bien, y en cambio procede con mayor fluidez pretendiendo ser un poco poeta. ¿Pretendiendo? Sí, pretendiendo, pues la mundana sabiduría que semejante consejero espiritual añade a lo poético significa un escándalo directo para la poesía, una repugnante y deshonrosa tentativa de tratar a Julieta como si estuviera sólo aparentemente muerta. Alguien que, tras haber muerto, retorna a la misma vida, realmente estaba muerto sólo en apariencia, y Catherine (Julieta no es su nombre; como decimos a los niños: en lugar de la encantadora figura poética, hemos traído a una simple campesina) demostrará esto encontrándose un nuevo esposo. Pero alguien que habiendo muerto despierta a la vida en una esfera distinta, estaba, está y permanece verdaderamente muerto. No, entonces es algo magnífico por parte de la poesía que Julieta muera, pero semejante sabiduría mundana, que es un insulto para la poesía, ante la religiosidad representa una abominación. El discurso religioso honra a Julieta en su muerte, y por esa misma razón obrará hasta el límite de lo milagroso al ofrecerle a Julieta un despertar a una nueva vida en una nueva esfera. Y lo religioso es una nueva vida, mientras que esa verborrea pastoral carece tanto de la estética magnanimidad para aniquilar a Julieta,* como del entusiasmo del sufrimiento para crear en una vida nueva.

En consecuencia, la realidad del sufrimiento significa su esencial continuidad en tanto que esencial para la vida religiosa, mientras que desde una perspectiva estética, el sufrimiento se encuentra en una relación accidental con la existencia, y bien puede ser, pero asimismo dejar de ser; visto religiosamente, en cambio, en el instante en que el sufrimiento deja de ser, cesa también la vida religiosa. Dado que un humorista existente es la más cercana aproximación al hombre religioso, él cuenta también con una concepción esencial del sufrimiento en la que él mismo es, pues no comprende el existir como una cosa, y la fortuna y el infortunio como algo que acontece al sujeto existente, sino que existe de modo que el sufrimiento se halle en relación con el existir.

* Cuando previamente se estableció que el discurso religioso golpea, mientras que lo estético mitiga, y se afirma ahora que la poesía tiene el valor de matar a Julieta, hállese esto igualmente justificado y no se incurre, en nuestra presentación, en ninguna contradicción interna. Hacer que Julieta muera representa la tierna compasión de lo estético, pero en cambio, proclamar un nuevo sufrimiento, propinando un golpe en consecuencia, representa la severa compasión de lo religioso.

Pero es entonces que el humorista efectúa el engañoso giro y revoca el sufrimiento bajo la forma de una broma. Comprende el significado del sufrimiento en relación con el existir, mas no comprende el significado del sufrimiento. Comprende que es algo que pertenece al existir, pero no comprende su significado como no sea según esta pertenencia. Lo primero equivale al dolor en lo humorístico; lo segundo es la broma –y es por ello que uno ríe y llora cuando habla el humorista. Alcanza el secreto de la existencia en el dolor, pero entonces da media vuelta y se retira.

La profundidad radica en que comprende el sufrimiento junto con el existir, y, por tanto, comprende que todo ser humano sufre en tanto que existe. Es en virtud del sufrimiento que el humorista no comprende de infortunios, como si un sujeto existente fuera feliz si estos particulares infortunios no existieran. El humorista comprende esto muy bien, y, de este modo, podría ocurrírsele en ocasiones hacer mención de alguna pequeña e incidental molestia, que nadie se atrevería a llamar infortunio, y afirmar que si esta no estuviera presente él bien podría ser feliz. Cuando, por ejemplo, un humorista dice: “Si yo pudiera vivir para ver el día en que mi casero instale un nuevo tirador de campana en el patio del lugar donde vivo, de manera que uno pueda clara y rápidamente saber para quién se toca la campana en la tarde, entonces me consideraría extremadamente afortunado”. Cualquiera que teniendo sentido humorístico oyera algo semejante, comprendería de inmediato que el orador ha anulado la distinción entre fortuna e infortunio en una suprema locura –porque todo mundo sufre. El humorista comprende la profundidad, pero al mismo tiempo le pasa por la cabeza que sin duda no vale la pena intentar explicarla. En este rechazo radica la broma. Por ende, cuando un humorista existente entabla conversación con un hombre inmediato, así por ejemplo con algún hombre infortunado que ha basado su vida en la distinción entre fortuna e infortunio, nuevamente le proporciona a la situación un giro humorístico. La expresión para el sufrimiento que el humorista tiene a la mano* satisface al infortunado, pero entonces

VII 390

* En cambio, la ironía se haría rápidamente distinguible en que ella no expresa el dolor, sino que burlescamente responde con el auxilio de la dialéctica abstracta, misma que protesta en contra del excesivo dolor del infortunado. El humorista más bien hállase

llega la profundidad y anula la distinción en que el infortunado ha fundamentado su vida, y entonces viene la broma. Si, por ejemplo, el infortunado dijera: "Todo ha terminado para mí, todo está perdido", el humorista quizás continuaría diciendo: "Sí, qué pobres criaturas somos nosotros los hombres en las diversas miserias de esta vida; todos sufrimos; si sólo pudiera ver el día en que mi casero instale un nuevo tirador de campana... podría considerarme extremadamente feliz". Y el humorista de ningún modo dice esto para ofender al hombre infortunado. Pero el malentendido radica en que cuando todo ha sido dicho y hecho, el hombre infortunado cree en la fortuna (la inmediatez no puede comprender el sufrimiento), y es por ello que el infortunio representa para él un algo específico en lo cual concentra toda su atención en la idea de que, si no estuviera ahí, entonces sería feliz. El humorista, por su parte, ha comprendido el sufrimiento de manera que toda documentación le parece superflua, y esto lo expresa mencionando lo primero que se le ocurre.

Dice el latinista: *Respicere finem* [Toma en consideración el fin],³³⁸ y esta expresión la emplea muy en serio; pero la frase en sí misma contiene una especie de contradicción, ya que *finis*, en tanto que *fin*, es algo que aún no ha llegado y por tanto se encuentra delante de uno, mientras que *respicere*³³⁹ significa mirar hacia atrás –la explicación humorística de la existencia es, de hecho, una contradicción parecida. Ésta supone que si el existir es algo similar a ir andando por un camino, entonces la singularidad de la existencia consiste en que la meta se halle detrás –y, con todo, uno está obligado a continuar hacia delante, pues andar hacia delante, como suele decirse, es la metáfora de la existencia. El humorista comprende el sufrimiento como algo inherente a la existencia, pero entonces se retracta de todo ello, porque la explicación se encuentra detrás.

Como el humorista existe, así también se expresa. En la vida a veces podemos escuchar a un humorista hablar, mientras que en los libros sus palabras suelen ser fingidas. Hagamos que un humorista

inclinado a pensar que esto es demasiado poco, y su indirecta expresión para el sufrimiento es también mucho más poderosa que cualquier expresión directa. El ironista lo nivela todo sobre la base de la humanidad abstracta; el humorista hace lo propio sobre la base de una relación abstracta con Dios, ya que él mismo no participa de la relación con Dios. Esto lo elude precisamente por medio de la broma.

hable, y él dirá, por ejemplo, algo como lo siguiente: “¿Cuál es el significado de la vida? Sí, decidme. ¿Cómo podría saberlo? Hemos nacido apenas ayer, y nada sabemos. Pero ciertamente sé que el más grande placer consiste en pasar por la vida como incógnito, desconocido para Su Majestad el Rey, para Su Majestad la Reina, para Su Majestad la Reina Madre, para Su Real Alteza el Príncipe Fernando, pues semejante reconocimiento aristocrático simplemente vuelve la vida incómoda y penosa, justo como debe serlo para un príncipe que, viviendo pobremente en una pequeña aldea, fuera reconocido por su real familia”. De forma semejante, también me parece que la vida ha de volverse enormemente difícil por el hecho de que uno sea conocido *por Dios en el tiempo*. Dondequiera que se halle, cada media hora es de infinita importancia. Pero uno no podría soportar vivir así por sesenta años; difícilmente pueden soportarse tres años de intenso estudio para un examen, los cuales, de cualquier modo, no se comparan en absoluto con una media hora como aquélla. Todo se desintegra en una contradicción. En ocasiones se nos dice y predica que debemos vivir con toda la pasión de lo infinito y ganarnos lo eterno. De este modo uno pone manos a la obra, se pone el pie derecho en lo infinito, y se arroja uno con toda la vertiginosa velocidad de la pasión. Ningún hombre en el bombardeo³⁴⁰ podría apresurarse más, así como tampoco el judío que cayó de cabeza de la galería podría precipitarse más velozmente. ¿Qué sucede entonces? Entonces escuchamos: “se pospone la subasta; hoy no caerá el martillo, pero tal vez en sesenta años”. Así que uno hace las maletas y se prepara para emprender el viaje. Pero, ¿qué ocurre entonces? En ese preciso instante llega a toda prisa el orador y nos dice: “pero todavía es posible, quizá en este mismo segundo, que todo sea decidido en el juicio final después de la muerte”.

¿Qué significa esto? *Am Ende* [al final] todos llegan al mismo punto. Con la existencia pasa lo mismo que conmigo y mi médico. Yo me quejaba y decía que no me sentía bien. Él respondió: “sin duda bebes demasiado café y no caminas lo suficiente”. Tres semanas más tarde, hablo nuevamente con él y le digo: “en verdad no me siento bien, pero ahora no puede ser a causa del café, pues no he bebido una sola gota, ni tampoco puede deberse a la falta de ejercicio, porque camino el día entero”. Él responde: “muy bien, entonces debe ser por la falta de café y el exceso de ejercicio”. Así fue: mi malestar siguió siendo el

mismo, pero cuando bebo café, se debe a que bebo café, y cuando no bebo café, se debe a que no bebo café.

Y lo mismo pasa con los seres humanos. Toda nuestra existencia terrenal es una especie de enfermedad. Si alguien pregunta por el motivo, se le cuestiona primero cómo es que ha llevado su vida; tan pronto como responde a eso, se le dice: “He ahí la razón”. Si alguno otro inquiera por el motivo, se repite lo mismo, y si responde con algo opuesto, se le dice: “He ahí la razón”. Entonces el consejero se retira con un aire de grandeza propio del que lo ha explicado todo –hasta que da vuelta a la esquina, mete la cola entre las patas y procura escabullirse. Incluso si alguien me ofreciera diez táleros, yo no me comprometería a explicar el enigma de la existencia. Ciertamente, ¿por qué habría de hacerlo? Si la vida es un enigma, lo más seguro es que, al final, aquel que lo propuso lo explicará él mismo. Yo no inventé la temporalidad, pero me he dado cuenta que en *Den Frisindede*,³⁴¹ en *Freischütz*,³⁴² y en otras revistas que publican acertijos, se ofrecen sus respectivas soluciones en los números siguientes. Ahora que, evidentemente suele hacerse alguna mención para felicitar a la anciana o al pensionado que han resuelto el acertijo, y que, en consecuencia, conocían la respuesta de antemano; la diferencia no es tan grande.

En nuestra época, a menudo se deja ver una tendencia a confundir lo humorístico con lo religioso, incluso con lo religioso en un sentido cristiano, y es por esto que siempre intento volver al mismo punto. A decir verdad, esta confusión no es para nada descabellada, ya que lo humorístico, precisamente en tanto que *confinium* de lo religioso, es algo bastante comprensible. Bien puede reconocer, particularmente en un tono melancólico, un engañoso parecido con lo religioso en el sentido amplio, ilusión que, a pesar de todo, no podrá engañar más que a aquel que no esté acostumbrado a considerar la categoría de la totalidad. Nadie tiene mayor conciencia de esto que yo mismo, que por esencia soy un humorista, y que, radicando mi vida en la inmanencia, busco lo cristiano-religioso.

Para ilustrar la realidad del sufrimiento en su continuidad esencial, subrayaré nuevamente una última tentativa dialéctica para revocarla y convertirla en un elemento constantemente anulado. Desde una perspectiva estética, el infortunio se relaciona con la existencia como algo accidental; en este sentido, la reflexión no es sobre

el sufrimiento, sino lejos del sufrimiento. En su verborrea estética, la sabiduría o sagacidad mundanas buscan que el significado del sufrimiento descanse en una teleología finita; a través de las adversidades, el hombre ha sido educado para llegar a ser algo en lo finito. El humor comprende el sufrimiento como unido a la existencia, pero rechaza el significado esencial del sufrimiento para el sujeto existente. Veamos ahora si es posible revocar el sufrimiento por medio de una teleología infinita. El sufrimiento mismo tiene en efecto un significado para la felicidad eterna de un hombre –ergo, debo alegrarme por sufrir. De este modo, ¿es posible que un sujeto existente al mismo tiempo que expresa en virtud del sufrimiento su relación con la felicidad eterna en tanto que τέλος absoluto, y siendo consciente de esta relación, pueda encontrarse al mismo tiempo fuera del sufrimiento? En este caso, no es el sufrimiento el que expresa la relación esencial con la felicidad eterna, sino el goce, aunque, evidentemente, no es el goce inmediato que el discurso religioso quiere a veces hacernos creer, arrastrándonos de esta manera a un vals estético, suave y pasado de moda –no, es el goce que radica en la conciencia de que el sufrimiento significa la relación.

Ahora no caigamos en librescas consideraciones sobre cuál relación es superior, de suerte que habiendo dicho que la última es más elevada, le pusiéramos quizá fin a la cuestión. En lugar de ello, hagámonos a la idea de que la cuestión no se pregunta *in abstracto*, diciendo: “¿Cuál de estas dos relaciones es superior?”, sino, “¿cuál de ellas es posible para un sujeto existente?”. Estar en la existencia resulta siempre un tanto problemático, y puede preguntarse si no es debido a la presión que ella ejerce que el sujeto existente no puede realizar la transacción dialéctica en virtud de la cual se transforma el sufrimiento en gozo. En la felicidad eterna no hay sufrimiento, pero cuando un sujeto existente se relaciona con ella, la relación se expresa correctamente a través del sufrimiento. Si a través de su estar consciente de que este sufrimiento indica la relación, un sujeto existente fuera capaz de elevarse por encima del sufrimiento, entonces también sería capaz de pasar de la existencia a la eternidad, pero eso sin duda lo dejará de lado. Pero si es incapaz de hacerlo, se encuentra nuevamente en la situación del hombre que sufre, de modo que este conocimiento debe conservarse en el medio existencial. Al mismo tiempo queda frustrada

la perfección del goce, consecuencia necesaria cuando es preciso que se posea en forma imperfecta. El dolor debido a esto es de nuevo la expresión esencial para la relación.

Sin embargo, es cierto que en el Nuevo Testamento podemos leer que los apóstoles, tras haber sido flagelados, se marcharon contentos, agradeciéndole a Dios que les fuera concedido el sufrir por Cristo.³⁴³ Perfectamente correcto, y no pongo en duda que los apóstoles contaban con la fuerza de fe necesaria para estar felices incluso en medio de sufrimientos corporales y para agradecerle a Dios por ello, al igual que, aun entre los paganos, podemos encontrar ejemplos de una fortaleza que convierte en gozo el instante del sufrimiento físico. Como es el caso de Mucio Escévola,³⁴⁴ por ejemplo. Pero el sufrimiento del que se habla en ese pasaje no es un sufrimiento religioso, el que por lo demás se menciona muy poco en el Nuevo Testamento. Si un supuesto discurso religioso quiere hacernos creer que cualquier cosa que sufre el apóstol es *eo ipso* un sufrimiento religioso, esto demuestra sencillamente cuán poca comprensión de las categorías tiene un discurso semejante, pues encontramos aquí en contraparte a la opinión de que todo discurso donde se menciona el nombre de Dios es un discurso piadoso. No, cuando el individuo está seguro de su relación con Dios y sólo sufre en sentido externo, eso no es sufrimiento religioso. Esta clase de sufrimiento es estético-dialéctico, algo parecido al infortunio respecto de lo inmediato –puede estar y puede no estar–, pero nadie tiene derecho a negar que una persona es religiosa por el solo hecho de que no ha padecido infortunio en su vida. Pero el hecho de no padecer esta clase de infortunio no implica que no haya sufrimiento, en caso de que sea alguien realmente religioso, porque el sufrimiento es la expresión para la relación con Dios, es decir, el sufrimiento religioso que es signo de la relación con Dios y de que no ha obtenido la felicidad al haber quedado libre de la relación con el τέλος absoluto.

De este modo, al mismo tiempo que el mártir (en este punto no discutiré más sobre el apóstol, ya que su vida es paradójicamente dialéctica, su situación es cualitativamente distinta a la de los demás, y su existencia se halla justificada porque la existencia de nadie más puede llegar a ser semejante) está siendo martirizado, bien puede elevarse, a través de su gozo, más allá del sufrimiento corporal. Pero al mismo tiempo que el individuo sufre religiosamente, él no puede ir más

allá del sufrimiento en el goce de la significación de este sufrimiento, porque éste corresponde específicamente a su estar separado del goce, aunque, asimismo, es signo de la relación, de suerte que la ausencia de sufrimiento indica que no se es religioso. El hombre inmediato no es un sujeto existente por esencia, ya que, en tanto que inmediato, él constituye la feliz unidad entre lo finito y lo infinito, a la cual corresponde, como se ha dicho anteriormente, la fortuna y el infortunio como elementos externos. El hombre religioso se vuelca interiormente y es consciente de que, en su existir, se encuentra en proceso de devenir, aunque, de cualquier modo, se relaciona con una felicidad eterna. Tan pronto como el sufrimiento termina, y él obtiene la seguridad de que se relaciona únicamente –como en la conciencia inmediata– con la fortuna y el infortunio, esto es ya un signo de que él es una individualidad estética que se ha extraviado en la esfera religiosa, y siempre resulta más fácil confundir las esferas que mantenerlas separadas. Un esteta errante de esta clase bien puede ser un predicador o un pensador especulativo. Un predicador está absolutamente seguro de su relación con Dios (pobre hombre, ya que esta seguridad, por desgracia, es el único signo seguro de que un sujeto existente no se relaciona con Dios) y sólo se ocupa tratando [*tractere*] al resto del mundo con propagandas [*Tractater*]; un pensador especulativo termina en el papel, y confunde esto con la existencia.

VII 395

El apóstol Pablo menciona en alguna parte el sufrimiento religioso, y ahí uno también puede encontrar que el sufrimiento es signo de beatitud. Me refiero, naturalmente, al pasaje de Corintios sobre la espina en la carne.³⁴⁵ Él cuenta que eso le ocurrió una vez; no sabe si en el cuerpo o fuera del cuerpo, fue arrebatado hasta el tercer cielo.³⁴⁶ Recordemos de una vez por todas que es un apóstol el que habla y, así, discurramos directa y llanamente sobre ello. De modo que eso le ocurrió una vez, una sola vez. Ahora bien, es evidente que eso no puede ocurrirle a un sujeto existente todos los días; se lo impide el solo hecho de existir, sí, se lo impide en la medida en que únicamente un apóstol, como la excepción, ha experimentado algo semejante una sola vez. No sabe si fue en el cuerpo o fuera del cuerpo, pero esto sin duda no puede pasarle a un sujeto existente todos los días, justo porque es un ser humano particular y existente; en efecto, aprendemos del apóstol que es algo que ocurre tan raramente, que incluso al apóstol,

que es un individuo excepcional, le ocurrió una sola vez. ¿Y qué con eso? ¿Qué signo tuvo el apóstol de que esto le hubo ocurrido? Una espina en la carne, es decir, un sufrimiento.

El resto de nosotros, los seres humanos, nos contentamos con menos, pero la situación sigue siendo exactamente la misma. El hombre religioso no es arrastrado hasta el tercer cielo, pero tampoco comprende el sufrimiento que es la espina en la carne. El hombre religioso se relaciona con la felicidad eterna, y la relación es distinguible por el sufrimiento, y el sufrimiento es la expresión esencial de la relación —para un sujeto existente.

VII 396 Así como para un sujeto existente los más altos principios del pensamiento pueden ser demostrados únicamente de forma negativa, y la pretensión de demostrarlos positivamente deja ver de inmediato que aquel que así lo intenta, toda vez que se trata ciertamente de un sujeto existente, se encuentra a punto de convertirse en algo fantástico; así también, cuando se trata de un sujeto existente, la relación existencial con el bien absoluto sólo puede ser definida negativamente: la relación con una felicidad eterna en virtud del sufrimiento, al igual que la certeza de la fe que se relaciona a sí misma con una felicidad eterna, se define por la incertidumbre. Si hago a un lado la incertidumbre con el fin de obtener una mayor certeza, entonces no tengo un humilde creyente en temor y temblor, sino un desenvuelto joven estético, un bribón que, hablando figuradamente, busca fraternizar con Dios, pero que, en estricto sentido, no se relaciona con Dios en lo absoluto. La incertidumbre es el signo, y la certeza carente de ella es el signo de que uno no se relaciona con Dios. De forma semejante, en el periodo de cortejo, la absoluta certeza de que uno es amado es signo seguro de que no se está enamorado.* Sin embargo, a pesar de ello, nadie puede hacer que una persona enamorada piense que su enamoramiento no es una feliz circunstancia.

Lo mismo ocurre con la incertidumbre de la fe; pero, con todo, nadie puede hacer que un creyente piense que el hecho de creer no es una bienaventuranza. Pero así como una joven muchacha se relaciona

* Dado que el amor erótico no es el τέλος absoluto, hemos de tomar esta comparación *cum grano salis* [con un grano de sal], con mayor razón porque, en la esfera de lo estético, el estar enamorado representa una felicidad inmediata.

con un héroe, así también se relaciona el amante con el creyente, y ¿por qué? Porque el amante se relaciona con una mujer, pero el creyente lo hace con Dios –y aquí el adagio latino es completamente verdadero: *interest inter et inter* [hay diferencia entre lo uno y lo otro]. Es también por esto que el amante tiene razón solamente de forma relativa, pero el creyente está absolutamente en lo correcto al rehusarse a escuchar nada sobre cualquier otra clase de certeza. Amar –sí, eso es hermoso, encantador. ¡Oh, que yo fuera poeta para cantar como es debido el elogio del amor y describir su magnificencia! ¡Oh, que tuviera al menos el derecho de sentarme en la banca a escuchar cuando canta el poeta! Pero no es más que una broma, y esto no lo digo con desdén, como si fuera el amor un sentimiento pasajero. No, pero, con todo, no es más que una broma, incluso cuando el amor más bienaventurado encuentra su más duradera expresión en el más feliz de los matrimonios –cierto es que resulta magnífico estar casado y consagrado [*viet og inviet*] a este delicioso pasatiempo con todas sus penas y contrariedades.

¡Oh, que fuese yo un fuese orador para poder llevar a cabo el verdadero panegírico del matrimonio, de manera que el infeliz que permanece fuera, melancólico, no se atreviera a escucharme, y que el presuntuoso que desde fuera se burla, descubriera horrorizado detrás de mis palabras aquello que ha dejado ir! Pero esto no es más que una broma. De ello me doy cuenta cuando comparo el matrimonio con el τέλος absoluto, con la felicidad eterna, y para asegurarnos que es el τέλος absoluto del que hablo, permitamos que la muerte en su papel de arbitro juzgue entre ambos –entonces me atreveré a decir en verdad: “Es indiferente si es que uno ha estado o no casado, justo como es indiferente si uno es judío o griego, hombre libre o esclavo.”³⁴⁷ El matrimonio no es más que una broma, una broma que debe ser considerada con toda seriedad, hecha la salvedad de que la seriedad aquí no es algo inherente al matrimonio mismo, sino un reflejo de la seriedad de la relación con Dios, un reflejo de la absoluta relación del esposo con su τέλος absoluto, y de la absoluta relación de la esposa con su τέλος absoluto.

VII 397

Pero volvamos ahora al sufrimiento como signo de la felicidad eterna. Si por el solo hecho de que un predicador logre con éxito eludir el sufrimiento, y un pensador especulativo consiga revocarlo (*revocare*), transformando con ello a la felicidad eterna en un signo de la felicidad

(así como todo pensamiento especulativo inmanente es por esencia una revocación de la existencia, cosa que la eternidad ciertamente es, pero el pensador especulativo sin duda no está en la eternidad), si, de este modo, por el hecho de que un *sujeto existente* no tuviera éxito en revocar el sufrimiento y convertir la felicidad eterna en signo de la felicidad —lo que significaría que el sujeto existente ha muerto y pasado a la vida eterna—, si por eso uno quisiera llamar ilusión al sentimiento religioso: muy bien, pero entonces recordemos que es una ilusión la que viene después del entendimiento.

La poesía es la ilusión antes del entendimiento, la religiosidad lo es después del entendimiento. Entre poesía y religiosidad, la mundana sabiduría acerca de la vida representa su vodevil. Todo individuo que no viva poética o religiosamente es un obtuso. ¿Por qué es esto? Esos hombres sagaces y experimentados que todo lo saben, que poseen un remedio para todo y un consejo para cualquiera, ¿son obtusos semejantes hombres? Su calidad de obtusos consiste en que, tras haber perdido la ilusión poética, no cuentan con la suficiente imaginación y pasión imaginativa para penetrar en el espejismo de la probabilidad y la credibilidad de la teleología finita, todo lo cual se desvanece en cuanto comienza a conmovirse lo infinito. Si la religiosidad es una ilusión, entonces hay tres tipos de ilusión: la ilusión de la poesía, la bella ilusión de la inmediatez (la felicidad radica en la ilusión, y entonces con la realidad el sufrimiento viene después); la cómica ilusión de lo obtuso; y la feliz ilusión de la religiosidad (el dolor reside en la ilusión, y la felicidad llega más tarde). La ilusión de lo obtuso es, naturalmente, la única que es cómica en sí misma.

Pese a que toda una corriente de la poesía francesa se ha inclinado más bien a mostrar la ilusión estética como algo cómico, lo cual representa un insulto para lo estético y de ningún modo es meritorio ante los ojos de un hombre religioso (a saber, que un poeta llegue a hacer esto), resultaría más provechoso si la poesía se ocupara con la sabiduría mundana sobre la vida, misma que —y esto es justamente el signo de su comicidad— resulta igualmente cómica, ya sea que sus cuentas resulten bien* o mal, pues todos sus cálculos no son más que

* Y tal vez resulte más cómico cuando sus cálculos son correctos, porque, cuando calcula mal, uno llega a sentir una cierta pena por el pobre hombre. Así, por ejemplo, cuando

una ilusión, una empresa dentro de la quimérica noción de que hay algo certero en el mundo de lo finito.

¿Pero entonces no era Sócrates un sabio en las cosas referentes a la vida? Ciertamente lo era, pero ya muchas veces he explicado que, en un sentido mundano, su tesis primera es de cualquier modo una afirmación propia de un loco, pues efectúa el movimiento de lo infinito. No, la poesía es juventud, la sabiduría mundana viene con los años, y la religiosidad es la relación con lo eterno; sin embargo, en caso de que un hombre haya perdido su juventud y no haya logrado la relación con lo eterno, los años no harán más que volverlo cada vez más obtuso. El hombre serio del que hablábamos anteriormente, aquel hombre que deseaba estar informado con certeza y definición sobre la felicidad eterna a fin de así arriesgarlo todo, porque de otro modo sería una locura –me pregunto si no le parecerá una locura excesiva el arriesgarlo todo cuando el sufrimiento es la certeza– la correcta expresión para la incertidumbre.

VII 399

En el interior del sufrimiento religioso se encuentra la categoría de la prueba espiritual [*Anfægtelse*], y únicamente ahí puede ser definida. Pese a que, por lo común, yo me preocupo del discurso religioso solamente en tanto órgano de la visión de la vida religiosa, puedo considerar de pasada su naturaleza fáctica en nuestra época (y, por su parte, ilustrar en este punto el sentimiento religioso de nuestra época, que pretende estar mucho más avanzado que la religiosidad de la Edad Media), y, al intentar asignarle su sitio a la prueba espiritual, recordar que hoy en día muy raramente se escucha hablar sobre la

un hombre, con el auxilio de tal o cual conexión y con la ayuda de su conocimiento del mundo, calcula el modo de lograr un buen matrimonio, y lo logra, y conquista a la muchacha, y ésta aporta una gran dote –entonces lo cómico rebosa de alegría, pues ahora nuestro hombre se ha vuelto terriblemente obtuso. Supongamos que ha conquistado a la muchacha, mas, ¡contemplad!, ella es pobre; entonces sentiríamos una cierta pena por él. Pero, por lo regular, la mayoría de la gente reconoce lo cómico por algo más, por el infeliz resultado (lo cual, sin embargo, no es cómico, sino lamentable), así como también reconoce lo patético a través de otra cosa, a saber, un resultado feliz (lo cual, no obstante, no es patético, sino accidental). Por ejemplo, no es tan cómico ver a un loco que, con una idea fija, acarrea confusión a sí mismo y a los demás, produciendo con ello pérdidas y daños, como cuando la existencia transcurre de acuerdo con su idea establecida. En otras palabras, no es cómico que la existencia le deje a uno ver que el loco es un loco; pero es cómico cuando lo oculta.

prueba espiritual o, si es que se la menciona, se la identifica sin más con las tentaciones, o incluso con las contrariedades de la vida. En cuanto la relación con el τέλος absoluto se anula y uno permite que se agote en fines relativos, la prueba espiritual cesa. En la esfera de la relación con Dios, representa aquello que es la tentación en la esfera de la relación ética. Cuando lo máximo para el individuo es la relación ética con la realidad, la tentación representa el mayor peligro. Resulta del todo correcto, por tanto, omitir la prueba espiritual, y el hecho de identificarla con la tentación significa únicamente una negligencia adicional. Pero no solamente en este sentido difiere la prueba espiritual de la tentación; la posición del individuo es también distinta. En la tentación, aquello que tienta es lo más bajo; en la prueba espiritual, es lo más elevado aquello que, al parecer estando envidioso del individuo, quiere atemorizarlo y hacerlo retroceder.

Por consiguiente, la prueba espiritual comienza en estricto sentido sólo en la esfera de lo religioso, y esto únicamente al final de su curso, y, naturalmente, crece en proporción a lo religioso, porque el individuo ha descubierto el límite, y la prueba espiritual expresa la reacción del límite en contra del individuo finito. Por consiguiente, es una falsa alarma, como ya se ha indicado, cuando el pastor declara en domingo que es tan bueno estar en la iglesia y que, si nos atreviéramos a permanecer ahí, sin duda llegaríamos a santos, pero debemos salir al mundo nuevamente. En otras palabras, si un hombre tuviera permitido quedarse ahí, él descubriría la prueba espiritual, y probablemente saldría tan mal librado de esta empresa que no querría agradecerle al pastor por esto. El instante en que el individuo logra poner en práctica la relación absoluta a través de la renuncia a fines relativos (y cabalmente puede ser de este modo en ciertos instantes, aunque, más tarde, el individuo quede nuevamente sumido en esta lucha), y se relaciona ahora absolutamente con lo absoluto, en ese instante descubre el límite, y la prueba espiritual se transforma en la expresión para el límite. El individuo ciertamente es inocente en la prueba espiritual (mientras que no es inocente en la tentación), pero, a pesar de eso, el sufrimiento es probablemente terrible. Y digo "probablemente" porque nada sé al respecto, y si alguno busca un ambiguo consuelo, yo estaría bien dispuesto a informarle que cualquiera que no sea muy religioso no está expuesto tampoco a semejante prueba,

porque la prueba espiritual es justamente la reacción a la expresión absoluta de la relación absoluta. La tentación ataca al individuo en sus momentos de debilidad; la prueba espiritual es la Némesis que ataca sobre los momentos más intensos en la relación absoluta. Por ende, la tentación está relacionada con la constitución ética del individuo, mientras que la prueba espiritual carece de continuidad y representa la resistencia misma de lo absoluto.

Que la prueba espiritual existe es algo que no puede negarse; no obstante, y por esa misma razón, puede producirse en nuestra época un caso psicológico que vale la pena ser mencionado. Supongamos que un hombre con una profunda necesidad religiosa escuchase continuamente el tipo de discurso piadoso en el que todo se redondea haciendo que el τέλος absoluto se agote en fines relativos —¿qué pasa en ese caso? Se hundiría en la más profunda desesperación, puesto que él mismo ha experimentado algo más y, sin embargo, nunca ha escuchado que el pastor hable sobre ello, sobre el sufrimiento en el propio ser interior, sobre el sufrimiento de la relación con Dios. Por respeto al pastor y a su investidura, quizá se inclinaría a interpretar este sufrimiento como un malentendido, o como algo que la demás gente posiblemente también ha experimentado, pero que ha superado con tal facilidad, que ni siquiera se ha tomado la molestia de hacer mención de ello —hasta que, con el mismo horror de la primera vez que le hubo ocurrido, descubre él la categoría de la prueba espiritual. Imaginemos que, de pronto, se topase con uno de esos viejos libros edificantes, y ahí encontrase la prueba espiritual muy correctamente descrita —claro está, sin lugar a dudas se sentiría tan feliz como Robinson Crusoe al encontrar a Viernes; pero en ese caso, me pregunto, ¿qué pensaría del discurso cristiano religioso al que estaba acostumbrado? El discurso religioso debería en verdad ser de tal naturaleza que, al escucharlo, uno pudiera adquirir la más precisa comprensión de los errores religiosos de su época y de sí mismo como perteneciente a esta época. Pero, ¿qué es lo que digo? Esta comprensión también puede lograrse escuchando un discurso religioso que ni por azar menciona las pruebas espirituales. Uno logra esta comprensión a través del discurso, pero, naturalmente, sólo de forma indirecta.

Esto, por tanto, es la continuidad esencial del sufrimiento, su realidad, que persiste aun en el hombre religioso más desarrollado,

incluso admitiendo que este hombre religioso haya superado los sufrimientos que representa la renuncia a lo inmediato. En consecuencia, el sufrimiento permanece en tanto que el individuo viva, pero a fin de no encontrarnos en un gran apuro por retornar al último sufrimiento, detendremos a los individuos en el primero, porque su lucha contra éste es tan prolongada y su retroceso a él tan frecuente, que el individuo raramente logra superarlo, o, si lo logra, muy pocas veces logra permanecer ahí por largo tiempo.

La razón de este sufrimiento es que, en su inmediatez, el individuo en realidad se encuentra absolutamente dentro de fines relativos; su significado es el virar de la relación, la renuncia a la inmediatez o la existencial expresión de que el individuo no puede nada por sí mismo y es, en cambio, una nada ante Dios, pues aquí nuevamente la relación con Dios se hace distinguible por lo negativo, y la aniquilación de uno mismo es la forma esencial para la relación con Dios. Esto no debe expresarse en el dominio de lo externo, ya que entonces recaemos en el movimiento monástico y la relación queda cabalmente secularizada; y el individuo no debe hacerse a la idea de que esto puede realizarse de una vez por todas, porque eso corresponde a lo estético. E incluso si pudiera hacerse de una vez por todas, el individuo, en su naturaleza de sujeto existente, sufriría de nuevo en la repetición. En la inmediatez se desea el poderlo todo, y la fe de la inmediatez, en un plano ideal, aspira a poderlo todo; y la impotencia de la inmediatez encuentra su raíz en un cierto obstáculo que viene de fuera, del cual hace abstracción, en consecuencia, del mismo modo en que hace abstracción del infortunio, dado que la inmediatez no es intrínsecamente dialéctica. Desde una perspectiva religiosa, la tarea consiste en comprender que un hombre no es nada en absoluto ante Dios, o que se es nada en absoluto y, por ello, uno está ante Dios, y el sentimiento religioso no deja de exigir esta impotencia, y su desaparición implica la desaparición de lo religioso. La juvenil capacidad de la inmediatez puede volverse cómica ante un tercero, mientras que la impotencia del sentimiento religioso jamás puede hacerse cómica para un tercero, porque ahí no hay señal alguna de contradicción.* El hombre religioso es incapaz de

* No hay contradicción en la absoluta impotencia de un hombre ante Dios, a menos que se haga conciente de ello, pues esto no es sino otra expresión del carácter absoluto de

volverse cómico de esta manera, aunque, por otra parte, lo cómico puede hacersele manifiesto, por ejemplo, cuando según la perspectiva del mundo externo, se da la apariencia de que él puede muchas cosas. Mas si esta broma ha de ser una broma santa y perdurar, entonces ésta no debe en ningún momento perturbar la seriedad de que ante Dios no es nada y no puede nada, de que el esfuerzo consiste en afianzarse a esto, y el sufrimiento de expresarlo existencialmente. Si, por ejemplo, Napoleón hubiera sido una individualidad genuinamente religiosa, hubiera tenido una rara oportunidad para el más divino de los divertimentos; porque en apariencia ser capaz de todo, y entonces comprender divinamente que esto no es más que una ilusión –ciertamente, ¡esto es una broma en serio!

Por lo general, lo cómico está presente por doquier, y prontamente se puede determinar a cada existencia y asignarla a su particular esfera, sabiendo cómo es que se relaciona con lo cómico. El hombre religioso es aquel que ha descubierto lo cómico en su más grande escala y, con todo, no considera lo cómico como lo más elevado, porque el sentimiento religioso es el pathos de mayor pureza. Pero si tuviera a lo cómico como lo supremo, entonces su visión de lo cómico sería *eo ipso* de más baja categoría, toda vez que lo cómico está siempre fundado en una contradicción, y si lo cómico en sí mismo fuera lo más elevado, carecería de la contradicción que es su mismo fundamento y en la que encuentra su valor. Es por ello que es cierto sin excepción que mientras más competente sea la existencia de un hombre, con mayor facilidad podrá descubrir lo cómico.*

Dios, y el hecho de que un hombre no sea siquiera κατά δύναμιν [en potencia] capaz de ello es un signo de que no existe en absoluto. No hay contradicción y, por tanto, no es cómico tampoco. Por otro lado y por decir un ejemplo, resulta cómica la idea de que postrarse de rodillas tenga algún significado para Dios, así como también muéstrase muy claramente lo cómico en la idolatría, la superstición, y otras cosas parecidas. Pese a ello, nunca debe olvidarse de prestar atención al infantilismo que bien puede hallarse a la base del error, volviéndolo algo más bien triste y no cómico. Justo como el niño que en verdad quiere alegrar a un anciano puede concebir las más extrañas ocurrencias, aunque, no obstante, hace esto con la piadosa intención de agradar al viejo, igualmente el hombre religioso puede asimismo dar una melancólica impresión si, en su piadoso fervor, no hay nada que no pudiera hacer para agradarle a Dios, y, por último, termina haciendo algo enteramente irracional.

* Pero la más elevada comicidad, así como el más elevado patetismo, rara vez llama la atención de los hombres y ni siquiera puede ser expuesto por el poeta, y la razón de ello

Podrá descubrirlo incluso aquel que solamente ha concebido un gran proyecto con la intención de lograr algo en el mundo. En otras palabras, permitámosle que guarde su resolución dentro de sí y que se consagre enteramente a ello, y que luego salga y se relacione con la gente: entonces aparecerá lo cómico –si guarda silencio. La mayoría de la gente no alberga grandes proyectos, y por lo regular habla de acuerdo con su limitado sentido común o movida por la más burda inmediatez. Si tan sólo guarda silencio, entonces casi cualquier palabra que se diga tocará de forma cómica su gran resolución. Pero si abandona esta gran resolución y su intensa existencia interior respecto a ella, lo cómico se evapora. Si no puede guardar silencio sobre este gran proyecto suyo, sino que inmaduramente se pone a divulgarlo, es él quien deviene cómico. Pero la resolución del hombre religioso es la más grande de todas, infinitamente más grande que cualquier proyecto para transformar el mundo, para crear sistemas u obras de arte; por tanto, es el hombre religioso quien, de entre todos, debe descubrir lo cómico, esto si es realmente religioso, pues de otro modo él mismo devendría cómico. (Pero hablaremos de esto más adelante.)

El sufrimiento en tanto que renuncia a la inmediatez no se asemeja por consiguiente, a la flagelación o a otras cosas por el estilo; no es *torturarse a uno mismo*. En otras palabras, aquel que se tortura a sí mismo de ningún modo expresa que no es capaz de nada ante Dios, dado que, en efecto, considera que su tortura ya es algo. Pero, con todo, el sufrimiento está presente, y puede durar tanto como el sujeto exista. Pues así como resulta fácil decir: “El hombre es una nada ante Dios”, igualmente es difícil expresar esto en la existencia. Pero describir e ilustrar esto con mayor precisión implica a su vez dificultad, porque, sin duda, el discurso es un medio más abstracto que la existencia, y en lo que se refiere a lo ético, todo discurso encierra un pequeño engaño, ya que el discurso, por más que recurra a medidas precautorias de la mayor sutileza y habilidad, siempre tiene un dejo de aquella perspectiva de corto alcance. Por ende, aun si el discurso lleva a cabo los más

es que *no luce*, como suele decirse, mientras que un pathos inferior o una comicidad inferior muestran su valer al ser reconocidos a través de un tercero. Lo más elevado no se manifiesta, ya que pertenece a la última esfera de la interioridad y, en un sentido sagrado, queda inmerso en sí mismo.

entusiastas y desesperados esfuerzos para mostrar su dificultad, o de forma indirecta realiza un esfuerzo extremo, con todo, sigue siendo más difícil poner esto en práctica que aquello que pueda mostrar el discurso.

Pero ya sea que se hable o no de esta existencial expresión de la renuncia, aun así es algo que debe hacerse; y el sentimiento religioso no equivale a irreflexión, como si se tratara de mencionar ocasionalmente aquello más elevado para luego, en virtud de la mediación, dejar que las cosas sigan su curso. El hombre religioso no predica la indulgencia, sino que proclama que el más grande esfuerzo equivale a una nada –pero de cualquier modo lo exige. Aquí otra vez el signo es lo negativo, porque el más grande esfuerzo se hace distinguible por el hecho de que, a través de él, uno se convierte en una nada; si uno llegase a ser algo, el esfuerzo sería *eo ipso* menor. Sin importar cuán irónico parezca lo anterior, de cualquier manera es así como ocurre en las situaciones más modestas en una esfera inferior. Con un poco de dedicación y un tanto de charlatanería, el hombre puede presumir que comprende muchas y muy variadas ciencias, y entonces tendrá gran éxito en el mundo y será ampliamente leído; con entera dedicación y completa honestidad se topará con dificultades para comprender incluso un muy pequeño fragmento de aquello que todo mundo comprende, y será considerado como un aburrido holgazán. Pero aquello que es cierto sólo de forma relativa en esta esfera inferior es absolutamente verdadero en la esfera religiosa, y la máxima prueba espiritual que mencionan los hombres religiosos de experiencia, consiste siempre en que el más grande esfuerzo guarda la pretensión de engañar con la noción de que se trata de algo de importancia, que ya es algo.

VII 404

Dado que estoy obligado a realizar la penosa confesión de que soy un ignorante en lo que se refiere a China, Persia, el sistema, la astrología y la ciencia veterinaria –y para salir un tanto librado de este predicamento–, he entrenado mi pluma, en proporción a aquellas capacidades que me han sido concedidas, para ser capaz de copiar y describir de la forma más concreta posible la vida cotidiana, la que muy a menudo es diferente de la vida dominical. Si hay alguno al que le parezca aburrida esta clase de presentación, que haga como mejor le plazca. Yo no escribo para ganar medallas y, si alguien me lo exigiese, yo gustoso admitiré que resulta mucho más difícil, exige

una mayor conmoción y una responsabilidad por completo distinta el matar a un tío rico en una novela con el fin de meter dinero en el relato (o brincarse diez años, dejar que transcurra el tiempo en el que el evento más importante ha sucedido, y luego comenzar con su haber ya sucedido), y que requiere de una muy diferente y poderosa brevedad para describir el triunfo de la fe en media hora –que lo que requiere describir aquello con lo que un hombre común ocupa su tiempo en su sala de estar. Ciertamente hace falta rapidez para escribir un relato de treinta páginas donde la acción tiene lugar a lo largo de cien años, o un drama donde la acción debe durar tres horas, pero tantas cosas ocurren y los eventos se precipitan de tal suerte, que algo parecido no podría sucederle a un ser humano en una vida entera!

Pero, ¿qué hace falta para describir a un hombre en su vida cotidiana, visto que uno no se vea presionado por la insuficiencia del lenguaje? Y es que, en contraste con la existencia real, el lenguaje es algo muy abstracto. Con todo, lo cierto es que el orador religioso debe atenerse a ello, porque él tiene que ver justamente con el hombre en su sala de estar. El orador religioso que no conoce cómo se muestra el deber en la vida cotidiana y en la sala de estar, bien haría en quedarse callado, pues las apreciaciones dominicales sobre la eternidad no producen más que viento. Naturalmente, el orador religioso no debe quedarse en la sala de estar; él debe saber cómo asirse a la categoría totalitaria de su esfera, pero también debe saber cómo encontrar su punto de partida en cualquier parte. Es en la sala de estar donde debe librarse la batalla, esto a fin de que las escaramuzas de la religiosidad no se conviertan en un “cambio de guardia” semanal. Es en la sala de estar donde debe librarse la batalla, y no de forma imaginaria en la iglesia, con el pastor arrojando golpes al aire y la congregación contemplándole. Es en la sala de estar donde debe librarse la batalla, porque el triunfo ha de consistir en que el hogar se convierta en templo. Dejemos que la obra se haga directamente en la iglesia, pasando revista a las fuerzas contendientes –bajo cuyo estandarte la batalla será librada, y en cuyo nombre se alcanzará la victoria–, describiendo la posición del enemigo, imitando el ataque, alabando al todopoderoso aliado y fortaleciendo la confianza a través de la desconfianza, la confianza en él a través de la desconfianza en uno mismo. Dejemos que la obra se realice indirectamente en virtud de la irónica aunque también muy

gentil simpatía de la secreta preocupación. Pero, de cualquier modo, lo importante radica en que el individuo singular se vaya a casa queriendo de todo corazón y con sumo entusiasmo librar su batalla en la sala de estar. Si la actividad del pastor en la iglesia se reduce simplemente a una semanal tentativa para remolcar la nave de la congregación un poco más cerca de la eternidad, entonces todos sus esfuerzos se desmoronan, porque, a diferencia del navío, la vida humana no se queda en el mismo sitio hasta el siguiente domingo. Por tanto, la iglesia es justamente el sitio donde debe presentarse la dificultad, y es mejor salir de la iglesia desilusionado y descubrir que el deber era más fácil de lo que uno había pensado, que irse de la iglesia con toda la confianza del mundo y desilusionarse en la sala de estar.

Con el propósito, pues, de no engañarse a sí mismo ni a los demás, el orador religioso se cuidará de no concentrar sus instantes de patetismo en el discurso, o de no introducir en éste sus momentos de mayor intensidad. Más bien será como uno que, ciertamente, puede hablar en un tono más elevado, pero no se atreve a hacerlo, para que el “misterio de la fe” no sea escarnecido y rebajado por una excesiva publicidad, en lugar de “ser conservado” (1 Timoteo 3:9) de tal forma que sea incluso más grande y poderoso dentro de sí mismo, de lo que parece ser dentro del discurso. Dado que el principal deber del orador, así como el de cualquier otra persona, consiste en expresar en la existencia aquello que predica, y no en sacudir a la congregación una vez por semana ni en galvanizarla hasta el frenesí, procurará no caer en la desagradable constatación de que aquello que se mostraba tan magnífico en el grandilocuente discurso, resulta ser algo enteramente distinto en el uso cotidiano. Pero ceder, negociar o regatear, eso es algo que no haría por nada en el mundo. Incluso cuando parezca estar lo más lejos posible del requerimiento absoluto de la religiosidad, aun así debe estar presente y determinar el precio y el juicio. Incluso cuando esté envuelto en las más miserables fracciones de la vida cotidiana, este absoluto común denominador debe estar siempre presente, aun cuando esté oculto, presto a cada instante para introducir el requerimiento absoluto.

¿Qué aspecto tiene el deber en la vida cotidiana? Pues siempre tengo *in mente* mi tema favorito: ¿es correcta la necesidad de nuestro teocéntrico siglo diecinueve de ir más allá del cristianismo, su necesi-

dad de especular, su necesidad de un progreso continuo, su necesidad de una religión nueva o de la abolición del cristianismo? En lo que se refiere a mi propia e insignificante persona, el lector amablemente recordará que yo soy aquel que considera que la cuestión y el deber son cosas muy difíciles, lo cual parece sugerir que no los he llevado a cabo, yo, que ni siquiera me atrevo a llamarme cristiano, aunque, por favor nótese, no en el sentido de que haya dejado de ser cristiano al ir más allá del cristianismo. Pero siempre debe señalarse que es algo difícil, incluso cuando –como es aquí el caso– no se produce más que a través de un divertimento edificante que esencialmente se lleva a cabo con el concurso de un espía que yo envíé para que se filtre entre los hombres en los días de trabajo, y también con el apoyo de algunos diletantes que, en contra de su voluntad, acuden a participar en mi juego.

El domingo pasado el pastor dijo: “No debes poner tu confianza en el mundo, ni en la gente, ni en ti mismo, sino sólo en Dios, porque el hombre no puede nada por sí mismo”. Y todos lo entendimos, también yo, porque lo ético y lo ético-religioso son cosas muy fáciles de entender, aunque, por otro lado, muy difíciles. Un niño puede entenderlo; la persona más simple puede entender, como se ha dicho, que no somos capaces de nada, que debemos sacrificarlo todo, renunciar a todo. En domingo, esto se entiende con terrible facilidad (sí, terrible, porque con esta facilidad a menudo pasa lo mismo que con las buenas intenciones), se entiende *in abstracto*, y los lunes es muy difícil entender que es esta cosa pequeña y específica dentro de la existencia relativa y concreta en donde el individuo lleva su vida cotidiana, en donde el poderoso está tentado a olvidarse de la humildad, y el humilde a confundir la relativa modestia hacia la gente de rango con la humildad ante Dios; y, sin embargo, esta pequeña cosa es algo muy simple, una mera bagatela en comparación con todo. Sí, incluso cuando el pastor se lamenta de que nadie obra de acuerdo con su consejo, esto es terriblemente fácil de entender, pero al día siguiente se vuelve muy difícil de entender que debido a esta cosa simple, a esta pequeña bagatela, uno hace su contribución y se hace acreedor a su parte de la culpa. Entonces el pastor añadió: “Esto lo debemos tener siempre en mente”. Y todos lo entendimos, porque “siempre” es una palabra magnífica. Lo dice todo de una sola vez y es muy fácil de entender; pero, por otro lado, siem-

pre hacer algo es lo más difícil de todo, y es extremadamente difícil entender este “siempre”, aunque sea únicamente por media hora, los lunes a las cuatro de la tarde. Incluso en el discurso del pastor había un toque de cierta cosa que, de forma indirecta, sugería esta dificultad; porque había en el discurso ciertas figuras que parecían indicar que, a decir verdad, él no procedía siempre así; en efecto, que a duras penas lo había llevado a cabo en cualquiera de los pocos instantes en que meditaba sobre su sermón; en efecto, que difícilmente había hecho algo de eso durante su breve discurso.

Hoy es lunes, y nuestro espía ha tenido tiempo de sobra para relacionarse con la gente; porque el pastor habla ante la gente, pero el espía habla con ella. Así, pues, entabla conversación con alguien, y dicha conversación, en cierto momento, se concentra en aquello de lo que el espía quiere hablar. Él dice: “eso es cierto, pero de todas formas hay algo de lo que no eres capaz; no eres capaz de construir un palacio con cuatro alas y pisos de mármol”. El personaje referido contesta: “no, en eso tienes razón. ¿Cómo podría lograr algo así? Gano un sueldo razonable, puedo ahorrar un poco cada año, pero definitivamente carezco del monto para construir palacios y, por añadidura, tampoco sé nada sobre construcciones”. En consecuencia, no es capaz de hacerlo. El espía lo deja, y ahora tiene el honor de encontrarse con un hombre de gran poder. Adula su vanidad y, finalmente, la conversación llega al tema del palacio. “Pero un palacio con cuatro alas y pisos de mármol tal vez iría más allá de las capacidades de Vuestra Excelencia”. “¿Qué dices?”, responde el personaje aludido. “Parece que olvidas que eso es algo que ya he hecho; mi gran palacio en la Plaza Palatina es precisamente la construcción que tú describes”. En consecuencia, él es capaz de hacerlo, y el espía felicita al hombre poderoso y con una reverencia se retira. En su camino se encuentra con un tercer hombre y le relata las conversaciones sostenidas con los otros dos, y este tercer hombre exclama: “sí, es singular la suerte del hombre en este mundo; sus capacidades son del todo distintas entre uno y otro. Un hombre es capaz de mucho, y el otro de muy poco; y, aun así, se supone que todo hombre es capaz de algo, siempre que aprenda de la experiencia y de la sabiduría mundana a quedarse dentro de sus límites”. En consecuencia, la diversidad es notable, pero, ¿no será incluso más notable que tres distintas personas digan sobre la diversidad una sola y misma cosa,

a saber, que todos los hombres son iguales en capacidad? El hombre número 1 es incapaz de hacer esto y aquello porque carece de dinero; es decir, visto esencialmente, él es capaz. El hombre número 2 es capaz de hacerlo; por esencia es capaz, y el hecho de que es capaz de hacerlo se demuestra accidentalmente por su riqueza. Por astucia, el hombre número 3 puede arreglárselas sin algunas de las condiciones y, aun así, ser capaz; ¡qué hombre tan capaz sería si tuviera las condiciones!

Pero el domingo, que fue ayer, el pastor declaró que un hombre no es capaz de nada, y todos lo entendimos. Cuando el pastor dice esto en la iglesia todos lo entendemos, y si alguien quisiera intentar expresar esto existencialmente en los seis días laborales y manifestase signos de su deseo, todos nosotros estaríamos muy cerca de pensar: está loco. Aun el hombre más temeroso de Dios tendrá diez veces por día la ocasión de sorprenderse en la idea de que, pese a todo, es capaz de algo. Pero cuando el pastor afirma que el hombre no es capaz de nada en absoluto, todos lo entendemos con terrible facilidad; y un filósofo especulativo, a su vez, entiende esta facilidad de tal forma que en virtud de ella él demuestra la necesidad de ir más lejos, de pasar a aquello que es más difícil de entender: China, Persia, el sistema. Y es que el filósofo desdeña especulativamente el pobre *Witz* [ingenio] cotidiano sobre la sala de estar, porque en lugar de salir de la iglesia y de la abstracta representación dominical del hombre, e irse a casa, a sí mismo, se retira de la iglesia y encamínase directamente a China y a Persia, hacia la astronomía –sí, hacia la astronomía. Aquel viejo maestro que era Sócrates hizo lo opuesto; renunció a la astronomía y eligió aquello más elevado y difícil: la comprensión de sí mismo ante el dios.

Sin embargo, el filósofo especulativo demuestra esta necesidad de ir más lejos con esta necesidad, que incluso el pastor pierde el equilibrio, y en el púlpito manifiesta su opinión *ex cathedra* de que la comprensión con que el individuo entiende que no es capaz de nada es algo propio únicamente de hombres simples y mediocres. Es más, quiere aconsejarlos *ex cathedra* –es decir, desde el púlpito– que se contenten con este miserable deber y no sean impacientes, pues les está vedado elevarse a la comprensión de China y Persia. Y el pastor tiene razón en que el deber es para hombres simples; pero el secreto es que resulta igualmente difícil para el más privilegiado de los intelectos,

pues lo cierto es que el deber no hace comparación entre el hombre simple y el intelecto privilegiado, sino entre el intelecto privilegiado y él mismo ante Dios. Y el filósofo está en lo correcto cuando dice que la comprensión de China y Persia es siempre algo más elevado que la abstracta comprensión dominical del abstracto hombre dominical; es decir, China y Persia son, ciertamente, algo más concreto. No obstante, aquella comprensión más concreta que cualquiera otra comprensión, la única y absoluta comprensión concreta, es aquella con que el individuo se comprende a sí mismo comparado consigo mismo ante Dios; y es la comprensión más difícil de todas, porque aquí la dificultad no puede servir de excusa.

Así, pues, durante seis días de la semana somos capaces de algo. El rey es capaz de más cosas que el primer ministro. El ingenioso periodista dice: “Le mostraré a Fulano de lo que soy capaz –a saber, de hacerlo parecer ridículo”. El policía le dice al hombre de la chaqueta: “Seguramente no sabes de lo que soy capaz –a saber, de arrestarlo”. El cocinero le dice a la pobre mujer que viene los sábados: “Al parecer has olvidado de lo que soy capaz –a saber, de convencer a los amos de que la pobre mujer ya no reciba las sobras de la semana”. Todos somos capaces de algo, y el rey sonríe ante la capacidad del ministro, y el ministro ante la del periodista, y el periodista ante la del policía, y el policía ante la del empleado, y el empleado ante la de la mujer de los sábados –y el domingo todos vamos a la iglesia (salvo el cocinero, que nunca tiene tiempo, pues los domingos siempre hay banquete en la casa del consejero) y escuchamos al pastor afirmar que el hombre no es capaz de nada –es decir, si tenemos la suerte de no haber caído en la iglesia de algún pastor especulativo.

Pero, esperen un momento. Hemos llegado a la iglesia; con la ayuda de un sacristán muy capaz (porque el sacristán es especialmente capaz los domingos, y con una silenciosa mirada nos deja ver aquello de lo que es capaz), cada uno de nosotros toma su lugar de acuerdo con lo que es su particular capacidad en la comunidad. Entonces el pastor se acerca al púlpito –pero en el último momento aparece un hombre muy capaz que ha llegado tarde, y el sacristán debe demostrar su capacidad. Así, el pastor comienza, y ahora todos nosotros, desde nuestros respectivos lugares y puntos de vista, comprendemos aquello que el pastor dice desde su elevada perspectiva: que el hombre no es

capaz de nada en absoluto. Amén. El lunes, el pastor es un hombre muy capaz; todos debemos dar testimonio de ello, salvo aquellos que son más capaces. Pero una de las dos tiene que ser una broma: o bien eso que dice el pastor, que el hombre no es capaz de nada, es una broma, una suerte de juego de sociedad que se tiene en mente de vez en vez, o bien el pastor tiene razón cuando dice que un hombre debe tener siempre esto en mente –y el resto de nosotros, el pastor y yo incluidos, nos equivocamos al interpretar tan pobremente la palabra “siempre”, pese a que a un hombre se le concedan 30, 40 o 50 años para perfeccionarse, lo mismo si admitimos que cada día es un día de preparación, pero también un día de prueba.

Ahora es martes, y nuestro espía visita a un hombre que construye un gran edificio en las afueras de la ciudad. Una vez más dirige la conversación hacia el tema de la capacidad del hombre y de la capacidad de su muy estimado anfitrión. Aunque ahora este hombre dice, no sin una cierta solemnidad: “El hombre no es capaz de nada; es por gracia de Dios que he podido amasar esta gran fortuna, y es por gracia de Dios que...” En este punto se rompe el solemne silencio de la conversación debido a que un ruido se escucha afuera. El hombre se disculpa y se apresura a salir. Deja tras de sí las puertas entreabiertas, y nuestro espía, que tiene oído fino escucha, golpe tras golpe, para gran sorpresa suya, las siguientes palabras: “Les mostraré de lo que soy capaz”. El espía difícilmente puede contener la risa –pues bien, después de todo, el espía es también un hombre que en cualquier momento puede caer en la tentación del engaño de que es capaz de algo, por ejemplo en este caso en que es él quien ha atrapado al hombre capaz en flagrante ridículo.

Pero si un hombre en su existencia debe tener en mente cada día y afianzarse a aquello que dice el pastor los domingos, y entender esto como la seriedad de la vida y, en consecuencia, entender todas sus capacidades e incapacidades como una broma, ¿significa esto que no puede emprender nada en absoluto porque todo es una fútil vanidad? ¡Oh no!, en tal caso no tendrá la oportunidad de entender la broma, puesto que no hay ninguna contradicción que la oponga a la seriedad de la vida, no hay contradicción en que ante los ojos del hombre vano todo sea vanidad. La pereza, la inactividad y el esnobismo ante lo finito representan una broma de pobre naturaleza, o, mejor dicho, no son

broma en absoluto. En cambio, el acortar las horas de sueño, emplear bien las horas del día y no ser indulgente con uno mismo, y, de ese modo, comprender que todo es una broma: sí, eso es seriedad. Desde una perspectiva religiosa lo positivo es siempre distinguible por lo negativo, la seriedad por la broma, que es la seriedad de lo religioso, y no la seriedad inmediata, la insulsa y burocrática importancia de la que presume el consejero, la obtusa importancia que el periodista muestra ante sus contemporáneos, la obtusa importancia del predicador ante Dios, como si Dios no pudiera crear millones de genios en caso de encontrarse en alguna suerte de apuro. Tener en la mano el destino de muchas personas, el poder de transformar el mundo y, así, comprender continuamente que eso no es más que una broma, sí, ¡eso es seriedad! Pero a fin de ser capaz de esto, todas las pasiones de la finitud deben estar muertas y todo el egoísmo extirpado, ese egoísmo que quiere poseerlo todo y el egoísmo que altaneramente le da la espalda a todo. Pero justamente aquí radica el problema, es aquí donde reside el sufrimiento: en el hecho de que uno debe morir para sí mismo; y pese a que el rasgo distintivo de lo ético es que resulta muy fácil de comprender en su expresión abstracta es, en cambio, muy difícil de entender *in concreto*.

Siempre debemos tener en cuenta que el hombre no es capaz de nada en absoluto, dice el pastor. En consecuencia, también cuando un hombre quiere, por ejemplo, ir al Parque de los Ciervos, ha de tener en cuenta que es incapaz de divertirse, así como también, por añadidura, y dado que siente un gran deseo de ir ahí, debe saber que la ilusión de que sencillamente es capaz de divertirse en el Parque de los Ciervos, ya que tiene un gran deseo de ir ahí, no es más que una tentación de la inmediatez; aun más, que la ilusión de que bien puede dirigirse ahí, puesto que tiene los medios para hacerlo, es una tentación de la inmediatez. Ahora bien, hoy es miércoles, y un miércoles de temporada en el Parque de los Ciervos;³⁴⁸ por tanto, enviemos una vez más a nuestro espía.

Puede ser que alguna persona religiosa sea de la opinión de que no es apropiado acudir a un parque de diversiones. Si ese es el caso debo, en virtud de la dialéctica cualitativa, exigir respeto para el monasterio, porque la hipocresía no lleva a nada. Si el hombre religioso desea de algún modo llamar la atención en su apariencia externa,

entonces el monasterio es la única y más poderosa expresión para ello –el resto es hipocresía. Pero nuestra época, naturalmente, ha ido más lejos que la Edad Media en lo que a religiosidad se refiere; ¿qué era, entonces, lo que la religiosidad de la Edad Media expresaba? Que en el mundo finito existe algo que no puede ser pensado al mismo tiempo que la idea de Dios, ni ser reunido, dentro de la existencia, con ella. La expresión apasionada para esto consistía en romper con lo finito. Si la religiosidad de nuestra época ha ido más lejos, quiere esto decir que, dentro de la existencia, es capaz de reunir la idea de Dios con la más ligera expresión de lo finito, por ejemplo, con la diversión en el parque de diversiones, y esto a menos que la religiosidad de nuestra época haya avanzado tan lejos hasta reformar a las formas infantiles de religiosidad, las que comparadas con el juvenil entusiasmo de la Edad Media son algo magnífico.

Es una forma infantil de religiosidad, por ejemplo, el hecho de recibir permiso de Dios una vez a la semana, por así decirlo, para divertirse toda la semana siguiente, y entonces, al siguiente domingo solicitar permiso para la semana siguiente yendo a la iglesia y escuchando al pastor decir: “Siempre debemos tener en cuenta que el hombre no es capaz de nada en absoluto”. El niño no reflexiona y, por consiguiente, no tiene la necesidad de pensar las diferencias en conjunto. Para el niño, el momento de seriedad es cuando debe pedirles permiso a los padres; “si sólo consigo el permiso –piensa el niño– sin duda podré divertirme”. Y una vez que ha visto a su padre en la oficina y recibido el permiso, sale de ella jubiloso y confía en que fácilmente conseguirá el permiso de su madre. Ya saborea de antemano su goce, y en cuanto a aquel momento de seriedad en la oficina, piensa algo como esto: Gracias a Dios que eso ya pasó”. Creo que el niño piensa eso, porque en realidad el niño no piensa. Si el mismo tipo de relación se repite en la vida de un adulto ante Dios tenemos infantilismo, el cual, de forma semejante al decir del niño, se hace distinguible por su predilección por los términos abstractos: “siempre”, “nunca”, “sólo esta vez”, etcétera.

La Edad Media realizó un poderoso intento para pensar a Dios y lo finito al mismo tiempo en la existencia, pero llegó a la conclusión de que era algo que no podía hacerse, y la expresión para dicha conclusión es el monasterio. La religiosidad de nuestra época va más lejos. Pero si

Dios y lo finito han de ser acordes dentro de la existencia hasta en el más mínimo detalle (que es donde la dificultad se agiganta), entonces semejante acuerdo debe encontrar su expresión incluso en la esfera de lo religioso, y ser de tal naturaleza que el individuo no pueda pasar de su relación con Dios a una existencia llevada enteramente a cabo en otras categorías. Las formas inferiores al movimiento monástico de la Edad Media se harán reconocibles por esta separación, a partir de la cual la relación con Dios se convierte en una cosa por sí misma, y el resto de la existencia en otra. De este modo, existen tres formas inferiores: 1) cuando el individuo regresa a casa de su dominical relación con Dios para existir de forma puramente inmediata dentro de la dialéctica de lo agradable y lo desagradable; 2) cuando el individuo regresa a casa de su dominical relación con Dios para existir dentro de una ética finita, y no es consciente de la persistente exigencia de la relación con Dios mientras hace su trabajo, gana dinero, etc.; 3) cuando el individuo regresa a casa de su dominical relación con Dios para llevar su vida de un modo ético-especulativo que, ciertamente, deja que la relación con Dios se agote en fines relativos, una visión de vida con la siguiente fórmula: la habilidad en el propio oficio, ya sea en tanto que rey, carpintero, equilibrista, etc. es la máxima expresión para la relación con Dios, y, por tanto, no hay realmente necesidad de ir a la iglesia. En otras palabras, al ir a la iglesia una vez por semana, cualquier religiosidad de este género se libera de la obligación de relacionarse con Dios todos los días y en cualquier cosa. Los domingos se obtiene el permiso –no exactamente como el niño, para divertirse toda la semana–, sino permiso para no pensar en Dios todo el resto de la semana.

Así, pues, la religiosidad que va más lejos que la Edad Media encuentra su expresión, dentro de su piadosa reflexión, en que el hombre religioso debe existir el lunes del mismo modo y en las mismas categorías. Aquello venerable de la Edad Media es que se preocupaba de esto muy en serio, pero entonces llegó a la conclusión de que era algo que no podía lograrse más que en el monasterio. La religiosidad de nuestra época va más lejos. El domingo, el pastor afirma que debemos tener siempre en cuenta que no somos capaces de nada; en cualquier otro sentido somos como el resto de la gente. No debemos ingresar al monasterio; podemos ir al parque de diversiones –aunque, nótese

bien, debemos en primer lugar tener en cuenta la relación con Dios por medio del religioso término medio de que el hombre no es capaz de nada en absoluto.

Esto es lo que vuelve a la vida extremadamente ardua; y esto es lo que hace posible que todos los hombres, quizá, puedan ser en verdad genuinamente religiosos, porque la oculta interioridad es el verdadero sentimiento religioso, la oculta interioridad que echa mano de todas sus habilidades para que nadie pueda detectar nada en el hombre religioso. La verdadera religiosidad es reconocible por su invisibilidad, lo mismo que la omnipresencia de Dios, es decir, es reconocible por el hecho de que no puede ser vista. El Dios que uno puede señalar es un ídolo, y la religiosidad que uno puede señalar es una especie imperfecta de religiosidad.

VII 413

¡Pero qué difícil es esto! Un cantante no puede vibrar siempre la voz, y de vez en cuando cambia la nota. Pero el hombre religioso cuya religiosidad es oculta interioridad, mantiene la vibración, si se me permite decirlo así, de su relación con Dios en cualquier cosa, y aquello que es lo más difícil de todo, incluso cuando hay un tiempo designado para ello, él lo realiza con tanta facilidad que no le requiere de ningún tiempo. De este modo, la palabra ingeniosa llega en el momento justo, pese a que, en primer lugar, realiza privadamente el movimiento divino; así, cuando es invitado, llega puntual y con la correcta disposición, pero en primer lugar realiza el movimiento divino. ¡Ay!, por lo regular, si un hombre carga solamente con un mínimo apuro externo, esto le causa molestia cuando se prepara para ir a un convite y le hace llegar tarde, y de ello uno se da cuenta por su apariencia. Pero el más intenso de todos los pensamientos, en cuya comparación incluso el más serio pensamiento sobre la muerte es una ligereza —el pensamiento de Dios—, puede mover al hombre religioso con la misma facilidad que tú y yo, que Pablo, Pedro y el consejero Madsen, pues lo cierto es que no hay nadie que pueda detectar nada en nosotros.

Ahora nuestro espía sale. Es posible que se encuentre con alguien que, por falta de dinero, es incapaz de ir al parque de diversiones, es decir, con alguien que es capaz de hacerlo. Si el espía le diera dinero y le dijera: “Aún eres incapaz de hacerlo”, el sujeto en cuestión sin duda pensaría que es un lunático, sospecharía de un engaño, quizá se trate de dinero falso, o tal vez las puertas de la ciudad y las aduanas estén

cerradas; en suma, y por cortesía para el espía y a fin de no recompensar su gentileza acusándole sin más de loco, el hombre probablemente ensayaría algunas ingeniosas conjeturas, y cuando todas éstas fuesen refutadas ante las negativas del espía de que hubiera algún impedimento, lo consideraría como un lunático, le agradecería por el regalo —¡y se iría al parque de diversiones! Y este mismo hombre entenderá muy bien al pastor el domingo siguiente cuando predique que un hombre no es capaz de nada en absoluto, y que todos debemos tener eso en cuenta. El aspecto divertido consiste precisamente en que él puede entender muy bien al pastor, porque si no hubiera una sola persona tan simple que no pudiera entender el deber que el pastor esencialmente tiene que predicar, ¿entonces quién podría soportar la vida!

Ahora el espía se topa con otro hombre que dice: “Acudir al parque de diversiones cuando se cuenta con los medios para ello, si el propio negocio lo permite y uno lleva consigo a la esposa y a los niños y a la servidumbre, y si uno llega a casa a hora decente, es un goce inocente, y uno debe participar de los goces inocentes, pero no se debe ingresar cobardemente al monasterio, con lo cual uno evade el peligro”. El espía responde: “¿Pero no has dicho al comienzo de nuestra conversación que el domingo habías escuchado decir al pastor que el hombre no es capaz de nada, y que debemos siempre tener eso en cuenta, y no dijiste que lo habías entendido?”. “Sí”. “Entonces seguramente olvidas el tema de la conversación. Cuando afirmas que se trata de un placer inocente, eso es lo opuesto a un placer culpable, pero este contraste pertenece a la moral o a la ética. El pastor, en cambio, hablaba de tu relación con Dios. Pues éticamente es permisible ir al parque de diversiones, pero con ello no se concede que sea religiosamente permisible y, de cualquier modo, de acuerdo con el pastor, es justamente esto lo que debes probar poniéndolo junto al pensamiento de Dios. Aunque, nótese bien, lo anterior no es en términos generales, porque ciertamente no eres un pastor que deba predicar sobre este tema, pese a que en la vida cotidiana parece que tú, así como muchos otros, te confundes con el pastor, con lo cual se deja ver que ser pastor no es la cosa más complicada del mundo. Un pastor habla en términos generales sobre los placeres inocentes, pero tú se supone que debes expresar en tu existencia aquello que el pastor dice. El día de hoy, por tanto, con ocasión de tu visita al parque de diversiones, no has de

presentarnos un pequeño discurso sobre los inocentes placeres de la vida; eso es asunto del orador. Por el contrario, con ocasión de tu visita al parque de diversiones, el día de hoy, miércoles 4 de julio, acompañado de tu esposa, hijos y servidumbre, debes tener en cuenta lo que dijo el pastor el domingo –que un hombre no es capaz de nada en absoluto, y que eso debemos tenerlo siempre en cuenta. Es por tu conducta en este particular aspecto que he querido información de ti, pues si hubiera buscado algún discurso, hubiera acudido al pastor”. “Cuán poco razonable –replica el hombre–, resulta esperar mayores cosas de mi parte que del pastor. Me parece enteramente correcto que el pastor predique así. Después de todo, para eso le paga el Estado, y en lo que se refiere a mi guía espiritual, el pastor Mikkelsen, siempre estaré dispuesto a testificar que aquello que él predica es la verdadera doctrina evangélica, y es por ese motivo que acudo a su iglesia. De ningún modo soy un hereje que pretenda transformar la fe. Incluso si, de acuerdo con tus palabras, pudiera ponerse en duda mi autenticidad en tanto que creyente, lo cierto es que soy un ortodoxo que aborrece a los bautistas. Por otro lado, nunca me ha pasado por la mente el relacionar tales insignificancias como ir al parque de diversiones con la idea de Dios –ciertamente, eso me parece una ofensa a Dios, y bien sé que semejante cosa no podría ocurrírsele tampoco a ninguno de mis muchos conocidos”.

VII 415

“Así que piensas que no hay ningún problema, así como también piensas que es del todo correcto que el pastor hable de ese modo, y que está perfectamente bien que el pastor predique sobre el hecho de que nadie pone en práctica aquello que él dice”. “¡Qué cháchara tan insensata!” –responde el hombre–. “Por supuesto que me parece bien que un hombre de Dios como él hable de este modo los domingos, en los entierros y en las bodas. No hace más de dos semanas, en efecto, le agradecí en el *Adresseavisen* por el excelente discurso que pronunció por iniciativa propia, y que yo nunca olvidaré”. “Más bien querrás decir que *siempre* recordarás, ya que esta palabra se acomoda mejor al tema de nuestra conversación, que *siempre* debemos tener en cuenta que el hombre no es capaz de nada en absoluto. Pero dejemos esta conversación, pues en nada nos entendemos, y yo no consigo de ti la información que pretendía sobre cómo haces para realizar lo que el pastor predica, si bien estoy dispuesto a conceder que tienes un

inconfundible talento para ejercer de pastor. Pero, si estás de acuerdo, puedes hacerme el siguiente favor: por escrito dame una garantía y, de ser posible, testimonios semejantes de tus muchos conocidos, de que nunca se les ocurre reunir la idea de Dios con algo como una visita al parque de diversiones”.

Dejemos por ahora en paz a nuestro espía, aunque, sólo por ponerlo contra la pared, preguntémosle qué es lo que pretende hacer con estos testimonios, y qué es realmente lo que guarda bajo la manga. Responde él: “¿Por qué deseo estos testimonios? Muy bien, te lo diré. De acuerdo con lo que he escuchado, el clero sostiene ciertas convenciones donde los reverendos hermanos formulan y responden la cuestión de qué es lo que la época exige –esto, naturalmente, en un sentido religioso, pues de otra manera una convención semejante se parecería a una reunión del consejo municipal.³⁴⁹ Según ellos dicen, la convención ha llegado a la conclusión de que, ahora, la época exige un nuevo libro de salmos. Es muy plausible, por supuesto, que la época exija esto, pero ello no implica que sea eso lo que necesita. ¿Por qué no iba a ocurrir con la época, en tanto que persona moral (aunque esto no se deba precisamente a la moralidad de la época), lo mismo que le ocurre al resto de las personas morales, a saber, que exigen aquello que no necesitan, y que sus numerosas demandas, aun si quedaran satisfechas, no apaciguarían su necesidad, pues justamente no son más que exigencias y reclamos? Bien pronto puede ser que la época exija nuevas sotanas para los pastores a fin de optimizar su poder edificante. No es del todo imposible que la época realmente exigiera tal cosa, y respecto a una demanda semejante, no me extrañaría que la época realmente sintiera necesidad por ello. Mi intención ahora consiste en reunir garantías por escrito concernientes al modo en que la gente entiende el sermón dominical del pastor los lunes y el resto de los días de la semana, de suerte que, de ser posible, pueda yo contribuir en algo a responder a la cuestión de qué es lo que la época exige, o, como yo prefiero formularla: ¿Qué es lo que la época necesita? Entonces la cuestión no versaría: ‘¿De qué carece la religiosidad de nuestra época?’ pues siempre induce a error introducir la respuesta en la pregunta, sino más bien de este otro modo: ‘¿De qué carece nuestra época?’. Religiosidad.

“Todo mundo se preocupa de aquello que la época exige, pero a nadie parece importarle aquello que el individuo necesita. Tal vez no

haya ninguna necesidad de un nuevo libro de salmos. Me pregunto por qué a nadie se le ocurre una propuesta que parece muy evidente, más evidente de lo que muchos pensarían: realizar una provisional tentativa para encuadernar de una nueva forma el antiguo libro de salmos y ver si esto funciona, especialmente si al encuadernador se le permite imprimir sobre el lomo: 'Nuevo libro de salmos.' A decir verdad, podría objetarse que debido a la calidad del antiguo encuadernado sería una pena hacer eso, y es que, extrañamente, se dice que las copias de este antiguo libro se encuentran especialmente en buenas condiciones, probablemente porque se les ha utilizado muy poco, de modo que una nueva encuadernación representaría un gasto totalmente superfluo. Pero a dicha objeción debe responderse con voz profunda, nótese bien, con voz profunda: "Todo hombre de seriedad, en nuestros seriamente atribulados tiempos, reconoce que algo debe hacerse" –entonces toda objeción se desvanece. Pues no sería una cosa tan seria el que algunas pequeñas congregaciones privadas y ciertos aislacionistas dogmáticos realmente experimenten la necesidad de un nuevo libro de salmos, con el objeto de hacer que se escuchen sus amonestaciones en la abovedada iglesia desde la caja armónica del despertar. Pero cuando la época entera exige al unísono y polifónicamente un nuevo libro de cánticos, sí, quizá muchos nuevos libros de cánticos, entonces algo debe hacerse. La situación no puede seguir como ahora, o ello será la ruina de la religiosidad. ¿Por qué, ciertamente, la asistencia a la iglesia es tan relativamente escasa como lo es en la capital? Bueno, natural y evidentemente es culpa del antiguo libro de salmos. ¿Por qué los que van a la iglesia llegan, contra toda regla, justo cuando el pastor sube al púlpito, o un poco más tarde? Bueno, eso se debe, obvia y evidentemente, a la repulsión que les inspira el antiguo libro de salmos. ¿A qué se debió la destrucción del Imperio Asirio? A la discordia, madame. ¿Por qué la gente se apresura tan indecorosamente para salir de la iglesia tan pronto como el pastor pronuncia 'amén'? Bueno, naturalmente eso se debe a su inconformidad con el antiguo libro de salmos. ¿Por qué la devoción hogareña es tan rara, a pesar de que allí uno puede utilizar libremente el libro de salmos que se desee? Bueno, es natural y evidente que su repugnancia ante el antiguo libro de salmos es tan grande que, mientras exista, uno se sentirá desalentado; su mera existencia apaga toda devoción. ¿A qué

se debe que el comportamiento de la congregación, por desgracia, sea tan poco acorde con aquello que se canta el domingo? Bueno, natural y evidentemente porque el antiguo libro de salmos es tan malo que incluso le estorba a uno a la hora de obrar de acuerdo con lo que ahí se dice. ¿Y por qué sucede que, desafortunadamente, todo esto ocurría incluso antes de que se mencionara la necesidad de un nuevo libro de salmos? Bueno, obvia y evidentemente, trátase de la profunda necesidad de la congregación, profunda necesidad que no se había hecho manifiesta, porque aún no se había celebrado ninguna convención. Pero es justo por tal motivo que, según creo, deberíamos poner en duda eso de abolir el antiguo libro de salmos, con el fin de no vernos en la muy vergonzosa situación de estar obligados a explicar el mismo fenómeno una vez que el nuevo libro haya sido introducido. Si el antiguo libro de salmos no era antes de ninguna utilidad, ahora lo es; por su medio puede explicarse todo aquello que, de otra forma, sería inexplicable, siempre que uno tenga en mente que la época tiene problemáticas muy serias, al igual que el clero, no solamente cada uno con su pequeña congregación y aquellos individuos que la componen, sino la época entera. Por otro lado, imaginemos que otra cosa ocurriera antes de que el nuevo libro de salmos estuviera listo; imaginemos que el individuo singular se decidiera a poner el acento de la culpa en otra parte y, melancólicamente, se reconciliase con el libro de salmos, y que el día de la confirmación hiciera mención de esto. Imaginemos que el individuo singular acudiera entusiastamente a la iglesia, llegara a tiempo, entonase los cánticos, escuchara el sermón, guardase el decoro, retuviese esta impresión hasta el lunes y, aun más, la retuviese hasta el martes, sí, incluso hasta el sábado –entonces es posible que la exigencia de un nuevo libro de salmos disminuyese. Aunque, por otro lado, y puesto que los individuos han aprendido gradualmente a valerse por sí mismos, el clero contaría entonces con el tiempo y el ocio para consagrarse enteramente a reunirse en convenciones, donde los reverendos hermanos han formulado y respondido a la cuestión de qué es lo que exige la época –en un sentido religioso, naturalmente, pues de otra manera una convención como esa se asemejaría más bien a una reunión del consejo municipal”.

VII 418

Dejemos ahora a nuestro espía, que desde ahora tendrá que cuidar de sí mismo, y volvamos a las palabras del pastor, que un hombre

no es capaz de nada en absoluto, y que eso debemos tenerlo siempre en cuenta –por consiguiente, incluso cuando vamos al parque de diversiones. Lo más seguro es que muchos ya se hayan aburrido con este ejemplo concreto que nunca concluye y que, de cualquier modo, no dice nada comparado con la sentencia de que no somos capaces de nada en absoluto, y que eso debemos tenerlo siempre en cuenta. Pero así son las cosas –en la abstracta generalidad, lo ético y lo ético-religioso se dicen con suma rapidez y son terriblemente fáciles de entender, mientras que en la concreción de la vida cotidiana, hablar de ello es algo muy lento, y ponerlo en práctica es extremadamente difícil. Hoy en día, el pastor difícilmente se atreve a hablar en la iglesia sobre visitas al parque de diversiones o siquiera a mencionar el asunto –así de difícil es, incluso en un discurso piadoso, reunir un parque de diversiones con la idea de Dios.

Pero, por otra parte, todos somos capaces de hacerlo. ¿Dónde se hallan, pues, los deberes difíciles? En la propia casa y en el camino hacia el parque de diversiones. Hoy en día el discurso religioso, pese a que predica en contra del monasterio, cuida la más rigurosa decencia monástica y se distancia de la realidad tanto como el monasterio, y, por tanto, muestra indirectamente que, en efecto, la existencia cotidiana se lleva en otras categorías, o que lo religioso no asimila la vida cotidiana. De este modo, uno va más allá que la Edad Media. Pero en tal caso, y en virtud de la dialéctica cualitativa, lo religioso debe recurrir al monasterio. Si esto no debe predicarse y, de cualquier forma, se sostiene que la religiosidad se encuentra más allá de la Edad Media, entonces el pastor ha de ser lo suficientemente habilidoso como para discurrir sobre las cosas más simples y abstenerse de las verdades eternas *in abstracto*. Lo cierto es que nadie podrá convencerme de que es cosa fácil mantener reunidas la representación de Dios con la más trivial de las trivialidades.

Aunque esto no significa, tampoco, que el pastor deba sentarse en su sala como un “Kildehans”,³⁵⁰ y hablar sobre visitas al parque, ya que eso en verdad es muy fácil, salvo que su propia dignidad implique para él, con esto, una cierta complicación. No, sino que significa hablar devotamente sobre el tema, y con la divina autoridad de lo religioso, transformar incluso un discurso de esta índole en un discurso edificante. Si se muestra incapaz de hacer esto, si piensa que es

algo imposible, entonces deberá ponernos en guardia respecto a ello –y, así, juzgar respetuosamente a la Edad Media. Mas si el discurso religioso fortalece indirectamente el engaño de que la religiosidad consiste en guardar una fantástica y decorosa representación de uno mismo una vez por semana, en escuchar algunas verdades eternas *in abstracto* y en atacar a aquellos que no van a la iglesia, y que, por lo demás, debe vivirse según distintas categorías, ¿será entonces de extrañarse que la confusión de pretender ir más lejos lleve la delantera? Un clero competente debería ser el moderador de la época, y si la tarea del pastor consiste en proporcionar consuelo, entonces también debería conocer el modo, cuando sea necesario, de volver lo religioso algo tan difícil que haga arrodillarse a cualquier subordinado. Así como los dioses apilaron montañas sobre los Titanes que desafiaban al cielo con el fin de constreñirlos, del mismo modo el pastor debería imponer el pesado tonelaje del deber religioso sobre cada amotinado (cargándolo, naturalmente, él mismo), para que nadie se imagine que lo religioso es una bagatela, una mera broma, o a lo sumo, algo para gente simple y obtusa, o llegue a pensar que el sentimiento religioso es algo relativa y comparativamente dialéctico e idéntico con el ejercicio convencional de lo finito, o algo que adquiere su dificultad por medio de investigaciones histórico-universales y resultados sistemáticos, por los cuales solamente se torna más fácil.

Por tanto, cuando el orador religioso afirma que el hombre no es capaz de nada en absoluto y relaciona esto con algo completamente específico, motiva al oyente a indagar profundamente en su propio ser, le ayuda a disipar ilusiones y engaños, y a desembarazarse, aunque sea por un instante, de la miserable atmósfera burguesa en la cual se desenvuelve comúnmente. A final de cuentas, aquello con lo que el orador religioso realmente trabaja es la relación absoluta consistente en que un hombre no es capaz de nada en absoluto, pero realiza esta transposición en virtud de ese algo específico que introduce en su discurso. Si se limitara a decir “nada”, “siempre”, “nunca”, “todo”, bien podría ocurrir que todo esto se redujera a nada.* Pero si se olvida de

* Por consiguiente, el discurso religioso ha de tener un poco de bromista, justo como la existencia, pues el fundamento de la broma consiste en que nosotros, los seres humanos, tenemos nuestras cabezas pletóricas de grandiosas ideas, y entonces viene la existencia y nos ofrece lo cotidiano.

los fundamentos absolutos, “nada”, “siempre”, “nunca”, “todo”, entonces estará transformando el templo, no en una guarida de ladrones,³⁵¹ sino en una casa de cambio.

Si nadie más intenta presentar el carácter absoluto de lo religioso al lado de la cosa particular, combinación que en la existencia representa justamente la base y significado del sufrimiento, entonces yo lo haré, yo, que no soy orador ni hombre religioso, sino sólo un psicólogo humorista que construye imaginariamente. Si alguien quiere reírse de esto que lo haga, pero, con todo, me gustaría ver qué esteta o dialéctico es capaz de mostrar la menor comicidad en el sufrimiento de lo religioso. Si hay algo que he estudiado con detenimiento, de la A a la Z, eso es lo cómico. Es justo por este motivo que sé que en el sufrimiento religioso lo cómico está excluido, que este dominio es inaccesible para lo cómico, porque el sufrimiento es precisamente la conciencia de la contradicción, la cual, por tanto, es trágica y patéticamente asimilada en la conciencia del hombre religioso, de modo que lo cómico queda excluido.

El efecto que en un hombre debería producir su representación de Dios o de su felicidad eterna, sería el de transformar su existencia entera en cuanto a ello, una transformación que constituye una muerte a lo inmediato. Esto se lleva a cabo lentamente, pero entonces, al final,* se sentirá absolutamente cautivo en la representación absoluta de Dios, porque la representación absoluta de Dios no equivale a tener esta representación absoluta *en passant*, sino en tenerla en todo momento. Esto representa el cese de la inmediatez y la condena a muerte de la aniquilación. Así como el ave que despreocupadamente revolotea de aquí para allá cuando está cautiva, justo como el pez que confiadamente se abre paso por el agua y con seguridad atraviesa el encantado país del fondo del mar, cuando yace sobre la tierra fuera de su elemento, así también el hombre religioso hállase cautivo, pues el carácter absoluto no es directamente el elemento de un ser finito. Así como un enfermo que no puede moverse porque todo le duele, y justo como el enfermo que, a pesar de que todo le duele, no puede

* Recorro en este punto a una forma imaginaria respecto al fluir del tiempo: “lentamente, pero entonces, finalmente”. Dado que el interés de mi tarea aún no ha comenzado, esto no implica ningún problema.

evitar moverse en tanto se halle vivo, así también el hombre religioso, en su humana bajeza, está aprisionado en lo finito con la conciencia de la absoluta representación de Dios. Pero ni el ave en la jaula, ni el pez en la playa, ni el enfermo en su lecho, ni el prisionero en la más estrecha de las celdas se encuentran tan cautivos como el hombre que está cautivo en su representación de Dios, porque, al igual que Dios, la cautivadora representación está presente dondequiera y en todo momento. En efecto, así como debe ser terrible para un hombre que lo den por muerto cuando aún está con vida, y que, en plenitud de sus facultades pueda escuchar aquello que dicen sobre él los que se están a su alrededor, pero sin poder revelar que todavía está vivo, así también es el sufrimiento de la aniquilación para el hombre religioso cuando, en su nada, cuenta con la representación absoluta pero ninguna reciprocidad. Si ha ocurrido y es una verdad poética que un grandioso y vasto plan concebido y madurado en el espíritu de un hombre ha bastado para abatir al frágil navío; si ha ocurrido que una muchacha que es amada por aquel que ella admira, queda aniquilada en el sufrimiento de la felicidad —¿entonces no es cosa rara que el judío supusiera que ver a Dios representaba la muerte,³⁵² y el pagano que la relación divina fuera el preludio de la locura! Incluso a pesar de que la representación de Dios representa el apoyo absoluto, representa asimismo la única ayuda que es absolutamente capaz de mostrarle al hombre su propia impotencia. El hombre religioso yace en lo finito igual que un niño desvalido; quiere asirse absolutamente a la representación, y esto es lo que lo aniquila; quiere hacerlo todo, y mientras lo quiere, inicia la impotencia, y es que para el ser finito existe efectivamente un “mientras tanto”. Quiere hacerlo todo; quiere expresar esta relación absolutamente, pero no puede lograr que lo finito sea conmensurable con ello.

¿Hay alguien que desee reírse? Si alguna vez la posición de las estrellas en el cielo ha dejado ver algo terrible, aquí la posición de las categorías no deja ver ni risas ni bromas. Intenta ahora ir al parque de diversiones. Temblarás; buscarás cómo evadirte; pensarás que hay fines más elevados por los cuales uno puede vivir. Sí, naturalmente. Y entonces te darás la media vuelta. Pero ciertamente existe un “mientras tanto” —y, mientras tanto, la impotencia regresa. Dirás: poco a poco. Pero justamente ahí radica el terror, es ahí donde, por vez primera, el

comienzo de este poco a poco se manifiesta como la degradación de lo absoluto en conexión con este absoluto. Evidentemente –y desde el punto de vista religioso–, dejar que un año transcurra, así como acontece en las novelas, es sólo una forma de burlarse de uno mismo y del hombre religioso.

El hombre religioso ha perdido la relatividad de la inmediatez, su disipación, su forma de matar el tiempo –precisamente su forma de matar el tiempo. La representación absoluta de Dios lo consume igual que el fuego del sol veraniego cuando se resiste al crepúsculo, igual que el fuego del sol veraniego cuando se niega a cesar. Pero, en ese caso, él está enfermo; un sueño reparador lo reconfortará –y el sueño es un inocente pasatiempo. En efecto, el hombre que no se ha relacionado más que con otros durmientes, le puede parecer sin mayor problema que, en este mundo del sueño, irse a la cama es lo adecuado. En cambio, para aquel que solamente ha consagrado su tiempo a un grandioso proyecto, el llamado del velador representará para él, ciertamente, un triste recordatorio, y la sola mención del sueño le parecerá algo más temible que la llegada de la muerte, puesto que el sueño de la muerte no es más que un instante y la interrupción de un instante, pero el sueño es un aplazamiento de larga duración.

VII 422

Pero entonces deberá ponerse a trabajar. ¿Tal vez con lo primero que se le presente? No, dejemos que un habilidoso tendero de lo finito siempre tenga algo a la mano para entretenerse. El hombre que solamente en el pensamiento del amor se ha relacionado con la amada sabe algo más: cuando querer hacerlo todo no parece suficiente, y el esfuerzo de quererlo todo produce impotencia, y él se encuentra nuevamente en el punto de partida. Pero entonces debe volverse a sí mismo, comprenderse a sí mismo. ¿Expresarse por la palabra, quizás? Si el hombre que piensa que hablar significa soltar la lengua puede presumir de nunca haberse encontrado falto de palabras, de nunca haber buscado en vano la palabra exacta, aun aquel que ha enmudecido ante la grandeza humana sin duda ha aprendido que, al menos en ese instante, no ha requerido de advertencia alguna para acallar su lengua. Y aquel que nunca se ha ido a la cama llorando, llorando no porque no pueda dormir, sino porque no se atreve a estar un instante más en vela, y aquel que nunca ha pasado por el sufrimiento de la impotencia del comienzo, y aquel que nunca ha enmudecido –tales hombres, al

menos, no deberían hablar nunca sobre la esfera de lo religioso, sino quedarse ahí donde pertenecen: en la habitación, en la tienda, en los cotilleos callejeros. ¡Pero cuán relativo puede ser aquello que permite a un hombre experimentar algo semejante! ¡Cuán relativo en comparación con la absoluta relación del hombre religioso con lo absoluto!

Un hombre no es capaz de nada en absoluto; esto siempre debe tenerlo en cuenta. El hombre religioso se halla en dicho estado –en consecuencia, tampoco es capaz de ir al parque de diversiones. ¿Y por qué no? ¿Será acaso porque, ante sus propios ojos, se considera mejor que el resto de la gente? *Absit* [lejos de ello], pues este es el rasgo exclusivo del movimiento monástico. No, sino porque realmente es un hombre religioso y no un pastor fantástico que habla de “siempre”, ni un oyente fantástico que entiende “siempre –y nada”; no, sino porque hora tras hora él entiende que no es capaz de nada. Cuando está enfermo, el hombre religioso no puede reunir la representación de Dios con una fortuita cosa finita, como lo es una visita al parque de diversiones. Él comprende el dolor, y el hecho de que lo comprenda en una cosa tan insignificante, es sin duda una expresión más profunda para su impotencia que la grandilocuente expresión: “nada”, la cual, si nada más es dicho, fácilmente queda vacía de contenido. La dificultad no radica en que no sea capaz de ello (humanamente hablando), sino en comprender primeramente que no es capaz de ello y deshacer la ilusión (pues, ciertamente, debe siempre tener en cuenta que no es capaz de nada en absoluto) de que ha superado la dificultad; por tanto, la dificultad es: ser capaz ante Dios.

VII 423

Mientras más decisivo sea un evento, empresa, o resolución, más sencillo resulta (justo porque es más directo) ponerlo en conexión con la representación de Dios –más sencillo resulta, y resulta más sencillo porque uno fácilmente puede engañarse con una ilusión. En las grandes decisiones de las novelas y las historias cortas, no es raro encontrar personajes ficticios en medio de pintorescos grupos en postura de oración, o al héroe haciendo oración en un lugar aislado. Pero los honorables escritores y escritoras son lo suficientemente ingenuos para dejar ver, de forma indirecta, a través del contenido del rezo, de su forma y de la actitud de aquellos que hacen oración, que sus héroes y heroínas no han rezado muchas veces en sus vidas, incluso a pesar de que la escena se desarrolla en 1844, en una nación

cristiana, con personajes cristianos, y que la novela, lo mismo que la historia corta, cumple la tarea de mostrar a los hombres como realmente son, e incluso un poco mejor. Con gran interioridad, el ficticio protagonista relaciona la representación de Dios con el evento más importante; pero, desde una perspectiva religiosa, la interioridad de la oración definitivamente no radica en su vehemencia en ese instante, sino en su continuidad. Por el contrario, mientras más irrelevante sea algo, más difícil es relacionarlo con la representación de Dios. Y, con todo, es justamente aquí donde puede reconocerse la relación con Dios. En la puesta en práctica de una gran resolución, en la publicación de una obra que muy seguramente transformará al mundo entero en un terremoto, en la celebración de unas bodas de oro, en un naufragio y en los nacimientos clandestinos, el nombre de Dios, tal vez, se use tan frecuentemente como una interjección como se hace de una forma propiamente religiosa. Por consiguiente, uno no debe dejarse engañar cuando el pastor omite los incidentes menores de la vida, y concentra su elocuencia y ademanes en los grandes episodios, y al final añade, un poco por pudor, un poco por decencia, que también en la vida cotidiana uno debe mostrar la misma fe, la misma esperanza y el mismo valor. En lugar de eso, un discurso religioso más bien debería ser diseñado de un modo opuesto y hablar sobre los eventos menores, sobre la vida cotidiana, y entonces, a lo sumo, añadir unas pocas palabras de amonestación en contra de la ilusión que tan fácilmente puede convertirse en la base de una religiosidad que no es reconocible más que cada año bisiesto,* y es que esto pertenece a lo estético, y, desde

VII 424

* En suma, no hay nada que lo cómico acompañe más que lo religioso, y su Némesis no se haya en lugar alguno tan presente como en la esfera de lo religioso. Cuando uno escucha en la iglesia un discurso de carácter estético, el deber de buscar edificación, naturalmente, recae en uno mismo, sin importar cuán absurdas sean las palabras de Su Reverencia. Pero cuando uno reflexiona sobre este discurso tiempo después, su efecto cómico no carece de interés, y la ley de este efecto consiste en que ahí donde el orador despliega todas sus velas a fin de expresar lo más elevado, realiza él, sin saberlo, una sátira. “El hombre que se arrodilla para hacer oración a Dios se levanta tan fortificado, ¡ah!, tan fortificado, tan extraordinariamente fortificado”. No obstante, desde una perspectiva religiosa, la verdadera fuerza es aquella que está preparada para la lucha que puede comenzar nuevamente, quizá al momento siguiente. “El individuo se liga a Dios a través de un voto, de un voto sagrado que ahora y siempre, etc., y entonces se siente tan seguro, ¡ah!, tan seguro” Pero desde una perspectiva religiosa, uno es prudente a la hora de realizar un voto (cfr., Eclesiastés), y la interioridad del voto, considerada

VII 424

el punto de vista estético, la invocación a Dios no es ni más ni menos que la más ruidosa de las interjecciones, y la revelación divina en los eventos no es más que un recurso teatral.

Dejamos al hombre religioso en la crisis de la enfermedad; pero esta enfermedad no es mortal.³⁵³ Permitamos ahora que se fortalezca con aquella misma representación que antes lo destruía, la representación de Dios. Una vez más recorro a una perspectiva de corto alcance, ya que el interés de mi tarea aún no se encuentra aquí, y eludo la cuestión de cómo es que lo ético (lo cual, de cualquier forma, se encuentra un tanto distanciado de la absoluta relación divina) debería intervenir al modo de un factor regulador y tomar las riendas. Ahora, no obstante, interrumpiré al lector con algunos comentarios. En primerísimo lugar, lo cierto es que en cada generación no hay muchos que sufran, ni siquiera el comienzo, debido a una relación religiosa absoluta; en segundo lugar, que un comienzo sobre el plano de la existencia no es en lo absoluto algo que esté decidido de una vez por todas, porque es solamente sobre el papel que uno puede terminar con la primera frase, y entonces no tener nada que ver con ella. La decisión absoluta en el plano de la existencia es y sigue siendo únicamente una aproximación (pero esto no debe entenderse comparativamente respecto al más y al menos de los otros, pues en ese caso el individuo habrá perdido su idealidad), porque es desde lo alto, en efecto, que lo eterno mira al sujeto existente, que en virtud de su existencia está en movimiento y, por tanto, en el instante en que lo eterno le da alcance, él se encuentra ya un pequeño instante más lejos. El comienzo de la decisión absoluta en el medio de la existencia no es en lo absoluto algo dado de una vez por todas, algo ya hecho, porque el sujeto existente no es una X abstracta que haga algo y entonces avance y vaya por la vida, si se me permite decirlo de esta manera, sin haberlo asimilado; en cambio, el sujeto existente deviene concreto en aquello que ha sido experi-

VII 425

religiosamente, es reconocible por la brevedad del plazo fijado y por la desconfianza en uno mismo. No, la interioridad del alma entera, cuando el corazón purificado de la inconstancia acepta realizar un voto por el día de hoy, o por esta mañana –semejante voto, desde una perspectiva religiosa, cuenta con mayor interioridad que cuando se fraterniza estéticamente con el Señor. El primero indica que aquel que realiza el voto lleva su vida cotidiana dentro de la esfera religiosa; el otro, revela de modo bastante satírico que aquel que hace oración es un visitante casual invitado por el pastor.

mentado, y, al tiempo que avanza, lleva esto consigo y en cualquier instante puede perderlo. Lo lleva consigo no al modo en que uno lleva algo en el bolsillo, sino que en virtud de este algo específico él logra determinarse a sí mismo de la manera más específica y, si lo pierde, pierde esta determinación específica. Es a través de la decisión en la existencia que el sujeto existente llega a ser lo que es. Si deja esto a un lado, no es él quien pierde algo, como si se quedase consigo mismo y hubiera perdido algo, sino que, entonces, se pierde a sí mismo y tiene que comenzar desde el principio.

De este modo, el hombre religioso se ha recuperado de su enfermedad (mañana quizá podrá sufrir una recaída debido a una pequeña imprudencia). Tal vez se fortalezca con la edificante reflexión de que Dios, que ha creado al hombre, conoce mejor las numerosas cosas que ante el hombre parecen del todo inconciliables con la idea de Dios —todos los deseos mundanos, todas las confusiones en que puede perderse, y la necesidad de entretenimiento, de descanso, así como del sueño por la noche. Resulta evidente que la discusión aquí no gira en torno a la indulgencia que se predica en el mundo, donde un hombre se consuela con la ayuda de otro, o se consuelan mutuamente y dejan a Dios a un lado. Todo ser humano se encuentra magníficamente estructurado, pero aquello que destruye a muchos es, por ejemplo, este funesto parloteo entre hombre y hombre sobre aquello que debe sufrirse, pero que también debería madurarse en silencio, esta confesión que se hace ante los hombres en vez de hacerse ante Dios, eso que cándidamente se comunica a éste o aquél sobre aquello que es secreto y debe quedar en secreto ante Dios, este impaciente y ardiente deseo de una consolación provisoria. No, en el dolor de la aniquilación, el hombre religioso ha aprendido que la indulgencia humana no sirve de nada; por tanto, él no escucha nada por ese lado, sino que padece a fondo el sufrimiento de ser un hombre, y de serlo ante Dios. Por consiguiente, no puede encontrar consuelo en aquello que los hombres de la multitud saben los unos de los otros, esta gente que tiene una idea burguesa de lo que significa ser hombre, y una fluida y parlanchina idea de decimoséptima mano de lo que significa ser ante Dios. Es en Dios que él busca su consuelo, esto a fin de que toda su religiosidad no se convierta en un vano rumor. Esto no significa en lo absoluto que deba encontrar nuevas verdades, etc. No, únicamente

tiene que cuidar de sí mismo, por miedo a que el gusto por el parloteo y la predicación le vaya a confundir y sea un estorbo para vivir por sí mismo aquello que miles y miles antes que él ya han experimentado. Si incluso cuando hablamos del enamoramiento es verdad que un amor únicamente ennoblece cuando le enseña al hombre a hacer de su sentimiento un secreto, ¡cuánto más será verdadero en lo que toca al sentimiento religioso!

Pensemos sobre aquello que la poesía pagana solía imaginar, que un dios se enamoró de una mujer mortal. Si ella permanecía ignorante de que él era un dios, semejante relación sería la más terrible miseria, pues, con la idea de que el mismo criterio debería ser aplicable a ambos, ella desesperaría en su exigencia de igualdad. En cambio, si descubre que se trata de un dios, al principio quedaría casi aniquilada por su propia insignificancia, de aquí que difícilmente se atrevería a reconocer su inferioridad. Incesantemente realizaría desesperados intentos para elevarse a su nivel. Se inquietaría cada vez que su inferioridad la obligara a separarse de él; en su angustia, se torturaría por saber si es voluntad o destreza aquello que falta.

Ahora apliquemos esto a lo religioso. ¿Dónde, pues, se encuentra el límite para el individuo singular en su existencia concreta entre lo que es carencia de voluntad y lo que es falta de capacidad? ¿Qué es indolencia y mundano egoísmo y qué es la limitación de lo finito? ¿Cuándo concluye para el sujeto existente su período de preparación? ¿En qué momento dejará de formularse esta cuestión con toda su angustiada severidad del comienzo? ¿Cuál es el tiempo que en la existencia puede llamarse de preparación? Que todos los dialécticos del mundo se reúnan en consejo –no podrán decidir esto para un particular individuo *in concreto*. La dialéctica, en su verdad, es una gentil y útil potencia que descubre y ayuda a encontrar el sitio donde se encuentra el objeto absoluto de fe y adoración –es decir, ahí donde, en la ignorancia, la distinción entre saber y no saber colapsa en la adoración absoluta, ahí donde la objetiva incertidumbre se resiste a fin de hacer brotar la apasionada certidumbre de la fe, ahí donde, en sumisión absoluta, el conflicto entre lo justo y lo injusto colapsa en adoración absoluta. La dialéctica por sí misma no puede contemplar lo absoluto, aunque, por así decirlo, guía al individuo hacia él, y dice: “Aquí debe hallarse, eso puedo asegurarlo; si adoras aquí, adoras a

Dios". Pero la adoración en sí misma no es dialéctica. Una dialéctica que hace mediación es un genio llevado por mal camino.

En consecuencia, la mujer mortal que fue amada por el dios, al principio quedaría aniquilada en su inferioridad, pero entonces sin duda se reconfortaría con el pensamiento de que él, después de todo, debe saber esto mucho mejor que ella. Quedaría aniquilada al pensar divinamente en él, pero, en cambio, sentiríase reconfortada con el pensamiento de que él pensaba humanamente en ella. En efecto, incluso si una joven de modesta condición estuviera casada con el rey de un país extranjero —cuánto no sufrirá para soportar de buena fe todo aquello que le recuerda su bajeza, y que bien podría poner en riesgo su relación, y para encontrar la paz en medio de la guerra fronteriza entre ser indulgente consigo misma y exigir demasiado de sí.

Sin embargo, pertenece igualmente a la pequeñez del ser humano el hecho de ser temporal, y que, en su temporalidad, no pueda llevar ininterrumpidamente una vida de eternidad. Y si su vida está en la temporalidad, es *eo ipso* de carácter fragmentario; y si es de carácter fragmentario, encuéntrase naturalmente mezclada con distracciones, y en la distracción, el hombre se halla ausente de su relación con Dios, o en todo caso, no está presente como en el instante de la decisión. Si la gente suele decir que a los amantes les resulta difícil estar separados, ¿no irá a ser difícil para el hombre religioso estar separado de Dios? ¿Y será menos difícil por el hecho de que es una distracción y no una complicación aquello que los separa, cuando la necesidad de la distracción demuestra justamente y con mayor vehemencia su bajeza? Nuestro hombre religioso no se encuentra en una situación tal que el pastor deba exhortarle a buscar a Dios; más bien ocurre lo contrario, pues se halla a tal grado sumido en su búsqueda, que hará falta una distracción para que no muera. Aquí se hace tentador el movimiento monástico. ¿No podrá uno acercarse a Dios por medio de un esfuerzo sobrehumano, o mantener la relación sin interrupción alguna, incluso sin dormir, si es posible?

Suele decirse que el amor puede poner a las dos partes en condiciones de igualdad. Sí, eso es correcto cuando uno habla de la relación entre dos seres humanos, dado que, por esencia, se encuentran ambos en el mismo nivel, y la diferencia es de carácter accidental. No obstante, puesto que hay una diferencia absoluta entre Dios y el hombre, seme-

jante igualdad directa es un presuntuoso pensamiento como para dar vértigo; pero aunque éste sea el caso, no significa que el hombre pueda con relativa indulgencia librarse del más intenso esfuerzo. Sin embargo, y dado que hay una diferencia absoluta entre Dios y el hombre, ¿cómo se expresa la igualdad del amor? En virtud de la diferencia absoluta. ¿Y cuál es la forma de la diferencia absoluta? La humildad. ¿Qué clase de humildad? La humildad que reconoce por completo su humana pequeñez con toda sinceridad ante Dios, quien ciertamente conoce esto mejor que la persona misma. El movimiento monástico representa la tentativa de querer ser más que un ser humano, la entusiasta y quizá piadosa tentativa de ser igual que Dios. Pero justo aquí radica el profundo sufrimiento de la auténtica religiosidad, el más profundo que pueda imaginarse: el relacionarse absoluta y decisivamente con Dios y ser incapaz de encontrar alguna expresión externa y decisiva para ello (el amor bienaventurado se expresa externamente en la unión de los amantes), porque la más decisiva expresión externa es solamente relativa, es al mismo tiempo demasiado y demasiado poco, demasiado porque demuestra arrogancia ante los demás, demasiado poco porque, a fin de cuentas, sigue siendo una expresión terrena.

Así, pues, existen dos caminos a contemplar: el camino del humilde entretenimiento y aquel del esfuerzo desesperado, el camino que lleva al parque de diversiones y el camino al monasterio. ¿Al parque de diversiones? Sí, mencionémoslo; bien podría aludir a muchas otras cosas de la misma índole. Un loco probablemente se reirá ante semejante pensamiento, un distinguido hombre religioso se sentirá ofendido, y ambos mostrarán que mi punto es correcto. Pero, ¿qué motivo hay para mencionar algo como el parque de diversiones? Lo cierto es que, los domingos, es cosa mucho más respetable hablar de un modo muy indefinido, general, ambiguo y dominical sobre tales goces inocentes, y enseguida, los días laborales, hablar de ellos con lenguaje común. Sí, seguramente es más respetable; respecto de ello tengo un atisbo de la indignación que en un hombre respetable producirá la expresión “parque de diversiones”, pues bien puede ser que de forma indirecta recuerde el sentido en que la religiosidad de nuestra época es por mucho superior a aquella de la Edad Media, y porque resulta desagradable que un término como éste acerque tanto la religiosidad a la propia vida, en lugar de contemplarla a distancia por

medio de palabras como “nada”, “todo”, “siempre”, “nunca”, “vigilancia cotidiana”, etcétera.

Nuestro hombre religioso elige el camino que lleva al parque de diversiones, y ¿por qué? Porque no se atreve a elegir el camino del monasterio. Y, ¿por qué no se atreve? Porque es demasiado exclusivo. Así que emprende el camino. “Pero no se divierte”, dirá alguno. Sí, ciertamente lo hace. Y, ¿por qué se divierte? Porque la más humilde expresión para la relación con Dios consiste en reconocer la propia humanidad, y es humano divertirse. Si una mujer logra con éxito transformarse completamente sólo para complacer a su marido, ¿por qué el hombre religioso, en su relación con Dios, no podrá divertirse, toda vez que en esto consiste la más humilde expresión para la relación con Dios?

Si un pobre obrero se enamora de una princesa, y creyera a su vez que él es amado por ella, ¿cuál sería el más humilde medio para mantener dicha relación? ¿No consistirá, acaso, en presentarse a trabajar como el resto de los obreros, en participar con los otros, y entonces, cuando el trabajo le permita pensar en su relación, motivarse con el pensamiento de que la humildad complace a la princesa más que otra cosa, siempre que aun piense en ella continua y secretamente en su corazón, y a sabiendas que, si se atreviese, estaría más que dispuesto a expresar de modo más vehemente su amor? Nunca podría ocurrírsele al humilde obrero que la princesa fuera tan insensata y de un espíritu tan pérfidamente mundano como para encontrar disfrute en que el mundo se diera cuenta, en virtud de la singular conducta del obrero, de que ella es amada por él.

Pero existe una cierta especie de religiosidad que, sin duda porque el primer inicio de la aniquilación no se ha completado y no es del todo interior, se imagina a Dios como un déspota celoso de obtuso entendimiento, consumido por el ardiente deseo de que el mundo entero advierta, por medio de la extraña conducta de un hombre particular, de que Dios es amado por él. ¡Como si Dios fuera a desear alguna distinción, o como si lo anterior fuera una distinción adecuada para Dios, pues cualquiera puede darse cuenta que, incluso para una princesa, ser amada por un simple obrero no significa ninguna honra! Una religiosidad así encuéntrase ya enferma y moribunda, y, por tanto, también le repugna a Dios. El hecho de que a un hombre consumido

por el deseo de dominar pueda ocurrírsele la idea de exigir que, por la aparente sumisión de los otros, se haga bien manifiesto ante los ojos del mundo el gran poder que él ejerce sobre la gente, ciertamente no demuestra nada en lo que se refiere a Dios. Pero quizá un hombre religioso podría considerar algo semejante si le pasara por la mente pensar en Dios de ese modo, a saber, como si Dios estuviera realmente necesitado –de la admiración del mundo y de los extraordinarios gestos de sus devotos para provocar asombro, llamando así toda la atención del mundo hacia la existencia de Dios– este pobre Dios que, en su incómoda condición de ser invisible y, al mismo tiempo, de desear a tal grado la atención pública, espera que alguien lo haga por él.

Pero hasta aquí he llevado mi discurso de un modo más bien abstracto, y ahora dejaré que fluyan las cosas cual si fuera el día de hoy, porque hoy, efectivamente, es miércoles de temporada en el parque de diversiones, y nuestro hombre religioso quiere visitar el bosque, mientras yo realizo mis investigaciones psicológicas experimentales. Hablar sobre ello es cosa fácil; llevarlo a cabo es muy distinto. Sin embargo, en cierto sentido, no es tan fácil hablar sobre esto; soy bien consciente del riesgo al que me expongo, que pongo en juego mi poco renombre en tanto que escritor, y es que a todo mundo le parecerá esto extremadamente aburrido. Sigue siendo el mismo miércoles de temporada en el parque de diversiones; todo gira en torno a la visita al parque de diversiones, y, no obstante, tantas páginas se han escrito sobre esto, que un novelista ya habría narrado los más interesantes sucesos de diez años, incluyendo grandiosas escenas y emocionantes situaciones, encuentros amorosos y nacimientos clandestinos. En efecto, tantas páginas se han escrito sobre esto, que sólo con la mitad un pastor ya habría culminado con el tiempo y la eternidad, con la muerte y la resurrección, con “todo” y “siempre”, con “nunca” y “nada”, y habría culminado de tal forma que un hombre tendría suficiente con este único sermón para toda la vida.

Así que es miércoles de temporada en el parque de diversiones. El hombre religioso ha llegado a un acuerdo con el común punto de vista de la relevancia del necesario entretenimiento, aunque de ningún modo se sigue que sea necesario precisamente el día de hoy. Precisamente aquí radica la dificultad de la concreción, la cual permanece en tanto que el hombre religioso se encuentre en la existencia, siempre

que ponga en conexión esta perspectiva con un determinado instante de un determinado día, con tal o cual determinado estado de ánimo, y con tal o cual determinada circunstancia. Si entendemos la vida de esta manera, desaparecen las vanas distinciones cuantitativas, ya que es el “cómo” de la interioridad lo que determina el significado, y no el “qué” cuantitativo.

Nuestro hombre religioso es un sujeto próspero e independiente que posee un caballo y un carruaje. Además cuenta con el tiempo y los medios para ir al parque de diversiones diariamente si así lo desea. Es mejor presentar el asunto de este modo, pues, como dijimos antes, el discurso religioso debe ser lo suficientemente irónico como para alegrar extraordinariamente a la gente en lo que se refiere a los aspectos externos, simplemente a fin de que lo religioso pueda mostrarse con mayor claridad. Un hombre que solamente tiene un miércoles libre durante la temporada del parque de diversiones, es posible que no tenga tantas dificultades para ir, pero esta facilidad y la complicación de no ser capaz de ir el resto de los días también vuelve posible que lo religioso no se convierta en el factor determinante. Es lo mismo que con la seriedad. Más de un hombre piensa que es serio porque tiene esposa, hijos y negocios absorbentes. Pero esto no significa necesariamente que tenga seriedad religiosa; su seriedad bien puede traducirse en un carácter arisco y malhumorado. Cuando es preciso ilustrar la seriedad religiosa, lo mejor es hacerlo en las condiciones externas más favorables, pues de esa manera no es tan fácil confundirla con otra cosa.

Entonces, en primer lugar, él se asegurará de que no es una inclinación momentánea ni un capricho de la inmediatez aquello que le determina. Quiere estar seguro de que necesita entretenimiento, y confía en que Dios, sin duda, también sabe eso. Lo anterior no equivale a la impertinente seguridad que siente el predicador ante Dios, como usualmente ocurre cuando un tipo de carácter estético y vivaracho de esta índole se hace reconocible por haber recibido una carta de crédito permanente por parte de Dios. Sin embargo, y pese a que él sabe con certeza que no busca entretenimiento llevado por una inclinación de la inmediatez, pues podría prescindir de esto de todo corazón, de todas formas la inquietud le hará desconfiar de sí mismo y hará que se pregunte si no podría prescindir de ello un poco más. Pero aquí también él sabe con seguridad que ya desde el domingo pasado había sentido

necesidad de entretenimiento, y no había cedido a ella a fin de probar desde qué punto provenía el impulso. Él está persuadido de que Dios no lo abandonará, sino que más bien vendrá en su ayuda, pues resulta muy difícil encontrar la frontera entre lo que es indolencia y lo que es la limitación de lo finito. Pero justo en el mismo instante que él, en su inquietud, bien podría prescindir del entretenimiento y resistir un día más, prácticamente en ese mismo instante despierta la humana irritabilidad que en verdad siente el aguijón de ser dependiente de este modo, el aguijón de tener que entender siempre que uno no es capaz de nada en absoluto. Y esta irritabilidad es arrogante e impaciente; casi podría decirse que su deseo es reunirse con la inquietud en una sospechosa conspiración, porque la inquietud renunciaría al entretenimiento por puro entusiasmo, pero la arrogancia renunciaría por orgullo. Y semejante irritabilidad es sofística. Pretende hacerle pensar que la relación con Dios se pervierte al ligarla con tales bagatelas, y que sólo se manifiesta verdaderamente en las grandes decisiones. Y esta irritabilidad es orgullosa, porque a pesar de que el hombre religioso se ha asegurado más de una vez que ceder a la necesidad de entretenimiento es la más humilde expresión para la relación con Dios, siempre resulta seductor entender que esto, quizá, no debe hacerse en ese justo instante, en ese instante de gran entusiasmo en que la obra progresa con fluidez, y no es tan seductor entender esto precisamente cuando debe realizarse como un deber muy concreto.

Aunque, por otro lado, dicha tentación se desvanece, porque el hombre religioso es un hombre silencioso, y el hombre que es silencioso ante Dios³⁵⁴ aprende a ceder, pero asimismo aprende que esto es una bendición. Si nuestro hombre religioso hubiese tenido un amigo parlanchín a la mano, fácilmente hubiera llegado al parque de diversiones, porque es asunto de poca monta cuando uno tiene caballos y carruajes, dinero de sobra, y se es parlanchín –pero en ese caso él no podría haber sido nuestro hombre religioso, y nuestro hombre religioso también va al parque de diversiones. Ahora está resuelto a buscar entretenimiento; en ese preciso momento el deber cambia. Si, un poco más tarde le pasa por la mente que después de todo se trata de un error, entonces simplemente contrapone una consideración ética, pues un pensamiento fugitivo no debe jugar el papel de amo y señor ante una decisión hecha tras una deliberación honesta. Él neu-

traliza éticamente este pensamiento a fin de no retornar de nuevo al punto de la relación suprema, con lo cual quedaría reducido a nada el significado del entretenimiento que se había decidido adoptar. En consecuencia, la dirección no es hacia la relación con Dios, como es el caso cuando el pastor predica, sino que es la relación con Dios la que le ordena al hombre religioso apartarse por un momento, como si hubiera un acuerdo entre la solitud de Dios y la legítima defensa del sujeto. La consideración ética consiste llanamente en que es peor volverse un quejumbroso que llevar a cabo con decisión aquello que se ha resuelto, tal vez sin haberlo reflexionado de forma suficiente, pues el hábito de quejarse significa la ruina absoluta de toda relación espiritual.

Todos nosotros, evidentemente, esperamos un gran evento para tener la ocasión de mostrar con nuestros actos la clase de buenos individuos que somos. Cuando un príncipe heredero toma posesión del gobierno del más poderoso reino de Europa y se adjudica la responsabilidad del destino de millones, hay ahí una ocasión para realizar una decisión y actuar *sensu eminenti*. ¡Eso es innegable! Pero esto es lo profundo y, al mismo tiempo, lo irónico de la existencia, que también se puede actuar *sensu eminenti* cuando el sujeto actuante es un hombre muy humilde y la acción consiste en ir al parque de diversiones. Pues lo más elevado que es capaz de hacer Su Alteza Imperial, sin embargo, es realizar su decisión ante Dios. El énfasis está en el “ante Dios”; los muchos millones son solamente una ilusión. Pero el ser humano más humilde también puede realizar su decisión ante Dios, y aquel que realmente sea un hombre religioso al punto de poder tomar la decisión, ante Dios, de ir al parque de diversiones, bien podrá equipararse a una Alteza Imperial.

Esto es en lo que se refiere al sufrimiento religioso, que significa morir a la inmediatez. Baste lo dicho sobre el tema. Yo mismo sé más que nadie del penoso efecto que debe producir el llevar a cabo una investigación sobre semejantes cuestiones cotidianas que todo mundo conoce, desde la más simple sirvienta hasta un soldado cualquiera; cuán imprudente es reconocer su dificultad, revelando con ello, quizás, la incapacidad para elevarse, aunque sea un poco, por encima del horizonte de la clase más humilde; sé cuán parecido es a una sátira el hecho de que uno haya invertido tantos años de estudio para concluir

en algo que hasta el hombre más obtuso sabe —¡ah, sí!, en vez de haber empleado todo ese tiempo y toda esa dedicación para estudiar las cosas concernientes a China, Persia, e incluso a la astronomía. Quizá no haya siquiera diez personas que toleren esta lectura, y difícilmente habrá una sola en todo el reino que se tome la molestia de decir algo parecido; no obstante, esto último me consuela en cierto sentido, pues incluso si todo mundo pudiera hacerlo, si el fruto de ello no es más que el trabajo de un copista, entonces mi mérito consistirá, efectivamente, en haber hecho eso que cualquiera hubiera podido hacer (esto es lo que resulta tan penoso para el pobre corazón humano), pero que a nadie le interesa hacerlo. Así que nadie se toma la molestia de decir esto, pero ¿habrá alguien que lo exprese en la existencia, que lo lleve a cabo? Pues bien, lo cierto es que la acción siempre lleva ventaja sobre la descripción; aquello que puede llevar largo tiempo para describirse, puede realizarse rápidamente —si uno es capaz de ello. Ahora bien, antes de comenzar a hablar sobre lo que uno es capaz, ¿qué inconveniente existe antes de que uno sea capaz? Pues bien, yo admito sencillamente que soy incapaz, aunque, dado que el secreto descansa justamente en la oculta interioridad del sentimiento religioso, bien puede ser que todo mundo sea capaz —al menos uno no nota nada en ellos.

Si por otra parte alguno se estremece ante la enorme intensidad que sin duda implica una vida semejante —y de su intensidad estoy bien consciente, puesto que yo, que simplemente estoy aquí haciendo construcciones imaginarias y, por tanto, me mantengo esencialmente aparte, experimento la intensidad incluso de esta obra—, bueno, en ese caso prefiero callar, pese a que admiro el logro interior de la religiosidad y lo admiro como la mayor maravilla, pero al mismo tiempo reconozco con franqueza que yo no he logrado ser capaz de divertirme en el parque de diversiones, a partir de la más elevada representación de Dios y de la felicidad eterna. Tal como lo veo es una maravilla, y ciertamente no hablo de ello con la intención, que si de mi dependiese, de hacerle la vida mucho más difícil a la pobre gente (¡oh, lejos de ello!), pues ya es cosa difícil de suyo, ni tampoco de atormentar a nadie haciéndole la vida más difícil (¡Dios no lo permita!), puesto que ya es lo suficientemente difícil. Por el contrario espero hacerle un servicio a la gente culta, ya sea a través de un elogio de la oculta interioridad de su sentimiento religioso (porque el secreto supone que nadie debe

darse cuenta de nada y, en efecto, no hay nadie ahí que se dé cuenta de nada), o, de ser posible, haciendo del asunto algo tan difícil que pueda satisfacer las exigencias del hombre culto, y es que en su “ir más allá”, naturalmente, ya ha dejado muchas dificultades tras de sí. Si alguno se estremece ante la enorme intensidad de esta vida, me parece incluso más temible el hecho de que vayan más allá, y, encima de eso, vayan más allá para pasar a la especulación y a la historia universal –eso me parece aun más temible. Pero, ¿qué digo? Todo aquello que va más lejos, después de todo, se hace reconocible por no ser *meramente* esto, sino *también* algo más; por ende, eso me parece más temible –y también algo más: temiblemente estúpido.

VII 434

El significado del sufrimiento religioso consiste en morir a la inmediatez; su realidad es su continuidad esencial, pero esto corresponde a la interioridad y no debe expresarse exteriormente (el movimiento monástico). Cuando consideramos a un hombre religioso, el caballero de la oculta interioridad, y lo situamos en el plano de la existencia, una contradicción surgirá en cuanto se relacione con el mundo que le rodea, y él mismo debe hacerse consciente de ello. La contradicción no consiste en que sea distinto a los demás (pues tal auto-contradicción es precisamente la ley de la Némesis que lo cómico aplica al movimiento monástico), sino más bien radica en que, con toda la oculta interioridad que lleva dentro de sí, con esta preñez de sufrimiento y bendición en su ser interior, él se ve idéntico al resto de los hombres –y la interioridad ciertamente es oculta porque se ve idéntica a los demás.* En todo esto hay algo de cómico, pues surge aquí una contradicción, y ahí donde hay contradicción lo cómico hállase también presente. El aspecto cómi-

* Otro autor (en *O esto o lo otro*) ha relacionado correctamente lo ético con esta cualidad que es el deber de todo hombre de *abrirse* –por tanto, con la *apertura*. La religiosidad, por su parte, es oculta interioridad, aunque, nótese bien, no se trata de la inmediatez que debe hacerse transparente, ni de una interioridad inmutada, sino la interioridad cuya cualidad es la de ser oculta. Por lo demás, difícilmente hay necesidad de señalar que cuando digo que el incógnito del hombre religioso ha de verse exactamente igual que los demás, no significa que dicho incógnito equivalga a la realidad del saltador, del ladrón o del asesino, pues, a decir verdad, el mundo no ha caído tan bajo como para que un *abierto rompimiento con la legalidad pueda ser considerado como lo universalmente humano*. No, la expresión “verse exactamente igual que los demás” evidentemente protege la legalidad, pero esto bien puede lograrse sin que haya religiosidad alguna en la persona.

co, sin embargo, no está destinado a los demás, que nada saben de él, sino al hombre religioso mismo, como afirma Frater Taciturnus (véase *Etapas en el camino de la vida*³⁵⁵). Vale la pena entender esto con mayor profundidad, porque después de la confusión que, según el reciente pensamiento especulativo, afirma que la fe es inmediatez, la confusión quizá más enrarecida sea aquella que afirma que el humor es lo más elevado; y es que el humor todavía no es lo religioso, sino su *confinium* [frontera]. Sobre esto ya he hecho algunos comentarios, y debo instar al lector a que los recuerde.

Pero, ¿es el humor el incógnito del hombre religioso? ¿No consiste lo incógnito en que nadie puede notar nada, en que nada hay en lo absoluto que pueda notarse, nada que pueda despertar la sospecha de la oculta interioridad, ni siquiera algo como lo humorístico? En su más alto grado, si tal cosa pudiera lograrse en la existencia, sin duda lo sería;* sin embargo, mientras prosiga la lucha y el sufrimiento en la interioridad, él no conseguirá ocultar su interioridad enteramente, si bien tampoco la expresará de forma directa, y esto último lo logrará, de forma negativa, con el auxilio de lo humorístico. Un observador que se mezclase entre la gente con el objeto de encontrar al hombre religioso, seguiría, pues, el principio de que todo hombre en que descubriese el elemento humorístico se convertiría en objeto de su atención. Por

* En *Temor y temblor* se ha descrito un “caballero de la fe” como este. No obstante, dicha descripción fue solamente una imprudente anticipación, y la ilusión se produjo al ilustrarlo como si estuviera ya acabado, y, por tanto, en un medio inadecuado, en lugar de ilustrarlo en el plano de la existencia, y se comenzó negándose a mirar la contradicción —cómo es que un observador puede hacerse *consciente* de él de suerte que pudiera situarse externamente como admirador, y admirar que no hay en él nada, nada en lo absoluto, para *ver*, a menos que Johannes de Silentio dijera que el caballero de la fe era su propia producción poética. Pero entonces la contradicción nuevamente aparece, implícita en la duplicidad de que él se ha relacionado simultáneamente con la misma cosa en tanto que poeta y observador, y, en consecuencia, en su papel de poeta, crea un personaje en el plano de la imaginación (ya que éste, naturalmente, es el medio del poeta), y, en su papel de observador, observa esta misma figura poética en el plano de la existencia. Frater Taciturnus parece ya haberse hecho consciente de esta dificultad dialéctica, pues ha eludido la antedicha irregularidad a través de la forma de una construcción imaginaria. Él no entabla una relación de observador con el Quidam de la construcción imaginaria, sino que transforma su observación en una producción poético-psicológica, y entonces, en la medida de lo posible, concilia esto con la realidad a través de la forma de la construcción imaginaria y haciendo uso de las proporciones de la realidad en lugar de la perspectiva de corto alcance.

el contrario, si entiende claramente la relación de interioridad sabrá, asimismo, que puede ser engañado, porque el hombre religioso no es un humorista, aunque en su aspecto exterior lo sea. Por tanto, un observador que busca al hombre religioso y pretende reconocerle a través de lo humorístico se engañaría si se encontrase conmigo. Encontraría lo humorístico, pero se engañaría si quisiera extraer alguna conclusión de ello, porque yo no soy un hombre religioso, sino simple y llanamente un humorista. Tal vez alguien piense que es una horrible pretensión esa de adjudicarme el calificativo de humorista, y, por añadidura, piense que si realmente fuera yo un humorista él, sin duda, me mostraría respeto y alabanza. No me detendré en esto, pues la persona que formula esta objeción evidentemente supone que el humor es lo más elevado. Yo, por el contrario, declaro que el hombre religioso, *stricte sic dictus* [en el estricto sentido de la palabra], es infinitamente superior al humorista y también cualitativamente distinto. Aun más, en lo que se refiere a su negativa para considerarme como un humorista, pues bien, yo estoy dispuesto a transferir mi papel de observador a aquel que hace la objeción; permitamos que el observador dirija a él su atención: el resultado será el mismo —el observador se engaña.

Hay tres esferas existenciales: la estética, la ética y la religiosa. Entre una y otra hay un *confinium*: la ironía es el *confinium* entre lo estético y lo ético; el humor es el *confinium* entre lo ético y lo religioso.

Pensemos en la ironía. Tan pronto como un observador descubre a un ironista se pone en alerta, ya que es posible que dicho ironista sea un eticista. Sin embargo, también puede equivocarse, porque no es algo seguro que el ironista sea un eticista. El hombre inmediato es reconocible al instante, y tan pronto como lo reconocemos hemos de tener por cierto que no se trata de un eticista, pues un hombre así no ha realizado el movimiento de lo infinito. Supongamos que el observador es un sujeto experimentado que conoce los medios para confundir al orador a fin de darse cuenta si lo que dice éste es algo aprendido de memoria o contiene un rico valor irónico; —lo que un ironista existente tiene siempre a su disposición— si la réplica irónica es correcta demostrará que el orador ha llevado a cabo el movimiento de lo infinito, pero nada más. La ironía surge al mezclar continuamente los elementos particulares de la vida finita con el requerimiento infinito de lo ético, y al permitir que de este modo aparezca la contradicción.

Aquel que puede hacer esto con destreza y no se deja atrapar en ninguna situación que haga flaquear su pericia, debe haber realizado el movimiento de lo infinito y, en ese sentido, es posible que sea un eticista.* Por consiguiente, el observador ni siquiera podrá descubrir su incapacidad para percibirse a sí mismo irónicamente, ya que también es capaz de hablar de sí mismo en tercera persona, de mezclarse, en tanto que particular insignificante, con el requerimiento absoluto –en efecto, es capaz de *poner* ambas cosas *juntas*. ¡Cuán extraño resulta que la misma locución [*saette sammen: poner juntos*] que significa la dificultad suprema de la existencia, la cual consiste precisamente en reunir lo absolutamente distinto (justo como la representación de Dios con la visita al parque de diversiones) signifique también provocación! Con todo, y a pesar de que podemos estar seguros de esto sigue siendo inseguro que él sea un eticista. Únicamente será un eticista al relacionarse consigo mismo en el requerimiento absoluto. Un eticista de esta clase utiliza la ironía como su incógnito. Es en este sentido que Sócrates era un eticista, aunque, nótese bien, lo era en la frontera con lo religioso, y es por este motivo que antes (Sección II, Capítulo II) señalábamos que en su vida podíamos encontrar la analogía de la fe.

¿Qué es, entonces, la ironía, si se quiere llamar a Sócrates ironista y no hacer como el Maestro Kierkegaard, que consciente o inconscientemente pone de relieve un solo aspecto? La ironía representa la

* Si el observador es capaz de descubrirlo en medio de una situación respecto a la cual no tenga la fuerza necesaria para comprenderla irónicamente, entonces no es realmente un ironista. En otras palabras, si la ironía no se toma en un sentido decisivo, entonces básicamente cualquier hombre es irónico. Tan pronto como un hombre que lleva su vida en una cierta relatividad (y esto deja ver que, en definitiva, no se trata de un hombre irónico), se le sitúa en otra relatividad que él considera inferior (así, por ejemplo, un noble en un grupo de campesinos, un profesor en compañía de maestros rurales, un millonario ciudadano al lado de mendigos, un cochero real compartiendo habitación con carboneros, un cocinero de alguna gran mansión con escardadoras, etc.), entonces es irónico, es decir, no es irónico, pues su ironía es únicamente la ilusoria superioridad de la relatividad, aunque los síntomas y sus réplicas pueden ser de una cierta similitud. Pero todo esto, en general, no es más que un juego dentro de cierta presuposición, y la falta de humanidad es reconocible por la incapacidad del sujeto en cuestión para percibirse a sí mismo irónicamente, y la falta de autenticidad es reconocible por el servilismo que este mismo personaje manifiesta cuando se enfrenta con una relatividad más elevada que la suya. ¡Ay! ¡A esto es a lo que el mundo llama modestia! Pero el ironista, ¡él es orgulloso!

unidad de la pasión ética, que en la interioridad acentúa infinitamente el propio *Yo* respecto al requerimiento ético –y de la cultura, que en lo externo hace abstracción infinita del *Yo* personal como una cosa finita incluida dentro de todas las cosas finitas y particulares. Un efecto de esta abstracción consiste en que nadie se da cuenta del primer *Yo*, y justamente aquí radica el arte, a través del cual queda condicionada la acentuación infinita del primer *Yo*.* La mayoría de los hombres viven del modo opuesto. Se preocupan por ser algo cuando alguien los observa. De ser posible son algo ante sus propios ojos cuando otros ojos los observan; pero interiormente, donde el requerimiento absoluto los observa, no sienten ningún deseo de acentuar el propio *Yo*.

La ironía es una cualidad existencial y, por ende, no hay nada más ridículo que considerarla como una forma de hablar o como el bienestar que siente el escritor al expresarse irónicamente de vez en cuando. El hombre que posee la ironía esencial, la posee todo el día y no está ligado a ningún estilo, pues tiene lo infinito dentro de sí.

La ironía es el cultivo del espíritu y, por tanto, viene después de la inmediatez; enseguida viene el eticista, luego el humorista, y luego el hombre religioso.

Pero, ¿por qué el eticista utiliza la ironía como su incógnito? Porque comprende la contradicción entre la forma en que existe en su interioridad y el hecho de que no lo expresa en su apariencia externa. En efecto, el eticista se manifiesta en tanto que se agota a sí mismo en las tareas de la realidad efectiva, pero el hombre inmediato también hace eso, y aquello que constituye al eticista es el movimiento**

* La desesperada tentativa de la equivocada ética hegeliana para convertir al Estado en la última instancia de la ética, es una tentativa del todo contraria a la ética para volver finitos a los individuos, una huida contraria a la ética desde la categoría de la individualidad a la categoría de la especie (véase Sección II, Capítulo I). El eticista en *O esto o lo otro* ya había protestado directa e indirectamente en contra de esto; indirectamente, al final del ensayo sobre el balance entre lo estético y lo ético en la personalidad, donde él mismo se ve obligado a hacer una concesión a favor de lo religioso, y otra vez al final del artículo sobre el matrimonio (en *Etapas*), donde, incluso sobre el fundamento de la ética que él defiende, que es diametralmente opuesta a la ética hegeliana, eleva considerablemente el valor de lo religioso, aunque sin dejar de asignarle un sitio.

** Cuando Sócrates se relacionaba negativamente con la realidad del Estado, era esto del todo consistente, en parte con su descubrimiento de la ética, en parte con su posición dialéctica en tanto que excepción y *extraordinarius*, y, finalmente, con su carácter de eticista situado justo en la frontera con lo religioso. Al igual que en su vida es posible

en virtud del cual reúne su vida exterior con el requerimiento infinito de lo ético, y de esto uno no puede darse cuenta a primera vista. A fin de no perturbarse por lo finito y por todas las vicisitudes en el mundo, el eticista sitúa lo cómico entre sí y el mundo y, a partir de ello se asegura de que él mismo no vaya a devenir cómico a causa de un ingenuo malentendido de su pasión ética. El entusiasta inmediato se hace escuchar en el mundo mañana y tarde. Siempre pavoneándose atormenta a la gente con su entusiasmo y no percibe en lo absoluto que ninguna emoción inspira en ella, salvo cuando es para apalearlo. No cabe duda que se halla él bien informado, y el orden exige una transformación absoluta –del mundo entero. Cierto es que aquí es donde ha escuchado mal, pues aquello que exige el orden es la transformación absoluta de uno mismo. Si un entusiasta semejante es contemporáneo de un ironista, naturalmente que este último encontrará en aquél material cómico de sobra. El eticista, por su parte, es lo suficientemente irónico para estar bien consciente de que eso que a él le preocupa absolutamente no le preocupa a los demás de la misma manera. Él mismo toma dicha incompreensión y en medio sitúa a lo cómico, esto con el propósito de poder asirse con mayor interioridad a lo ético dentro de sí. Ahora inicia lo cómico, pues la opinión que la gente suele albergar sobre un hombre como ese juzga siempre que para él nada importa. ¿Y por qué no? Porque, para él, lo ético es absolutamente importante; es en esto que se distingue del común de la gente, para la cual tantas cosas son de importancia, para la cual, ciertamente, casi todo es de importancia –aunque nada es de absoluta importancia. Sin embargo, como se ha dicho antes, el observador bien puede engañarse si reconoce que el ironista es también un eticista, dado que la ironía es sólo una posibilidad.

encontrar una analogía con la fe, también puede encontrarse una analogía con la interioridad oculta, hecha la excepción de que, externamente, él sólo expresaba esto por medio de la acción negativa, de la abstención y, en virtud de ello, contribuía a desviar la atención de otros hacia esto. La oculta interioridad del sentimiento religioso en el incógnito del humor desvía de sí la atención al dejarse ver igual que los demás. De cualquier forma, ahí resuena el humor en la simple réplica y se deja ver en el modo de vida cotidiano, pero ciertamente hay que ser observador para darse cuenta de ello, mientras que cualquiera podía pecatarse de la reserva de Sócrates.

Ocurre lo mismo con el ironista y el hombre religioso, pues, de acuerdo con lo anterior, la dialéctica propia del religioso no permite una expresión directa, tampoco permite una distinción reconocible, protesta en contra del conmensurable carácter de lo exterior y, con todo, en el peor de los casos, estima que el movimiento monástico es por mucho superior a la mediación. El humorista reúne continuamente (no en el mismo sentido que el pastor dice “siempre”, sino a cada hora del día, dondequiera que se encuentre y cualesquiera que sean sus pensamientos o empresas) la representación de Dios con algo más, y hace relucir la contradicción –aunque no se relaciona con Dios en pasión religiosa (*stricte sic dictus*). Él mismo se transforma en un punto de transición, bromista y a la vez profundo, para todas estas transacciones pero, de cualquier manera, no se relaciona con Dios.

El hombre religioso procede de igual forma, pues reúne la presentación de Dios con todas las demás cosas y asimismo puede ver la contradicción, pero en lo más recóndito de su interioridad se relaciona con Dios, mientras que la inmediata religiosidad reposa en la superstición piadosa de que en todo puede ver directamente a Dios, y el predicador emplea impertinentemente a Dios y lo sitúa dondequiera que él se encuentra, de suerte que a uno le basta con verlo para saber que también Dios se encuentra ahí, puesto que el predicador lo guarda en su bolsillo. Por consiguiente, la religiosidad humorística, en tanto que incógnito, es la unidad de la absoluta pasión religiosa (profundizada dialécticamente) y la madurez espiritual que lleva al sentimiento religioso de lo exterior a lo interior, y ahí, nuevamente, es la absoluta pasión religiosa. El hombre religioso descubre que aquello que a él le preocupa absolutamente, al resto parece preocuparle muy poco, pero de ello no extrae conclusión alguna, en parte debido a que no tiene tiempo para eso, y en parte debido a que no puede saber con certeza si todos estos hombres no son igualmente caballeros de la oculta interioridad. Déjase él constreñir por sus alrededores para realizar aquello que le exige el proceso de interiorización dialéctica –establecer un velo entre sí y la gente, a fin de proteger y resguardar la interioridad de su sufrimiento y de su relación con Dios. Lo anterior no significa que ese hombre religioso se vuelva inactivo; por el contrario, él no abandona el mundo, sino que permanece ahí, y es esto en lo que consiste justamente su incógnito. Ante Dios, sin embargo, él interioriza

su actividad exterior al reconocer que no es capaz de nada, al cortar de tajo toda relación teleológica dirigida hacia el exterior y toda recompensa que provenga de lo finito, pese a que, de cualquier forma, él trabaja con todas sus fuerzas –y precisamente esto es el entusiasmo. Un predicador siempre añade el nombre de Dios exteriormente;* la certeza de su fe es lo suficientemente firme. No obstante, lo cierto es que la certeza de la fe es reconocible por la incertidumbre, y lo mismo que dicha certeza es la más grande de todas, igualmente es la más irónica, pues de otro modo no sería la certeza de la fe. Ciertamente es que todo aquello que le agrada a Dios le vendrá bien al hombre piadoso –es cierto, ¡oh!, muy cierto, nada hay tan cierto como eso.

Pero avancemos ahora al siguiente punto, y nótese bien que la investigación no se lleva a cabo sobre el papel, sino sobre la existencia, y el creyente es un sujeto existente particular situado en la concreción de la existencia. De modo que así es la certeza eterna, que aquello que le agrada a Dios le viene bien al hombre piadoso. Pero ahora el siguiente punto –¿qué es aquello que le agrada a Dios? ¿Será esto o aquello? ¿Será este empleo que debe elegirse o esta joven que uno ha de desposar? ¿Esta obra que debe llevarse a cabo, o esta empresa que se debe abandonar? Puede que sí y puede que no. ¿No es esto bastante irónico? Y, no obstante, es eternamente cierto, y nada hay tan cierto como el hecho de que aquello que le agrada a Dios le viene bien al hombre piadoso. Ciertamente, aunque, por esa misma razón, el hombre religioso no ha de preocuparse en demasía por las cosas externas, sino más bien desear aquellos bienes más elevados, como la paz de su alma y su propia salvación –esto siempre agrada a Dios. Y cierto es, tan cierto como que Dios vive, que aquello que agrada a Dios le viene bien al hombre piadoso. Así que estas cosas le agradan a Dios, pero ¿cuándo se logrará esto? Inmediatamente, quizás, o en un año, o tal vez no será sino hasta el fin de la vida mortal, ¿no es posible, acaso, que el esfuerzo y la prueba se prolonguen por tan largo tiempo? Puede que sí y puede que no. ¿No es esto lo bastante irónico? Y con todo es cierto, muy cierto, que aquello que agrada a Dios le viene bien

VII 441

* Recordemos que la vida del apóstol es paradójicamente dialéctica; por tanto, se vuelca al exterior. Así, pues, cualquiera que no sea apóstol se convierte sencillamente en un esteta descarriado.

al hombre piadoso. Si la antedicha certeza falla, falla entonces la fe, mas si la incertidumbre que es su signo y forma deja de ser, entonces no habremos avanzado al sentimiento religioso, sino que habremos recaído en formas infantiles. Tan pronto como la incertidumbre no es la forma de la certeza, tan pronto como la incertidumbre deja de mantener al hombre religioso en suspenso a fin de asirse a la certeza, en el momento en que la certeza fija con su sello, por así decirlo, al hombre religioso –pues sí, entonces, naturalmente, a punto estará de formar parte de la masa.

No obstante, parece que la oculta interioridad, cuando se hace acompañar por el humor en tanto que incógnito, implica que el hombre religioso se halla protegido en contra de la eventualidad de convertirse en mártir, cosa que el entusiasta aceptaría más que gustoso. Sí, efectivamente, el caballero de la oculta interioridad se encuentra protegido. Comparado con el predicador, que marcha audazmente hacia el martirio, él es igual a un niño de pecho –a menos que el martirio equivalga al sufrimiento de la aniquilación, que es la muerte a la inmediatez, que signifique la divina resistencia en contra del existente, al que se le impide relacionarse absolutamente, y, finalmente, en el hecho de vivir en este mundo con esta interioridad y sin poseer los medios para expresarse. En un sentido psicológico, la ley establece de forma muy simple que cuando una fuerza dirigida hacia el exterior es capaz de hacer esto o aquello, se requiere de una fuerza incluso más grande para impedir que aquella otra se extienda exteriormente. Pues cuando la fuerza está dirigida hacia el exterior y la resistencia viene de fuera –entonces dicha resistencia habrá de considerarse tan sólo como media resistencia y a la otra mitad como apoyo. La oculta interioridad contiene el martirio dentro de sí. Pero, en ese caso, ¿resulta posible que una de cada dos personas sea un caballero de la oculta interioridad? Bueno, ¿por qué no? ¿A quién se le haría daño con eso? Tal vez a alguien que posea una cierta religiosidad y le parezca inexcusable que no sea propiamente reconocida, y, por tanto, que no pueda tolerar la más apasionada interioridad asemejándose engañosamente a su contraparte en el mundo externo. Pero, así las cosas, ¿por qué un hombre tan religioso no elige el monasterio, donde al menos hay ascensos y promociones, y una jerarquía para los religiosos? Lo anterior no puede perturbar al genuino caballero de la oculta interioridad, quien se ocupa

solamente de serlo y no de parecerlo (y en este sentido necesita echar mano de un cierto esfuerzo para impedirlo), y en nada le preocupa el que todos los demás sean considerados como seres religiosos.

Pero dejemos este hipotético atisbo y regresemos al observador. Él puede engañarse cuando, sin más, reconoce que el humorista es un hombre religioso. En su más profunda interioridad el hombre religioso es todo menos un humorista y, por el contrario, le preocupa absolutamente su relación con Dios. Tampoco sitúa lo cómico entre sí mismo y los otros con el propósito de dejarlos en ridículo o reírse de ellos (semejante orientación hacia lo externo es ajena a la religiosidad); sin embargo, dado que en virtud de la auténtica religiosidad, en tanto que interioridad oculta, no se atreve a manifestarla en el mundo externo, con lo cual quedaría secularizada, es preciso que descubra continuamente la contradicción. Y precisamente porque todavía no ha logrado del todo revocar la interioridad, el humor se convierte en su incógnito y en un *indicium* [indicador]. Él no oculta su interioridad para descubrir a los otros en su comicidad; no, es justo lo opuesto —a fin de que la interioridad que lleva consigo pueda ser verdaderamente, la oculta, y a partir de eso descubre lo cómico, si bien no se toma el tiempo para comprenderlo. Tampoco se siente superior a los otros, porque esa religiosidad comparativa es exterioridad y, por tanto, no es religiosidad. Ni tampoco piensa que a alguno le parezca una insensatez aquello que para él es lo más importante; incluso si alguien afirma tal cosa, él no tiene tiempo para escuchar, y, en cambio, sabe que el límite de la comprensión mutua es la pasión absoluta.

La pasión absoluta no puede ser comprendida por un tercero; esto vale tanto para su relación con los otros, como para la relación de los otros con él. En la pasión absoluta, el sujeto apasionado se encuentra en la cúspide de su subjetividad concreta al haberse sustraído, a través de la reflexión, de toda relatividad externa; pero un tercero es precisamente una relatividad. Alguien absolutamente enamorado ya sabe esto. Alguien que está absolutamente enamorado no sabe si es que está más o menos enamorado que los demás, pues cualquiera que sepa esto definitivamente no está absolutamente enamorado. Tampoco sabe si es la única persona que ha estado verdaderamente enamorada, ya que, de saberlo, definitivamente no estaría absolutamente enamorado —y, no obstante, sabe que un tercero no podrá comprenderlo, porque un

tercero lo comprenderá como un sujeto apasionado en general, mas no en el carácter absoluto de la pasión. Si alguno piensa que esto se debe a que el objeto del amor, en tanto que este ser particular, contiene en sí algo de fortuito, y entonces objeta que Dios, después de todo, no es una entidad particular y que, en consecuencia, el hombre religioso debe comprender al otro en pasión absoluta, deberá responderse que toda comprensión entre individuos se realiza sobre un plano abstracto, algo que no se encuentra en ninguno de los dos. Pero en la pasión absoluta, que es el punto extremo de la subjetividad, y en el intenso "cómo" de esta pasión, el individuo se halla lo más alejado posible de este tercero. En cambio, el amor es dialécticamente distinto de la religiosidad, puesto que el amor puede expresarse en el dominio de lo exterior y no así la religiosidad, es decir, si la verdadera religiosidad es interioridad oculta e incluso el movimiento monástico es una equivocación.

Si alguno afirma que la oculta interioridad acompañada del humor como su incógnito es orgullo, no hará más que revelar que él mismo no es un hombre religioso, pues de otra manera él se encontraría en las mismas circunstancias que el resto, estaría absolutamente volcado hacia el interior. Aquello que el objetante realmente pretende con su objeción es introducir al hombre religioso en una querrela relativa sobre cuál de los dos es más religioso y, de ese modo, conseguir que ninguno de los dos lo sea. En suma, hay un gran número de objeciones que no contienen más que auto-denuncias, y cuando pienso en ellas, a menudo recuerdo una historia sobre un teniente y un judío que se encontraron en la calle. El teniente se enfureció porque el judío se le quedaba viendo, y exclamó: "¡Qué miras, judío!" El judío le replicó con adecuada ironía: "¿Cómo sabéis, señor teniente, que lo miro a usted?". No, si hay algo que es orgullo y presunción, y digo esto sin acusar a nadie y, menos aun, sin afirmar que tal o cual sea consciente de ello —eso es toda expresión directa para la relación con Dios en virtud de la cual el hombre religioso aspira a hacerse reconocible.

Si la relación con Dios representa la más elevada distinción para un hombre (incluso a pesar de que dicha distinción es asequible para todo mundo), entonces la expresión directa es arrogancia; sí, incluso la directa expresión para aquellos que llamamos marginados, y sí, incluso cuando se trastoca el escarnio que el mundo siente por uno en expresión directa de la propia religiosidad, todo eso es arrogancia,

pues la expresión directa acusa indirectamente a todos los demás de no ser religiosos. Lo humano es la oculta interioridad en la pasión absoluta; aquí se halla de nuevo implicado que todo mundo ha de ser igualmente capaz de aproximarse a Dios, ya que el hombre que en absoluta interioridad pretende hacerse consciente de que es un elegido, carece *eo ipso* de interioridad, puesto que su vida es comparativa. Es este hábito de comparar y volverlo todo relativo el que, a menudo de manera inconsciente, busca ilusoriamente una consoladora indulgencia bajo la forma de efusiones de mutua cordialidad. Alguien que está absolutamente enamorado no tiene nada que ver con ningún tercero; voluntariamente reconoce que todos los demás se halla igualmente enamorados. Ninguna persona en el papel de amante le parece ridícula, mas considera ridículo que él, en su papel de amante, deba relacionarse con un tercero, justo como, a la inversa, todo enamorado le tendría por ridículo si quisiera presentarse como un tercero.

En la religiosidad de la interioridad oculta, un hombre no se considera mejor que nadie ni se piensa como revestido de distinción por el hecho de relacionarse con Dios de una forma que no es accesible para todos. El hombre que se muestra humilde ante el ideal difícilmente se considera como alguien bueno, no digamos ya que mejor que el resto, aunque sabe también que si un tercero se encontrase ahí como testigo (y él consciente de ello, pues de otro modo es igual que si no hubiera nadie) de su humilde manifestación ante Dios, dejaría entonces de mostrarse humilde ante Dios. De ello se sigue necesariamente que él tomará parte en el servicio divino, pues, por un lado, él quiere estar ahí como todo mundo, por otro, debido a que su abstención en este aspecto representaría una mundana tentativa para llamar sobre sí la atención de un modo negativo, y, finalmente, porque *ahí* no se encuentra ningún tercero, al menos no para el conocimiento del hombre religioso. Con naturalidad acepta que todos los que se encuentran presentes lo están por cuenta propia y no para observar a los otros, así como ni siquiera es el caso con aquel que, igual que un aristocrático latifundista, acude a la iglesia para sentar un buen ejemplo para sus siervos –de cómo no debe acudir a la iglesia.

Lo cómico surge mediante la relación de la oculta interioridad con el mundo circundante, cuando el hombre religioso escucha y observa aquello que, puesto en conexión con su pasión interior, produce un

efecto cómico. Por ende, aun si dos hombres religiosos hablasen el uno con el otro, el primero produciría un efecto cómico sobre el segundo, pues cada uno de ellos tendría de continuo su interioridad *in mente*, y, de esta forma, escucharía las palabras del otro y le parecerían cómicas, ya que ninguno de ellos se atrevería a expresar directamente la interioridad oculta. A lo sumo, se provocarían mutua sospecha debido a la resonancia humorística.

Ya sea que realmente exista o haya existido ese hombre religioso, si es que todos los son o más bien ninguno, es algo que no me toca decidir ni tampoco podría hacerlo. Incluso si en verdad fuera yo un observador, en lo que se refiere a semejante hombre religioso jamás podría ir más allá de una sospecha fundada sobre lo humorístico –y en lo que a mí concierne, muy bien sé que no soy un hombre religioso. Con todo y eso, probablemente me será concedido el placer de sentarme aquí a construir imaginariamente el modo en que un hombre religioso de esa índole se comportaría en la existencia, y ello sin tornarme especulativamente culpable, en oposición al antiguo principio *conditio non ponit esse* [una suposición no lleva al ser], del paralogismo que consiste en concluir el ser a partir de lo hipotético, mucho menos de inferir que se trata de mí mismo a partir de mi pensar hipotético, ello en virtud de la identidad entre ser y pensamiento. Mi construcción imaginaria es de lo más inocente y a nadie podría ofender, pues ni afirma la religiosidad de nadie, ni implica ofensa al negar que alguien lo sea. Abre la posibilidad de que nadie lo sea o que todo mundo lo sea –con la excepción de aquellos a quienes no puede ofender porque afirman de propia voz que no son de este modo religiosos, ya sea que lo admitan directamente, así como yo, o que indirectamente hayan ido más lejos. Aquí, también, debe hacerse mención de éste o aquél predicador, que podría sentirse ofendido si se le adjudicase este tipo de religiosidad –y mi construcción imaginaria no debe ofender a nadie. Abiertamente se reconoce que un entusiasta como el anterior no es el caballero de la oculta interioridad; eso es muy evidente, porque el entusiasta es, por lo demás, obvio. Así como hay una impiedad que se hace visible y quiere hacerse visible, igualmente hay una piedad análoga, si bien hay que tener en cuenta que, en cierta medida, dicho carácter reconocible encuentra su fundamento en que el predicador, sobrecogido por la religiosidad, está enfermo, y que, por tanto, el

carácter reconocible es una insuficiencia que él mismo padece, hasta que la religiosidad que consigo lleva se torne saludable y se concentre hacia el interior. Mas la situación es distinta ahí donde la piedad quiere hacerse reconocible. Confesar que uno es pecador es una expresión devota y piadosa en el más estricto sentido para la relación con Dios; existe una impiedad que quiere hacerse reconocible por la arrogancia con que abiertamente lo niega. Pero consideremos ahora el otro lado. Si tres predicadores disputan por el honor de ver quién es el mayor pecador y luchan a capa y espada por semejante dignidad –entonces, naturalmente, dicha expresión piadosa se ha convertido para ellos en un título mundano.

El siglo pasado, una tesis propuesta por Shaftesbury que convirtió a la risa en la prueba de verdad, dio ocasión para muchas pequeñas investigaciones consagradas a averiguar si aquello era o no exacto.³⁵⁶ En nuestra época, la filosofía hegeliana ha querido dar predominio a lo cómico,³⁵⁷ lo cual podría parecer particularmente extraño por parte de la filosofía hegeliana, misma que de entre todas las filosofías es la menos capaz de tolerar un golpe desde tal dirección. En la vida cotidiana reímos cuando algo se torna ridículo, y tras haber reído suele decirse: sin embargo, es inexcusable que eso sea tan ridículo. Pero cuando algo se vuelve en verdad ridículo, uno no puede evitar difundir la historia –naturalmente, haciendo mención de esta frase edificante tras haber reído: es inexcusable que eso sea tan ridículo. Pasa desapercibido cuán ridículo resulta que la contradicción se fundamente en la simulada tentativa de obrar éticamente por medio de una subordinada frase edificante, en lugar de abandonar la anécdota cómica. Cuando las cosas están como ahora, cuando el progreso y la extensión de la cultura, y el afinamiento y refinamiento de la vida contribuyen a desarrollar el sentido de lo cómico de modo que una excesiva predilección por lo cómico es el rasgo distintivo de nuestra época, la cual parece regocijarse, tanto en buen como en mal sentido, con la aristotélica perspectiva que eleva el sentido de lo cómico como el signo característico de la humana naturaleza³⁵⁸ –entonces ya desde tiempo ha, el discurso religioso se habrá dado cuenta del modo en que lo cómico se relaciona con lo religioso. Lo religioso no se atreve a ignorar aquello que tanto ocupa la vida de las personas, aquello que continuamente surge una y otra vez en las cotidianas conversaciones,

en las relaciones sociales, en los libros, en la modificación de toda una visión de vida, y esto a menos que las representaciones dominicales en la iglesia sean una especie de indulgencia en virtud de la cual, a cambio de una forzada hora de devoción, se compre el derecho a reír libremente por el resto de la semana. La cuestión sobre la legitimidad de lo cómico, sobre su relación con lo religioso, sobre si, de suyo, posee una relevante legitimidad en el discurso religioso, esta cuestión es de esencial importancia para una existencia religiosa en nuestra época, en la cual triunfa lo cómico por doquier. Gemir y lamentarse por dicha afirmación prueba meramente cuán poco es respetado lo religioso por sus defensores, y es que manifiesta mucho mayor respeto por lo religioso el hecho de exigir el reconocimiento de sus prerrogativas en la vida cotidiana, que el mantenerlo mojigatadamente a raya entre domingo y domingo.

VII 447

La cuestión es muy simple. Lo cómico se halla presente en cualquier estadio de la vida (*excepto que su posición es distinta*), porque ahí donde hay vida hay asimismo contradicción, y dondequiera que hay contradicción, lo cómico está presente. Lo trágico y lo cómico son la misma cosa, en tanto que ambos son contradicción, sólo que *lo trágico es una contradicción sufriente, y lo cómico es una contradicción indolora*.^{*} Es del todo indiferente que aquello que la interpretación

* La definición aristotélica (*Poética*, V): τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχρὸς ἀνῶδυνον [καὶ] οὐ φθαρτικόν [pues lo cómico es un error y una fealdad que no causa dolor ni ruina] no es de tal naturaleza que no permita a familias enteras de lo cómico estar seguras en su ridiculez, y ciertamente inspira sospecha el grado en que la definición, incluso con relación a lo cómico que abarca, no nos lleva a colisionar con lo ético. Su ejemplo: que uno se ría de un rostro feo y deforme cuando, nótese bien, tal conducta no perjudica a su propietario, ni es del todo correcto ni es apto para que de un solo golpe, por así decirlo, explique el misterio de lo cómico. Dicho ejemplo carece de reflexión, pues, incluso si el rostro deforme no produce dolor, resulta cabalmente doloroso el estar de tal modo dispuesto como para inspirar risa por el solo hecho de mostrar el rostro. Es correcto y hermoso por parte de Aristóteles el deseo de separar lo ridículo de aquello que inspira compasión, a la cual también corresponden lo penoso y lo lamentable. Incluso en los poetas cómicos de primer orden pueden encontrarse ejemplos del uso de una mezcolanza de lo ridículo y lo penoso ("Trop", por ejemplo, resulta en ciertas escenas más penoso que ridículo. "El hombre ocupado", por el contrario, es puramente cómico, justo porque posee todas las condiciones indispensables para llevar una vida feliz e indolora). En este sentido, el ejemplo aristotélico carece de reflexión, mas carece de ella en tanto que percibe a lo cómico como un algo, en lugar de considerarlo como una relación, una relación de discordancia y contradicción, pero exenta de dolor.

cómica considera cómico pueda producir un sufrimiento imaginario a la figura cómica. Así, por ejemplo, sería incorrecto calificar de cómico al hombre ocupado. También la sátira produce dolor, pero este

En este punto, formularé al azar algunos ejemplos para mostrar que lo cómico se encuentra presente dondequiera que hay contradicción y ahí donde es posible descartar justificadamente el dolor en vistas de su no esencialidad.

Hamlet jura por un par de tenazas de ladrón [según la traducción de Schlegel, "Bei diesen beiden Diebeszangen"]; lo cómico radica en la contradicción entre la solemnidad del juramento y la referencia que lo anula, sin importar cuál sea su objeto.

Si alguien dijera: "Me atrevo a apostar mi vida a que hay al menos cuatro y medio chelines de oro [alusión a la *Urania* de Heiberg] en el encuadernado de este libro", eso sería cómico. La contradicción encuéntrase entre el más elevado pathos (arriesgar la propia vida) y el objeto; aquello es seductoramente intensificado por la frase "al menos", que abre la perspectiva de una posibilidad de cuatro chelines y medio, como si con eso resultase menos contradictorio.

Dícese de Holofernes que medía siete varas y un cuarto [en *Ulises de Ítaca* de Holberg, acto II, escena 5]. La contradicción se encuentra principalmente en la última parte. Las siete varas es cosa fantástica, si bien lo fantástico no suele hablar, por regla, de cuartas partes; el cuarto en cuestión nos trae a la mente la realidad. El hombre que se ríe de las siete varas no ríe adecuadamente, pero quien ríe de las siete varas y un cuarto sabe bien de qué se ríe.

Cuando el pastor gesticula con suma vehemencia ahí donde la categoría pertenece a una esfera inferior, eso resulta cómico. Es como si alguien, tranquilo e indiferente, dijera: "Daré la vida por mi patria", y entonces añadiera muy patéticamente, con gestos y expresiones faciales: "ciertamente que lo haría por diez táleros". Mas cuando esto ocurre en la iglesia no debo reírme, pues no soy espectador estético, sino oyente religioso, sea cual sea el papel jugado por el pastor.

Resulta genuinamente cómico cuando Pryssing le dice "él" a Trop [en *El crítico literario y el animal* de Heiberg]. ¿Por qué? Porque la relación de mecenazgo que Pryssing quiere hacer valer con Trop mediante tal apelativo contradice el total ridículo dentro del cual Pryssing y Trop son enteramente iguales. Cuando un niño de cuatro años se dirige a un niño de tres y medio, y solícitamente le dice: "Ven ahora conmigo, mi pequeño cordero", eso es cómico, pese a que uno sonría en vez de reír, y eso no sin cierta emoción, ya que, en sí mismos, ninguno de los dos niños es ridículo. Pero lo cómico está en la relación que uno de los pequeños pretende hacer valer sobre el otro. Lo conmovedor radica en la infantil manera en que esto se lleva a cabo.

Cuando un hombre solicita un permiso para trabajar como hotelero, y su solicitud es rechazada, eso no es cómico. En cambio, si se le rechaza debido a que hay muy pocos hoteleros, eso resulta cómico, pues aquello que es un motivo a favor se presenta como un motivo en contra. Así, por ejemplo, hay una historia sobre un repostero que le dijo a una mujer pobre: "No, madrecita, nada puedo darte; a ésa no le di nada, y acaba de venir otra a quien no le di nada tampoco. No podemos darle a todo mundo". Lo cómico reside en que, aparentemente, se llega a la suma de "todo mundo" mediante una sustracción.

Cuando una muchacha solicita permiso para trabajar como prostituta, y su solicitud es rechazada, eso es cómico. Es del todo correcto pensar que resulta difícil llegar a ser

- VII 449 dolor es teleológicamente dialéctico y está orientado a la curación.
VII 450 La distinción entre lo cómico y lo trágico consiste en la relación que entabla la contradicción con la idea. La interpretación cómica engendra

VII 449 algo respetable (por ejemplo, cuando alguien solicita el puesto de Montero Real, y se le rechaza, eso no es cómico), pero el hecho de rechazar una solicitud para convertirse en algo despreciable es una contradicción. Naturalmente que, si consigue su permiso, resulta eso igualmente cómico, pero entonces la contradicción es distinta, es decir, cuando la autoridad legal muestra su impotencia mostrando su poder; su poder al conceder un permiso, y su impotencia al no ser capaz de hacer que tal actividad sea permisible.

Los errores son cómicos y todos se explican por la contradicción, sin importar cuán complicadas sean las combinaciones. Cuando algo que es cómico de suyo vuélvese costumbre y pertenece a la orden del día, uno no hace excepción de ello ni se ríe de ello más que cuando se muestra elevado a la segunda potencia. Si se conoce a un hombre distraído, uno llega a acostumbrarse y no se piensa en la contradicción hasta que, ocasionalmente, ésta se redobra, y la contradicción consiste en que aquello que debería servir para ocultar una primera distracción, la revela mayormente. Como cuando un hombre distraído mete la mano en un plato de espinacas y, advirtiendo de su distracción y a fin de ocultarla, exclama: “¡Oh!, pensé que era caviar” –y es que el caviar tampoco se toma con los dedos.

Una brecha en un discurso puede producir un efecto cómico, porque la contradicción se da entre la brecha y la razonable presentación del discurso, en el hecho de que ésta consiste justamente en su coherencia. Si el orador es un loco, uno no se ríe. Cuando un campesino toca a la puerta de un alemán, y habla con él a fin de averiguar si ahí habita un hombre cuyo nombre ha olvidado el campesino pero que ha ordenado una carga de turbera, y el alemán, impaciente por no poder comprender las palabras del campesino, exclama: “*Das ist doch wunderlich* [esto es en verdad extraño]”; para inmenso júbilo del campesino, que a su vez replica: “¡Eso es! ¡Su nombre era Wunderlich!” –entonces la contradicción radica en que el alemán y el campesino son incapaces de conversar debido al idioma, y en que, a pesar de todo, el campesino obtiene su información a través del idioma.

Algo que no es intrínsecamente ridículo puede evocar la risa mediante la contradicción. Así, pues, si un hombre que de ordinario viste muy raramente, y entonces un día se muestra por fin bien vestido, nosotros reímos al recordar cómo era antes.

VII 450 Cuando un soldado se planta en la calle a contemplar la magnífica vitrina de una tienda de modas, y se aproxima para ver mejor, y ya con la mirada brillante y los ojos fijos sobre los bellos atavíos de la vitrina, no se percata de que la entrada del sótano encuéntrase inopinadamente cerca de su paso, de suerte que, justo cuando iba a echar un buen vistazo, se precipita por el sótano –entonces la contradicción se halla en el movimiento, en la dirección de la cabeza y la mirada, dirigidos a lo alto, y enseguida el bajón hacia el sótano. Si no hubiera mirado hacia arriba, no hubiera sido tan ridículo. Es mucho más cómico, por tanto, que el que camina mirando las estrellas caiga en un agujero, que si esto mismo le ocurriese a uno que no está tan por encima de lo mundano.

Si un borracho puede producir un efecto tan cómico, débese esto a que expresa una contradicción del movimiento. El ojo insiste en la uniformidad del caminado; mientras más motivo haya para insistir en ello, más cómico será el efecto de la contradicción (de

la contradicción o la hace manifiesta, al tener *in mente* el medio de salir de ella; la contradicción, por tanto, es indolora. La interpretación trágica mira la contradicción y desespera al no hallar salida alguna.

modo que alguien completamente ebrio es menos cómico). Si, por ejemplo, un superior llega, y nuestro borracho, reparando en ello, busca componerse y andar derecho, lo cómico vuélvese más obvio, porque la contradicción se hace también más obvia. Y logra su cometido por un par de pasos, hasta que el espíritu de la contradicción lo arrastra nuevamente. Si logra sostenerse en presencia de su superior, la contradicción se hace distinta, pues sabemos que él está borracho y, con todo, eso no es visible. En el caso primero, reímos cuando se tambalea, porque el ojo insiste en la uniformidad; en el segundo caso, reímos porque anda derecho, y nuestro conocimiento de que está borracho insiste en verlo tambalearse. De igual modo, hay también un efecto cómico cuando vemos a un hombre sobrio entablar franca e íntima conversación con otro hombre que él ignora que está borracho, pero el observante sí lo sabe. La contradicción está en la reciprocidad de los dos hombres conversando —a saber, que no hay tal reciprocidad, y el hombre sobrio no se ha dado cuenta de ello.

Resulta cómico cuando en una conversación cotidiana, un hombre recurre a la retórica forma interrogativa utilizada en los sermones (la cual no requiere de una respuesta, sino que simplemente hace la transición para responderse a sí misma). Resulta cómico cuando la persona con quien habla no entiende su tono y se pone a responder sus preguntas. Lo cómico está en la contradicción de pretender ser orador y conversador al mismo tiempo, o ser un orador en una conversación. El error de su interlocutor hace esto manifiesto y representa una justa Némesis, pues el hombre que discurre en estos tonos con otra persona, está diciendo indirectamente: no conversamos, sino que soy yo quien habla.

La caricatura es cómica, y ¿por qué? Por la contradicción entre la semejanza y la desemejanza. La caricatura debe asemejarse a una persona, ciertamente, a una persona real y específica. Si no se asemeja a nadie, entonces no es cómica, sino meramente una inmediata e irrelevante tentativa dentro del dominio de la fantasía. Cuando vemos plasmada en la pared la sombra del hombre con quien conversamos, eso puede producir un efecto cómico, puesto que se trata de la sombra del hombre con quien uno conversa (la contradicción: que uno puede ver al mismo tiempo que no se trata de él). Si se veiese la misma sombra plasmada en la pared, pero ningún hombre que la produzca, o si puede verse la sombra, pero no al hombre, eso no es cómico. Tanto más se enfatiza la realidad del hombre, más cómica resulta la sombra. Si, por ejemplo, uno está fascinado por su expresión facial, por su voz melodiosa, o por sus atinados comentarios —y al mismo tiempo puede verse ahí la sombra gesticulante—, entonces el efecto cómico se intensifica, salvo que ello resulte chocante. Si se trata de una figura bufonesca con quien uno habla, la sombra pierde su efecto cómico, toda vez que su visión más bien le convence a uno de que la sombra, en cierto sentido, lo muestra de mejor forma.

El contraste produce un efecto cómico mediante la contradicción, ya sea que la relación consista en que aquello de suyo no ridículo sea empleado para volver ridículo lo ridículo, o bien que lo ridículo vuelva ridículo lo de suyo no ridículo, o que lo ridículo y lo ridículo se tornen recíprocamente ridículos, o que dos cosas, que de suyo no son ridículas, se vuelvan ridículas a través de su mutua relación. Cuando un pastor

Síguese que esto ha de entenderse de modo que los distintos matices obedezcan, por su parte, a la dialéctica cualitativa de las esferas, aquello que condena a la subjetiva arbitrariedad. Si por ejemplo, al-

germano-danés declara en el púlpito que “el Verbo se hizo puerco” [juego entre el término danés *Flæsk* –puerco– y el término *Fleisch* –carne– en alemán], eso es cómico. Lo cómico no reside únicamente en la común contradicción que surge cuando alguien habla una lengua extranjera que no conoce, y evoca en virtud de la palabra un efecto del todo distinto a aquel que desea. En cambio, la contradicción se agudiza debido a que tratase aquí de un pastor que predica, y es que la expresión “hablar” no se utiliza en el discurso del pastor más que un sentido muy especial, y al menos damos por sentado que conoce el idioma. Aun más, la contradicción roza también con el dominio de lo ético: bien puede que un hombre, de forma inocente, se haga culpable de blasfemia.

Cuando en el cementerio leemos sobre una tumba la poética efusión de un hombre que en tres líneas lamentase por la muerte de su pequeño hijo, y al fin exclama en un verso: “¡Consuélate razón, que él vive!”, y tras semejante efusión encontramos la firma: Hilarius, Verdugo –esto ciertamente producirá un efecto cómico en cualquiera que lo vea. En primer lugar, el nombre mismo (Hilarius), en este sentido, produce un efecto cómico; uno involuntariamente piensa: Bueno, si un hombre se llama Hilarius, ¡no es de extrañarse que sepa cómo consolarse! Nos topamos entonces con su papel de verdugo. Cierto es que todo ser humano puede tener sentimientos, pero, de cualquier modo, hay ciertas ocupaciones que no consideramos como muy cercanas al sentimiento. Y, finalmente, su exclamación: “¡Consuélate razón!” Resulta concebible que pudiera ocurrírsele a un profesor de filosofía el confundirse con la razón misma, pero un verdugo no logrará esto tan fácilmente. Si alguno dice que el verdugo no se refiere a sí mismo (¡Consuélate, tú, hombre razonable!), sino a la razón misma, la contradicción se vuelve entonces mucho más cómica, puesto que, dígase lo que se diga sobre la razón en nuestra época, sigue siendo un tanto audaz el suponer que la razón hállese al borde de la desesperación por la muerte del hijo de Hilarius.

Baste con los antedichos ejemplos, y a cualquiera a quien perturbe el presente pie de página, puede saltárselo si así quiere. Fácilmente se verá que los ejemplos no guardan entre sí un orden cuidadoso, aunque también queda claro que no son un desperdicio para estetas. Lo cierto es que hay comicidad de sobra, dondequiera y a cualquier instante, para aquel que tenga ojo para ello. Uno bien puede discurrir sobre esto tanto como se quiera si, viendo claramente dónde debe uno reírse, no se sabe dónde uno no debe reírse. Dejémosle su sitio a lo cómico; reírse no es de mayor inmoralidad que llorar. Pero así como resulta inmoral estar gimiendo a toda hora, igualmente es inmoral abandonarse al atractivo de la indeterminación que hállese implícito en la risa, cuando uno no sabe con precisión si es que debe o no reírse, de modo que no se obtiene goce de la risa, y eso vuelve imposible el arrepentimiento cuando uno se ha reído por la cosa equivocada. Si lo cómico se ha vuelto una tentación en nuestra época, se debe a que, según parece, quiere darse la apariencia de lo ilícito a fin de obtener la fascinación de lo prohibido, y, a su vez, en tanto que prohibido, darse la sensación de que la risa puede devorarlo todo. Si bien yo, *qua* autor, no tengo mucho por lo cual sentir orgullo, no dejo de sentirme orgulloso al saber que en rara ocasión he desperdiciado mi pluma discurriendo sobre lo cómico, al saber que jamás la he puesto al servicio del instante, que

guien quisiera volverlo todo cómico sin fundamento alguno, al punto se dejaría ver la irrelevancia de su efecto cómico, pues carecería éste de fundamento en ninguna esfera, y, desde la perspectiva de la esfera ética, el inventor mismo podría tornarse cómico, dado que, en tanto que sujeto existente, de una u otra forma debe tener un fundamento en la existencia.

Si alguien dijera: el arrepentimiento es una contradicción, ergo, es cómico –uno se daría cuenta de inmediato que semejante afirmación es un sinsentido. El arrepentimiento reside en la esfera ético-religiosa y, por ende, se halla determinado de tal forma que sólo tiene por encima de sí otra esfera, a saber, la esfera religiosa en su más estricto sentido. Mas no sería esto, naturalmente, lo que uno utilizaría para ridiculizar el arrepentimiento. Ergo, ha de echarse mano de algo inferior, y en tal caso lo cómico es ilegítimo, o es algo quiméricamente superior (la abstracción), y entonces el hombre que ríe se torna en sí mismo cómico, así como he señalado anteriormente respecto a los filósofos especulativos que se vuelven cómicos al convertirse en seres fantásticos y haber llevado a su máximo este camino. Lo inferior jamás puede hacer de lo cómico algo superior, es decir, no puede tomar legítimamente lo más elevado como cómico, y no tiene poder

nunca he aplicado la interpretación cómica a nada o a nadie sin antes haber observado, mediante el contraste de las categorías, de cuál esfera proviene dicha comicidad, y cómo es que se relaciona con la misma cosa o persona según la interpretación del *pathos*. Resulta asimismo satisfactorio el adecuado análisis de la fuente de lo cómico, y quizá más de uno perderá la risa al comprender esto; sin embargo, un hombre semejante nunca ha tenido en verdad un sentido para lo cómico; pese a ello, la gente que nada sabe de lo cómico, de hecho cuenta con las risas de estas personas. Probablemente haya también alguno que únicamente pueda ser cómicamente productivo a través de la frivolidad y la extravagancia, uno al que si se le dijera: “Recuerda que eres éticamente responsable por tu uso de lo cómico”, y se le diera tiempo para reflexionar sobre ello, perdería su *vis comica* [fuerza cómica]. No obstante, cuando se trata de lo cómico, es justamente la resistencia aquello que le proporciona su vigor y lo salva de la zozobra. La frivolidad y la ligereza, en tanto que potencias productoras, engendran la sonora risa de la indeterminación y la ofuscación de los sentidos, lo cual es enteramente distinto a la risa que acompaña a la silenciosa transparencia de lo cómico. Si uno desea llevar un buen entrenamiento, que se abstenga por algún tiempo de reírse de aquellas cosas que producen pasiones antipatéticas, ahí donde las oscuras fuerzas pueden con facilidad arrastrarle a uno, y que se entrene en la observación de lo cómico, particularmente en aquello que tenga alguna importancia, ahí donde la simpatía y el interés, ciertamente, la parcialidad, constituyen una edificante defensa en contra de la irreflexión.

alguno para volverlo cómico. Ya es otra cuestión muy distinta el que lo inferior, al reunirse con lo superior, pueda volver ridícula su mutua relación. Así, un caballo puede ser la ocasión para que un hombre se vea ridículo, pero el caballo no tiene el poder de volverlo ridículo.

La jerarquía entre las diversas etapas existenciales se establece de acuerdo con su relación con lo cómico, según lleven esta comicidad dentro o fuera de sí, mas no en el sentido de que lo cómico haya de ser lo más elevado. La inmediatez tiene lo cómico fuera de sí, pues dondequiera que haya vida hay también contradicción, pero la contradicción no radica en la inmediatez; en consecuencia, viene de fuera. El mundano sentido común pretende interpretar cómicamente la inmediatez, pero, al hacerlo, él mismo deviene cómico, pues aquello que supuestamente debería justificar su efecto cómico es el hecho de que conoce una salida, pero esta salida que conoce es incluso de mayor comicidad. Este es un efecto cómico ilegítimo. Siempre que hay una contradicción y no se conoce la salida ni se sabe cómo elevar y establecer la contradicción en un punto superior, la contradicción no es indolora,* y donde la justificación consiste en algo quiméricamente superior (de mal en peor), resulta esto incluso más cómico, ya que la contradicción es mayor. Así, por ejemplo, en la relación entre la inmediatez y el mundano sentido común. El efecto cómico de la desesperación es igualmente ilegítimo, pues la desesperación no conoce salida ni sabe cómo anular la contradicción, y es por ello que debe interpretar la contradicción trágicamente —que es precisamente el camino de su curación.

VII 454

Aquello que justifica al humor es precisamente su lado trágico, aquel que se reconcilia con el dolor del cual desea librarse la desesperación, por mucho que no conozca salida alguna. La ironía halla justificación en su conexión con la inmediatez, toda vez que el equilibrio, no en tanto que abstracción sino como arte de existir, es superior a la inmediatez. Por ende, sólo un ironista existente está justificado frente a la inmediatez. Al igual que toda abstracción, una ironía total

* No obstante, esto ha de entenderse de tal forma que uno no olvide que el desconocimiento de la salida puede ser cómicamente interpretado. "El hombre ocupado", por tanto, es cómico, pues resulta cómico que un hombre próspero e inteligente no conozca el medio de librarse de tanta enojosa cuenta, medio que consiste no en contratar a otros dos escribas para manejar los cálculos, sino en mandarlos a todos a paseo.

que es válida de una vez por todas está desautorizada, lo mismo que una presuntuosa y barata idea escrita sobre papel, respecto a cualquier esfera existencial. En otras palabras, la ironía es ciertamente una abstracción y una abstracta composición de las cosas, mas la legitimidad del ironista existente radica en que él mismo la expresa en su existencia y en ella vive, en lugar de perorar con la grandilocuencia de la ironía al mismo tiempo que lleva una vida filisteo, pues con ello su comicidad resultaría ilegítima.

La inmediatez tiene lo cómico fuera de sí; la ironía lo tiene *dentro* de sí.* El hombre ético que posee la ironía como su incógnito puede por su parte descubrir lo cómico en la ironía, pero únicamente le es legítimo hacerlo cuando de continuo se mantiene a sí mismo en lo ético y, de ese modo, puede verlo sólo como algo constantemente evanescente.

El humor tiene lo cómico *dentro de sí* y está justificado en el humorista existente (ya que el humor *in abstracto*, al igual que todo lo abstracto, es algo ilegítimo de una vez por todas; el humorista logra su legitimidad al vivirlo). Es legítimo salvo en lo religioso, mas también está justificado respecto a todo aquello que aspira a la religiosidad. La religiosidad que cuenta con el humor como su incógnito es capaz, a su vez, de ver lo humorístico como cómico, mas dicha justificación la adquiere solamente al mantenerse de continuo en la pasión religiosa orientada a la relación con Dios, y, por consiguiente, lo percibe sólo como algo que constantemente desaparece.

VII 455

* Apunta Aristóteles (*Retórica* 3, 18): ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον. ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἐνεμὰ ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἕτερον [La ironía es más propia de un hombre libre que la chocarrería, porque el irónico busca reírse él mismo y el chocarrero que se rían los demás]. El ironista disfruta con lo cómico a diferencia del bromista, que se pone al servicio de otros al ridiculizar algo. En consecuencia, un ironista que requiere de la ayuda de familiares, amigos y aplausos a fin de disfrutar lo cómico es, *eo ipso*, un ironista de segunda clase y encuéntrase a un paso de convertirse en un payaso. En otro sentido, sin embargo, el ironista lleva lo cómico dentro de sí mismo, y al hacerse consciente de ello se ha inmunizado en contra de la posibilidad de volverse risible. Tan pronto como un ironista existente se desprende de su ironía vuélvese él cómico, justo como Sócrates lo hubiera sido sí, por ejemplo, hubiera recurrido al patetismo el día de su juicio. Encontramos aquí legitimidad cuando la ironía no es una impertinente fantasía sino un arte existencial, dado que, en este caso, el ironista logra mayores hazañas que el héroe trágico, precisamente en virtud del irónico control que tiene de sí mismo.

Nos hallamos ahora en el límite. La religiosidad que es oculta interioridad resulta *eo ipso* inaccesible para la interpretación cómica. Lo cómico no puede tenerlo fuera de sí, dado que es *oculta* interioridad, y en consecuencia no puede entrar en contradicción con nada. Por sí misma ha vuelto consciente la contradicción que el humor domina, el más alto grado de lo cómico, y dentro de sí lo lleva como algo inferior. De este modo se encuentra absolutamente armada en contra de lo cómico, o bien está inmunizada por lo cómico en contra de lo cómico.

Cuando en ocasiones la religiosidad en la Iglesia y el Estado ha solicitado una legislación y una policía a fin de protegerse en contra de lo cómico, esto es sin duda algo bienintencionado; pero la cuestión consiste en saber en qué medida es de religiosa naturaleza el factor determinante, y se le hace injusticia a lo cómico al considerarlo como un enemigo de lo religioso. Lo cómico no es más enemigo de lo religioso —a lo cual, por el contrario, todo sirve y obedece— que lo dialéctico. Pero la religiosidad que por esencia reclama exterioridad y que esencialmente vuelve a la exterioridad algo conmensurable, bien haría en cuidarse y temer por sí misma (cuidarse de no devenir en algo estético) en lugar de temer por lo cómico, lo cual legítimamente podría ayudarle a abrir los ojos. Hay mucho en el catolicismo que puede aportarnos ejemplos de esto. Con relación al individuo bien puede decirse lo siguiente: el hombre religioso que desea que todo mundo sea serio, incluso tan serio como él mismo lo es, porque es obtusamente serio, se encuentra en una contradicción. El hombre religioso que no pueda soportar, si es que se diera el caso, que todo mundo se ría de aquello que absolutamente le preocupa, carece de interioridad y, por tanto, quiere consolarse con la ilusión de que muchos comparten su misma opinión, en efecto, que muchos tienen el mismo rostro que él, y pretende edificarse añadiendo lo histórico-universal a su pequeño fragmento de realidad, “pues ahora una nueva vida comienza ciertamente a removerse dondequiera, el anunciado año nuevo dotado con visión y corazón para la causa”³⁵⁹

VII 456

La oculta interioridad es inaccesible para lo cómico. Igualmente podríamos ilustrar esto si a ese hombre religioso pudiera repentinamente incitársele a afirmar su religiosidad en el mundo externo, si, por ejemplo, se olvidase él de sí mismo y comenzara a discutir con un

hombre religioso semejante, y nuevamente se olvidase de sí mismo y del absoluto requerimiento de la interioridad al pretender ser comparativamente más religioso que el otro —en tal caso nuestro hombre deviene cómico, y su contradicción consiste en pretender al mismo tiempo ser visible e invisible. En contra de las pretenciosas formas de lo religioso, el humor recurre justificadamente a lo cómico, pues un hombre religioso, con sólo quererlo, debe sin duda conocer la salida. Si no partimos del anterior supuesto, entonces una semejante interpretación se torna sospechosa en el mismo sentido en que lo sería la cómica interpretación del hombre ocupado, si éste en verdad estuviera loco.

La ley para lo cómico es muy simple: lo cómico se encuentra dondequiera que hay una contradicción, y ahí donde la contradicción resulta indolora al ser considerada como nula, pues lo cierto es que lo cómico no cancela la contradicción (por el contrario, la hace manifiesta). Pero lo cómico legítimo es capaz de hacerlo; de otro modo, no es legítimo. El talento radica en poder exponerlo *in concreto*. La prueba de lo cómico consiste en examinar la relación de la afirmación cómica con las diferentes esferas. Si la relación no es la correcta, entonces lo cómico es ilegítimo, y lo cómico que no pertenece a ninguna parte es *eo ipso* ilegítimo. Así, lo sofisticado en lo cómico tiene su base en la nada, en una pura abstracción, y Gorgias lo expresa en la siguiente fórmula abstracta: anular la seriedad por medio de lo cómico, y lo cómico por medio de la seriedad (véase Aristóteles, *Retórica*, 3, 18). El equilibrio con el que todo concurre aquí es inmundicia, y resulta fácil descubrir la irregularidad, a saber, que el existente se transforma a sí mismo en una X fantástica, pues sin duda es un sujeto existente el que quiere seguir este procedimiento, mismo que no hace otra cosa sino tornarlo ridículo al recurrir uno a la misma fórmula de exorcismo utilizada en contra de los pensadores especulativos de los que antes hablábamos: ¿podría tener el honor de inquirir con quién tengo el honor de conversar, si es que se trata de un ser humano, etc.? En otras palabras, Gorgias, junto con su descubrimiento, termina en el fantástico dominio del ser puro, toda vez que si se anula una cosa por medio de la otra, nada permanece. Pero no cabe duda que Gorgias no pretendía meramente describir la ingenuidad de un taimado abogado que triunfa cambiando su arma dependiendo del arma de su adversario. Sin embargo, cuando se

trata de lo cómico, un abogado taimado no es de ningún modo una instancia legítima; frustradamente habrá de buscar esta legitimidad –y deberá contentarse con su ganancia que, como todo mundo sabe, es el resultado favorito de todos los sofistas–, dinero, dinero, dinero, o algo de valor semejante.

En la esfera religiosa, cuando esto se mantiene en la interioridad pura, lo cómico resulta de utilidad. Bien puede decirse que el arrepentimiento, por ejemplo, es una contradicción y que por tanto es cómico, cierto que no para lo estético o para el finito sentido común, que son cosas inferiores, ni para lo ético, que encuentra su poder en esta pasión, ni para la abstracción, que es algo fantástico y en consecuencia también inferior (que quería interpretar como cómico desde este punto de vista aquello que antes se había rechazado como un sinsentido), sino para lo religioso mismo, que conoce su remedio y solución. Mas no ocurre así; lo religioso no conoce ningún remedio para el arrepentimiento que haga a un lado el arrepentimiento. Lo religioso, por el contrario, constantemente utiliza lo negativo como la forma esencial.* De esta manera, la conciencia del pecado pertenece definitivamente a la conciencia del perdón del pecado. Lo negativo no se da de una vez por todas para seguir entonces con lo positivo, sino que lo positivo se halla continuamente en lo negativo, y lo negativo es la marca distintiva. Por consiguiente, no puede aplicarse aquí el principio regulador *ne quid nimis* [nada en demasía]. Cuando se interpreta cómicamente lo religioso, cuando en la Edad Media se vendían indulgencias por cuatro chelines y con ello se suponía que el asunto quedaba arreglado, y cuando uno quiere aferrarse a esta ficción –entonces el arrepentimiento debe interpretarse cómicamente, entonces el hombre contrito por el arrepentimiento es tan cómico como el hombre ocupado, claro está, siempre que tenga a la mano cuatro chelines, pues el remedio es de lo más fácil, y en semejante ficción se considera efectivamente como el remedio. Mas todo este galimatías es fruto de haber convertido a lo religioso en una farsa. Sin embargo, en el mismo grado en que se anula

* Es también por esto que lo religioso, incluso cuando interpreta el sufrimiento estético con un cierto toque de comicidad, lo hace no obstante con suavidad, pues reconoce que tal sufrimiento es algo pasajero. El arrepentimiento, sin embargo, desde la perspectiva religiosa, no es algo pasajero; la incertidumbre de la fe no es algo pasajero; la conciencia del pecado no es algo pasajero –en ese caso estaríamos regresando a lo estético.

lo negativo en la esfera religiosa, y se le finiquita de una vez por todas contentándose con ello, en ese mismo grado se afirmará lo cómico en contra de lo religioso, y con toda razón —pues lo religioso ha devenido estético y, con todo, pretende seguir siendo religioso.

Sobran ejemplos para ilustrar el equivocado esfuerzo por hacer valer de un modo ridículamente supersticioso el patetismo y la seriedad como bálsamos universales de bienaventuranza, como si la seriedad fuese un bien por sí misma, o algo que uno pudiera recetarse sin prescripción; entonces todo sería bueno siempre que se conservase la seriedad, incluso si se diera la extraña casualidad de que uno nunca fuera serio en el momento correcto. No, todo tiene su propia dialéctica —y nótese que no una dialéctica mediante la cual todo se vuelve sofisticadamente relativo (pues eso es mediación), sino en virtud de la cual lo absoluto se hace distinguible en tanto que absoluto por medio de la dialéctica. Por ende, es igualmente cuestionable —y precisamente igual de cuestionable— el revestirse de patetismo y seriedad en el momento equivocado, como lo es el reírse en el momento equivocado. Se dice con unilateralidad que un loco siempre se ríe, ya que en verdad es de locos siempre reírse; mas sería injusto etiquetar como locura solamente el abuso de la risa, pues la locura resulta más grande y corruptora cuando se expresa a través de una perpetua y obtusa seriedad.

§ 3

La expresión decisiva del pathos existencial es la culpa.

Que la investigación va en retroceso y no hacia delante. El eterno recuerdo de la culpa es la expresión suprema de la relación de la conciencia de la culpa con una felicidad eterna.

Expresiones inferiores de la conciencia de la culpa y sus correspondientes formas de satisfacción. La penitencia voluntaria.

El humor. La religiosidad de la oculta interioridad.

El lector dialéctico prontamente advertirá que la presente investigación va en retroceso en lugar de ir hacia adelante. En §1 se estableció la tarea de relacionarse, de forma simultánea, absolutamente con el τέλος absoluto y relativamente con los fines relativos. A punto estábamos de comenzar cuando se hizo manifiesto que, en primer lugar,

debíase superar la inmediatez o bien que el individuo debía morir a ella antes de que pudiera hablarse de llevar a cabo lo establecido en §1. En el §2 se hizo del sufrimiento la esencial expresión del pathos existencial, el sufrimiento como muerte ante la inmediatez y como la marca distintiva de la relación del sujeto existente con el τέλος absoluto. En el §3 se habló de la culpa como la expresión decisiva para el pathos existencial, y la distancia respecto a la tarea del §1 se hizo incluso mayor, si bien no de modo que la tarea quedase en el olvido, sino de modo que la investigación, sin perder de vista la tarea y sumergiéndose en la existencia, fuera en retroceso. Es decir que esto es lo que ocurre en la existencia, y la investigación busca reproducir lo mismo. *In abstracto* y sobre el papel la cosa es más sencilla. Ahí uno formula la tarea, se convierte al individuo en un algo abstracto que en todo sentido se halla “a vuestro servicio” tan pronto como se establece la tarea —y entonces ya se ha terminado.

En la existencia el individuo es una concreción, el tiempo es concreto, e incluso mientras el individuo delibera, ya es éticamente responsable por el uso que hace del tiempo. La existencia no es un abstracto y apremiante negocio, sino un esforzado y continuo “mientras tanto”. Aun en el instante en que se asigna la tarea, ya se ha malgastado algo de tiempo, pues hay un “mientras tanto” y el comienzo no se realiza de inmediato. Así es como se va en retroceso: la tarea se le asigna al individuo en la existencia, y justo cuando pretende pasar directamente a ella (lo cual solamente puede hacerse *in abstracto* y sobre el papel, pues la indumentaria del que hace abstracción, sus aflojados pantalones, son muy distintos de la existencial camisa de fuerza del sujeto existente) y quiere comenzar, se descubre que otro comienzo es necesario, el comienzo de la enorme desviación que consiste en morir a la inmediatez. Y justo cuando aquí se está a punto de comenzar, se descubre que, dado que mientras tanto el tiempo no ha dejado de transcurrir, se ha hecho un mal comienzo y uno nuevo debe realizarse haciéndose culpable, y que después de este instante el capital decisivo de la culpabilidad total no deja de incrementar los intereses de una nueva culpa. La tarea parecía muy elevada, y se pensó “algo semejante para lo semejante”; así tan grande como la tarea, debe ser también quien la lleve a cabo. Pero entonces vino la existencia con un *aber* [pero] tras otro; entonces vino el sufrimiento como una

cualidad más precisa, y se pensó: pues bien, el pobre sujeto existente ha de soportar el sufrimiento, ya que se encuentra en la existencia. Pero entonces vino la culpa como la cualidad decisiva: ahora en verdad agoniza el sujeto existente, pues ahora se halla en el medio de la existencia.

Semejante movimiento de retroceso es, con todo, un avance, ya que profundizar en algo representa un adelanto. El engaño *in abstracto* y sobre el papel consiste en que el individuo debe, lo mismo que Ícaro,³⁶⁰ elevarse hacia la tarea ideal. Pero este progreso, por su quimérica naturaleza, es un puro retroceso, y cada vez que el existente comienza algo semejante, el inspector de la existencia (lo ético) lo advierte, y advierte que se hace culpable de ello, incluso cuando él mismo no se dé cuenta. No obstante, mientras más profundiza el individuo su tarea en la existencia, más adelanta, pese a que la expresión, por así decirlo, va en retroceso. Pero así como toda profunda reflexión es un retorno a los cimientos, igualmente el regreso de la tarea a lo más concreto es una inmersión en la existencia. Comparado con la totalidad de la consigna, el avanzar un poco en ella significa un retroceso, y con todo es un avance cuando se le contrasta con la tarea en su entereza cuando aún no se ha llevado nada a cabo. En alguna parte leí un resumen de cierto drama hindú³⁶¹ —el drama en sí no lo he leído. Dos ejércitos se hallan frente a frente. Cuando a punto está de comenzar la batalla, el general se sumerge en sus pensamientos. De ese modo inicia el drama que contiene sus pensamientos. Así es como la tarea aparece ante el sujeto existente. Por un instante resulta engañosa, como si el panorama la mostrase en su totalidad, como si ya hubiera terminado con ella (pues el comienzo guarda siempre un cierto parecido con el final), pero entonces interviene la existencia, y mientras más se sumerge éste en la existencia mediante sus acciones y esfuerzos (este es el rasgo distintivo y esencial del medio de la existencia —un pensador se aparta en mayor o menor medida de la existencia), y al igual que se consagra a la tarea, más lejano se encuentra de ella.

¿Pero cómo es que la conciencia de la culpa puede volverse la expresión decisiva de la patética relación de un sujeto existente con una felicidad eterna, y de un modo tal que cualquier existente que carezca de dicha conciencia *eo ipso* no se relaciona con su felicidad eterna? Ciertamente uno pensaría que esta conciencia es signo de que

uno no se relaciona con ella, y que de modo decisivo expresa que se ha perdido y que se ha renunciado a la relación. La respuesta no es difícil. Se debe a que es un sujeto existente el que debe relacionarse con ella, y la culpa es la expresión más concreta de la existencia; la conciencia de la culpa es la expresión para la relación. Mientras más abstracto es el individuo menos se relaciona con una felicidad eterna, y más se distancia de la culpa, pues la abstracción coloca a la existencia en la esfera de lo indiferente; en cambio, la culpa es la expresión para la más contundente auto-afirmación de la existencia y, después de todo, es *un sujeto existente* el que debe relacionarse con una felicidad eterna. Sin embargo, la dificultad es otra, si la culpa se explica por la existencia, parece que el sujeto existente se vuelve inocente; en apariencia, debería tener la capacidad de atribuir la culpa a aquel que lo ha colocado en la existencia, o bien debería poder culpar a la existencia misma. En ese caso, la conciencia de la culpa es meramente una nueva expresión para el sufrimiento en la existencia, y la investigación no habrá pasado del §2, y, por tanto, el §3 debería omitirse o presentarse como un apéndice al §2.

Así, pues, el sujeto existente debería poder atribuir la culpa a la existencia o a aquel que lo ha colocado en la existencia, quedando así libre de culpa. Sin ninguna clase de arrebató ético, veamos de forma muy simple y dialéctica el camino que nos hemos trazado. El método propuesto contiene una contradicción. Nadie que sea esencialmente inocente podría concebir la idea de librarse de una culpa, dado que el inocente no tiene nada que ver con la categoría de la culpa. Por consiguiente, cuando en un caso dado alguien se libra de una culpa y se considera inocente, en ese mismo instante reconoce que, si bien en este particular caso probablemente no es culpable, en general es esencialmente culpable. Pero aquí no se trata de un caso particular en el que alguien, que justamente se reconoce culpable a través de su justificación, se libra de una culpa, sino de la esencial relación de un sujeto existente en la existencia. Pero querer librarse de la culpa, es decir, de la categoría total de la culpa, a fin de volverse inocente, es esencialmente una contradicción, pues esta conducta es expresamente un reconocimiento de la propia culpabilidad. Si es cierto respecto de cualquier categoría el decir que atrapa, también debe serlo respecto a la *culpa*. Su dialéctica es tan penetrante, que aquel

hombre que pretende por completo indultarse no hace otra cosa sino denunciarse a sí mismo, y aquel que parcialmente se indulta, se denuncia completamente. Con todo, lo anterior no equivale a aquel antiguo adagio: *Qui s'excuse s'accuse* [Quien se excusa, se acusa]. El proverbio significa que la persona que se excusa o defiende con relación a algo puede hacerlo de modo que se acusa de lo mismo, de suerte que la excusa y la acusación corresponden a lo mismo. Este no es el caso aquí. No, si alguien realmente se indulta en lo particular, se estará denunciando totalmente. Cualquiera que no viva solamente haciendo comparaciones, al punto se dará cuenta de esto. En los asuntos cotidianos, la culpa total, considerada precisamente como universal, llega tan gradualmente a convertirse en un presupuesto que hasta cierto punto se le olvida. Y, no obstante, es esta culpa total la que, a final de cuentas, hace que alguien sea o no culpable en lo particular. Por tanto, no es sólo por ser culpable en lo particular que el individuo singular se reconoce como esencialmente culpable (*totum est partibus suis prius* [el todo es antes que sus partes]³⁶²), sino también al ser inocente en este caso particular (*totum est partibus suis prius*).

La prioridad de la culpa total no es una categoría empírica, no es una *summa summarum*, y es que la categoría total nunca se produce numéricamente. La totalidad de la culpa llega a la existencia para el individuo al reunir su culpa, sea ésta sólo una o enteramente trivial, con la relación con una felicidad eterna. Es por ello que comenzamos diciendo que la conciencia de la culpa es la expresión decisiva para la relación con una felicidad eterna. La persona que no se relaciona con esto nunca llega a comprenderse a sí misma como total o esencialmente culpable. La más mínima culpa, incluso si el individuo se comporta en lo sucesivo como un ángel, si se pone en conexión con la relación con una felicidad eterna, es más que suficiente, pues es esta conexión la que da la categoría cualitativa. Es más, toda inmersión en la existencia consiste en *poner en conexión*. Comparativa y relativamente, ante un tribunal humano y preservada en la memoria (y no a través del recuerdo de la eternidad), *una* culpa (colectivamente hablando) no es en lo absoluto adecuada para esto ni lo es tampoco la suma de todas las culpas. La complicación, no obstante, radica en que es simplemente contrario a lo ético el llevar la propia vida en el plano de lo comparativo, relativo y externo, y asignar como máximo tribunal

a la policía, a una corte conciliatoria, a un periódico, a algunos de los dignatarios de Copenhague o a la chusma citadina.

En las obras de los antiguos teólogos ortodoxos, en donde defienden el eterno castigo en el infierno, puede encontrarse la idea de que la magnitud del pecado requiere de una pena tal, y que, la magnitud del pecado se determina a su vez por ser un pecado contra Dios. La ingenuidad y superficialidad de esto consiste en que, efectivamente, se reviste de la apariencia de una corte, de un tribunal, de un tercero, el cual escucha y sanciona en el caso entre Dios y el hombre. Hay siempre un tanto de ingenuidad y superficialidad cada vez que un tercero habla sobre aquello que por esencia corresponde específicamente al individuo en su soledad ante Dios. La ingenuidad y la superficialidad se desvanecen por completo cuando es el individuo mismo quien reúne la noción de Dios con la noción de su culpa, sin importar cuán pequeña sea ésta –pero no, ¡esperen un momento! El individuo no sabe esto, y es que, después de todo, es la comparación la que nos lleva por mal camino. Cuando se incluye la noción de Dios, la categoría de la culpa se transforma en una categoría cualitativa. Cuando se la mezcla con lo comparativo en tanto que criterio, la culpa se torna cuantitativa; cuando se la enfrenta directamente con la cualidad absoluta, la culpa deviene dialéctica en tanto que cualitativa.*

El infantilismo y la conciencia de la culpa en un sentido comparativo se reconocen porque no comprenden el requerimiento de la

* En los discursos religiosos ocasionalmente pueden encontrarse ejemplos de la táctica opuesta. El orador religioso, vituperando al individuo y arrojándole culpas sobre la cabeza, pretende inculcarle comparativamente la totalidad de la conciencia de la culpa. Eso simplemente no puede hacerse; mientras más vitupera, más le hace sentir al individuo que es alguien abominable, mucho *más* abominable que los demás, y más le aleja de su fin, y le aleja más que nunca cuando gesticula con toda su vehemencia, por no decir nada de la irónica apariencia que queda del estado de alma de Su Reverencia. Pero hay un camino mejor, cuando el orador religioso, “humilde ante Dios y sumiso ante la real majestad de lo ético”, padeciendo temor y temblor por su propia persona, reúne la culpa con la noción de una felicidad eterna. Entonces el oyente no se siente irritado, sino que es influido indirectamente, ya que, ante sus ojos, es como si el pastor hablara únicamente sobre sí mismo. En la tribuna, es un gesto supremo apuntar acusadoramente hacia Catilina, mientras él está sentado ahí, pero en el púlpito resulta mejor golpearse el pecho, especialmente cuando el discurso trata sobre la totalidad de la culpa, pues si el pastor se golpea el pecho, impide así toda comparación; si se señala a sí mismo, volvemos entonces a lo comparativo.

existencia: *poner en conexión*. El infantilismo respecto al pensamiento se reconoce porque piensa sólo de modo ocasional con relación a esto o aquello y, enseguida, sobre alguna otra cosa; se distingue, de hecho, por no tener un solo pensamiento, sino muchos. En lo que se refiere a la conciencia de la culpa, por ejemplo, el infantilismo da por sentado que el día de hoy es culpable de esto y aquello, luego los ocho días siguientes es inocente, pero entonces al noveno todo vuelve a descomponerse. La conciencia de la culpa en un sentido comparativo se reconoce porque tiene su criterio fuera de sí misma, y cuando el pastor recurre los domingos a un criterio muy elevado (sin utilizar, no obstante, el criterio de la eternidad), la persona que compara siente que aquello de lo que es responsable es algo terrible. Cuando, el lunes se halla en buena compañía, el asunto no le parece tan terrible, y es de esta manera que un contexto externo determina una interpretación completamente distinta, la cual, pese a sus variaciones, carece siempre de una cosa: la cualidad esencial de la eternidad.

Así, la conciencia esencial de la culpa representa la máxima inmersión posible en la existencia, y asimismo expresa que un sujeto existente se relaciona con una felicidad eterna (la conciencia de la culpa infantil y comparativa se relaciona consigo misma y con lo comparativo), expresa la relación expresando la desproporción.* Con todo, a pesar de que la conciencia siempre es algo muy decisivo, sin embargo es siempre la relación la que lleva la desproporción, salvo cuando el sujeto existente no puede asirse firmemente a la relación debido a que la desproporción no deja de interponerse como la expresión de

VII 464

* Es decir: dentro de la categoría total en que nos encontramos ahora. El lector recordará (de la Sección II, Capítulo II, respecto a la discusión de *Migajas*) que aquello que *paradójicamente* acentúa a la existencia, paradójicamente se sumerge en la existencia. Esto es lo específicamente cristiano, y volveremos a ello en *B*. Las esferas se relacionan de este modo: inmediatez, sentido común finito; ironía, lo ético con la ironía como su incógnito; humor; la religiosidad con el humor como su incógnito –y entonces, finalmente, lo esencialmente cristiano, que se distingue por su paradójico acento en la existencia, por la paradoja, por el rompimiento con la inmanencia y por el absurdo. Por tanto, la religiosidad con el humor como su incógnito todavía no es religiosidad cristiana. Incluso a pesar de que esto también es interioridad oculta, se relaciona no obstante con la paradoja. Cierto es que el humor también tiene que ver con las paradojas; sin embargo, sigue expresándose continuamente dentro de la inmanencia, y siempre parece que es consciente de algo más –de ahí la broma.

la relación. Aunque, por otro lado, no por ello se repelen mutuamente (la felicidad eterna y el sujeto existente), de suerte que pudiera producirse una ruptura como esa; por el contrario, únicamente cuando se mantienen unidos la desproporción se repite como conciencia decisiva de la culpa esencial, y no de esta o aquella culpa.

En otras palabras, la conciencia de la culpa que todavía permanece esencialmente en la inmanencia es distinta a la conciencia del pecado.* En la conciencia de la culpa es el mismo sujeto quien, al mantener juntas la culpa con la relación con una felicidad eterna, se vuelve esencialmente culpable, pero la identidad del sujeto es tal, que la culpa no convierte al sujeto en otra cosa, lo cual es la manera de expresar una ruptura. Pero una ruptura, en la cual consiste la paradójica acentuación de la existencia, no puede intervenir en la relación entre un sujeto existente y lo eterno, porque lo eterno envuelve por todas partes al existente y, en consecuencia, la desproporción permanece dentro de la inmanencia. Si hubiera de establecerse una ruptura, lo eterno tendría que definirse como una temporalidad, como estando en el tiempo, como algo histórico, con lo cual el sujeto existente y lo eterno en el tiempo tendrían a la eternidad entre sí. Ésta es la paradoja (respecto a lo cual remitimos a la Sección II, Capítulo II, y a lo que sigue en B).

vii 465

En la esfera religiosa, lo positivo se reconoce por lo negativo; la relación con una felicidad eterna se distingue por el sufrimiento (§2). Ahora bien, la expresión negativa es definitivamente más fuerte: la relación se reconoce por la totalidad de la conciencia de la culpa. Comparado con la conciencia de la culpa como signo distintivo, el sufrimiento podría aparecer como una relación directa (naturalmente que no una relación estéticamente directa: la felicidad que se reconoce por la felicidad). Si uno afirma algo así, entonces la conciencia de la culpa será una relación que produciría escándalo. Es más adecuado decir, no obstante, que el sufrimiento es la reacción directa de una relación de escándalo; la conciencia de la culpa es la reacción de escándalo de una relación de escándalo, aunque, nótese bien, estando todavía dentro de la inmanencia, incluso a pesar de que el existente encuéntrase constantemente impedido para situar su vida en ella, o para convertirse en algo *sub specie aeterni*, pero este impedimento se

* Sobre este punto, véase el Apéndice a B.

presenta únicamente como una posibilidad anulada, no al modo en que se anula algo concreto para acceder a lo abstracto, sino a la manera en que se anula lo abstracto estando en lo concreto.

La conciencia de la culpa es la expresión decisiva para el *pathos* existencial con relación a una felicidad eterna. En cuanto se hace a un lado la felicidad eterna, también se retira esencialmente la conciencia de la culpa, o bien se queda en categorías infantiles, mismas que están al nivel de las calificaciones en la boleta de un niño, o bien se transforma en una auto-defensa propia de burgueses. Así, la expresión decisiva de la conciencia de la culpa representa, a su vez, la esencial continuidad de esta conciencia o el eterno recuerdo de la culpa, toda vez que se halla siempre unida con la relación con una felicidad eterna. No se trata, por tanto, del infantil problema de comenzar nuevamente desde el principio, de ser otra vez un buen niño, pero tampoco es una cuestión de indulgencia universal, de argüir que todo mundo hace lo mismo. Tal como he dicho, basta con una sola culpa –entonces, y a partir de esto, el sujeto existente que se relaciona con una felicidad eterna queda por siempre aprisionado; la justicia humana no dicta cadena perpetua sino hasta la tercera falta,³⁶³ pero la eternidad condena para siempre desde la primera vez. Para siempre queda aprisionado, atado al arnés de la culpa, y nunca puede librarse de éste, a diferencia de una bestia de carga a la cual se le retiran las riendas al menos por unos momentos, a diferencia del obrero, que al menos tiene de vez en cuando un tiempo libre; ni siquiera por la noche se ve esencialmente libre del arnés. Si llamas cadena a este recuerdo de la culpa y afirmas que el prisionero nunca se ve libre de ella, estarás describiendo solamente una cara de la moneda, pues la cadena está íntimamente relacionada con la idea de la pérdida de la libertad, pero el eterno recuerdo de la culpa es también una carga que debe arrastrarse de un sitio a otro en el tiempo. Por consiguiente será mejor que llamemos arnés a este eterno recuerdo de la culpa y en lo que toca al prisionero digamos: nunca se verá libre del arnés. Pues su conciencia es que él queda transformado de manera decisiva, pese a que la identidad del sujeto consiste aún en que es él mismo quien se hace consciente de la culpa al reunir la culpa con la relación con una felicidad eterna.* Sin embargo, él todavía se relaciona con una felicidad

VII 466

* La conciencia del pecado es la paradoja, y respecto a ello es nuevamente muy lógico

eterna, y la conciencia de la culpa es una expresión más elevada que el sufrimiento. Aun más, en el sufrimiento de la conciencia de la culpa, la culpa es al mismo tiempo lenitivo y agravante; lenitivo, ya que es una expresión de libertad, tanto como puede serlo en la esfera ético-religiosa, donde lo positivo se reconoce por lo negativo, la libertad por la culpa, y no puede haber un reconocimiento directamente estético: la libertad que se reconoce por la libertad.

Así, pues, se avanza en retroceso. Sufrir como culpable es una expresión inferior que sufrir como inocente y, con todo, es una más elevada expresión, dado que lo negativo es un signo de lo superior positivo. Un existente que sufre únicamente como inocente no se relaciona *eo ipso* con una felicidad eterna, a menos que el existente mismo sea la paradoja, y con semejante definición estaríamos pasando a otra esfera. En aquello que concierne a cualquier existente simple y ordinario, es cierto que si él sólo sufre como inocente (entendiendo esto, naturalmente, no en el sentido de que sufra como inocente en tal o cual caso particular), no se relaciona con una felicidad eterna y ha eludido la conciencia de la culpa al existir abstractamente. Esto debe sostenerse firmemente a fin de que no haya confusión entre las esferas, y para que no vayamos repentinamente a retroceder a categorías que por mucho sean inferiores a la religiosidad de la interioridad oculta. Únicamente en la religiosidad paradójica, la religiosidad cristiana, puede decirse con verdad –y particularmente respecto a la paradoja– que sufrir como inocente es una más elevada expresión que sufrir como culpable. A fin de imponer orden en la totalidad de las esferas, basta sencillamente con recurrir al humor como criterio para determinar cuál es la religiosidad de interioridad oculta, y con utilizar esta religiosidad como criterio para determinar lo esencialmente cristiano. Lo esencialmente cristiano es asimismo reconocible por su categoría, y dondequiera que ésta no se halle presente o se la use vagamente, lo esencialmente cristiano no está presente, a no ser que aceptemos que la sola mención del nombre de Cristo, aun cuando se haga en vano, sea cristianismo.

El eterno recuerdo de la conciencia de la culpa es su expresión decisiva, pero la más fuerte expresión de la desesperación en el instante

que el sujeto existente no descubra la paradoja por sí mismo, sino que llegue a conocerla por algo externo. Así, la identidad se rompe.

no es el pathos existencial. Relacionarse existencialmente y con pathos con una felicidad eterna nunca es cuestión de realizar ocasionalmente un gran esfuerzo, sino que se trata de tener constancia en la relación, la constancia con la que ésta se pone en conexión con todo. Todo el arte existencial consiste en esto; y es probablemente en esto donde los seres humanos fallan. ¡Qué santas plegarias no sabrá pronunciar un hombre cuando se encuentra en mortal peligro! Pero cuando éste ha pasado –pues bien, entonces todo se olvida muy rápidamente, y, ¿por qué? Porque no sabe cómo poner en conexión. Cuando el peligro mortal no viene del exterior, él no puede por sí mismo ponerlo en conexión con su esfuerzo. Cuando la tierra se estremece con la erupción del volcán o cuando la peste se propaga por todas partes, ¡con cuánta rapidez y radicalidad comprende la incertidumbre de todo incluso el más inculto y obtuso de los hombres! Pero cuando todo ha pasado, bueno, entonces es incapaz de ponerse en conexión. Y, con todo, es precisamente entonces cuando más debería consagrarse a ello, pues cuando la existencia hace la conexión por él, cuando la furia de los elementos le predica con una elocuencia más grande que la del pastor de los domingos, entonces la comprensión viene prácticamente por sí misma, y lo hace efectivamente con una rapidez que bien podría parecer que la tarea debería más bien consistir en prevenirse de la desesperación por la anticipada comprensión de lo anterior.

En el eterno recuerdo de la conciencia de la culpa, el sujeto existente se relaciona con una felicidad eterna, pero no de forma tal que ahora se haya acercado a ella directamente; por el contrario, ahora está más alejado que nunca, pero sigue relacionándose con ella. El elemento dialéctico que está aquí presente, aún dentro de la inmanencia, produce una resistencia que intensifica el pathos. En la relación que es base de la desproporción, en la presentida inmanencia que es base de la separación dialéctica, él se halla ligado por el más tenue hilo con la felicidad, por así decirlo, gracias a la ayuda de una posibilidad que continuamente parece; es por esta misma razón que, de encontrarse ahí, el pathos es mucho más intenso.

La conciencia de la culpa es aquello que es decisivo, y una culpa puesta en conexión con la relación con una felicidad eterna es más que suficiente; y, no obstante, es cierto que la culpa, más que ninguna otra cosa, se siembra a sí misma. Sin embargo, la culpa total es lo de-

cisivo; si lo comparamos con esto, el hacerse catorce veces culpable es un juego de niños, es también por esto que el infantilismo se atiende siempre a lo numérico. Cuando, a pesar de todo, la conciencia de la nueva culpa se refiere a su vez a la conciencia absoluta de la culpa, el eterno recuerdo de la culpa queda con ello preservado, si se diera el caso de que el existente estuviera a punto de olvidar.

Si alguno dijera que ningún ser humano es capaz de soportar semejante recuerdo de la culpa, que por fuerza ha de arrastrar a la locura o a la muerte, entonces debe notarse bien quién es el que así habla, pues el finito sentido común a menudo se expresa de este modo con el fin de predicar la indulgencia. Y semejante discurso en rara ocasión falla, siempre que haya reunidas tres o cuatro personas. Dudo que uno que está solo haya podido engañarse con estos argumentos, pero cuando un cierto número de personas está reunido, y se escucha que los otros se comportan de esta forma, se experimenta menor vergüenza —¡cuán inhumana, asimismo, es la pretensión de ser mejor que los otros! Tenemos nuevamente una máscara; el hombre que se encuentra solo con el ideal, no piensa en lo absoluto si es mejor o peor que los otros. De modo que es posible que este eterno recuerdo lleve a la locura o a la muerte. Ahora bien, un ser humano no puede soportar mucho viviendo de pan y agua, aunque, en ese caso, un médico bien puede juzgar cuál es la dieta que un individuo singular debe seguir, y nótese que no de manera que termine viviendo en la opulencia, sino de modo que la dieta de hambre se halle tan cuidadosamente calculada que al hombre en cuestión le baste para vivir. Puesto que el pathos existencial no es el pathos del instante, sino de la continuidad, es que el existente mismo —que se inspira en el pathos, en lugar de buscar, malacostumbrado por el hábito, subterfugios—, buscará el mínimo de olvido requerido para sobrevivir, dado que él mismo es consciente, evidentemente, de que lo momentáneo es un malentendido. Sin embargo, y puesto que resulta imposible encontrar una certeza absoluta en este razonamiento dialéctico, él se hará, pese a todo, consciente de la culpa, y esto determinado nuevamente y de forma total por el hecho de que nunca se ha atrevido a afirmar, respecto a una felicidad eterna, que ha hecho todo lo posible con el fin de asirse al recuerdo de la culpa.

El concepto de la culpa en tanto que categoría total pertenece esencialmente a la esfera religiosa. Tan pronto como lo estético busca

inmiscuirse, el concepto se vuelve dialéctico, lo mismo que la fortuna y el infortunio, con lo cual todo se confunde. Desde una perspectiva estética, la dialéctica de la culpa es la siguiente: el individuo se encuentra sin culpa; llegan entonces la culpa y la inocencia como categorías que se alternan en la vida; a veces el individuo es culpable de esto o aquello, y a veces es inocente. Si no hubiera ocurrido esto o aquello, el individuo no se habría hecho culpable; en circunstancias diferentes, aquel que ahora es considerado como inocente, se habría hecho culpable. Semejante *pro et contra* en tanto que *summa summarum* (y por tanto no un caso particular de culpabilidad o inocencia dentro de la culpa de la categoría total) es objeto de atención en las cortes, algo de interés para los novelistas, para las habladurías locales y para las meditaciones de algunos pocos pastores. Las categorías estéticas son fácilmente reconocibles y, naturalmente, se pueden utilizar sin ningún problema los nombres de Dios, del deber, de la culpa, etc., sin por ello hablar de forma ética o religiosa. El fundamento de lo estético consiste, a final de cuentas, en que el individuo se halla fuera de lo dialéctico. Él vive sesenta años, es condenado tres veces y puesto bajo vigilancia de la policía; él vive sesenta años y nunca ha sido condenado por nada, pero sobre su persona se ciernen perversos rumores; él vive sesenta años, y en verdad que es un buen hombre. ¿Y qué? ¿Acaso hemos aprendido algo? No, por el contrario, hemos averiguado cómo es que una vida humana tras otra pueden diluirse en medio del cotilleo, cuando el sujeto existente no tiene dentro de sí la interioridad que es la tierra natal y la patria de todas las categorías totales.

VII 469

El discurso religioso lidia esencialmente con la categoría total. Puede recurrir a un crimen, a una debilidad, a una negligencia, en suma, a cualquier cosa particular; pero aquello que identifica al discurso religioso como tal, es que se traslada de este particular a la categoría total, poniendo en conexión este particular con la relación con una felicidad eterna. El discurso religioso lidia siempre con la categoría total, no de un modo científico (pues entonces se descartaría el particular), sino existencialmente y, por ende, tiene que ver con introducir al individuo, de un modo u otro, directa o indirectamente, a la totalidad, no de forma que desaparezca en ella, sino a fin de ponerlo en conexión con ella. Si el discurso religioso se desarrolla únicamente sobre particulares, si distribuye alabanzas en un momento y censuras

al siguiente, si ofrece altos honores a algunos pocos *encomio publico ornatus* [honrados con la alabanza pública]³⁶⁴ y rechaza a otros, entonces se confunde a sí mismo con un ceremonioso examen de graduación para adultos, sólo que sin hacer mención de nombres. Si la intención del discurso religioso consiste en ayudar a la policía despotricando en contra de aquellos que evaden su autoridad, entonces debemos decir nuevamente que el orador religioso no despotrica en virtud de la categoría total (y esto es ya en sí mismo tan serio, que no necesita de mayor vehemencia gesticular), entonces Su Reverencia se confunde con una especie de agente de policía, y mejor le vendría andar con una cachiporra y recibir su sueldo del ayuntamiento. En la vida cotidiana, en el mercado, en la vida social, una persona es culpable de esto, otra de aquello, y no hay nada más que decir; pero el discurso religioso lidia con la interioridad, en la cual la categoría total se adueña de la persona. La categoría total es lo religioso; cualquier otra cosa que carezca de esto es, esencialmente hablando, una ilusión, con lo que incluso el más terrible criminal es básicamente inocente, y un hombre de bien es un santo.

VII 470

La eterna acumulación de la culpa en virtud del recuerdo es la expresión para el *pathos* existencial, su más elevada expresión, más elevada incluso que la entusiasta penitencia que quiere reparar su falta.* Esta acumulación de la culpa no puede encontrar su expresión en ningún factor externo, por lo que se convertiría en algo finito; pertenece, por tanto, a la interioridad oculta. Aquí, al igual que en todas partes, nuestra exposición no ofende a nadie, ni ofende diciendo de alguien que es religioso, traicionando así aquello que oculta; tampoco ofende a nadie negándole su religiosidad, pues el meollo del asunto consiste en que es algo oculto –y que nadie puede percibir nada.

Ahora abordaré brevemente la noción de culpa y las correspondientes nociones de expiación, las cuales son inferiores al eterno recuerdo de la culpa en la interioridad oculta. Puesto que he sido tan

* Recordemos que el perdón del pecado es la paradójica satisfacción en virtud del absurdo. A fin de hacernos conscientes de cuán paradójico es lo anterior, debe introducirse el eterno recuerdo de la culpa en tanto que expresión suprema, a fin de que las esferas no se confundan y lo esencialmente cristiano no se hunda en infantiles categorías concernientes al perdón del pecado, las cuales pertenecen ahí donde lo ético aún no ha penetrado, no digamos ya lo religioso, y mucho menos lo cristiano.

detallado en el párrafo anterior, en este punto puedo permitirme ser breve, y es que aquello expuesto en el párrafo precedente como algo inferior, aquí debe aparecer nuevamente. Al igual que antes sólo tomo en consideración la categoría y, en consecuencia, incluyo nociones que pese a que frecuentemente se las califica como cristianas, dejan ver que no son tales cuando se las reduce a la categoría. El hecho de que un pastor —lo mismo si es un obispo vestido con sotana de seda, o uno que oficialmente ha sido bautizado como cristiano y se mezcla con los verdaderos cristianos— divague sobre una cosa cualquiera, no hace que esta cosa cualquiera sea cristianismo, al igual que no puede decirse que aquello que garabatea un médico sobre la receta es necesariamente una medicina —podría tratarse, en efecto, de una irrelevancia cualquiera. No hay nada que sea tan nuevo en el cristianismo que dé la apariencia de nunca haber estado antes en el mundo,* y, sin embargo, todo es nuevo. Ahora bien, si alguien menciona la palabra cristianismo o utiliza el nombre de Cristo, ¿será aquello, en consecuencia, cristianismo? O si alguno (véase Sección I, Capítulo II) dice que un hombre no debe tener discípulos, y llega otro presentándose como adepto de esa doctrina, ¿no será que hay un malentendido entre ellos, pese a todas

VII 471

* En este caso, el cristianismo se haría directamente distinguible de un modo estético: novedad sobre novedad, y todo se confundiría de nuevo. Una evidente novedad, por ejemplo, puede ser el signo de un descubrimiento mecánico, y semejante novedad será accidentalmente dialéctica, aunque no podrá provocar escándalo. A final de cuentas, el escándalo no surge para el individuo sino en aquello que concierne a lo esencial, cuando alguien quiere presentarle como algo nuevo aquello que, según él piensa, ya poseía esencialmente de antemano. Aquel que carece enteramente de religiosidad no puede escandalizarse debido al cristianismo, y el motivo por el que los judíos fueron los más cercanos de todos al escándalo, es que ellos eran los más cercanos al cristianismo. Si el cristianismo hubiera añadido sólo un elemento nuevo a aquello que ya existía, únicamente hubiera podido producir un escándalo relativo, pero justo porque pretendía tomar todo lo viejo y hacerlo nuevo, es que el escándalo hallábase tan próximo. Si la novedad del cristianismo nunca hubiera surgido en el corazón de un ser humano, en el sentido de que nunca antes hubiera surgido en su corazón algo que, en su lugar, él considerase como lo más elevado, el cristianismo nunca hubiera podido producir escándalo. Precisamente porque su novedad no es directa, sino que, en primer lugar, debe anular una ilusión, es que el escándalo resulta posible. Así, la novedad del cristianismo tiene detrás de sí, a modo de límite, la eterna religiosidad de la interioridad oculta, pues con relación a lo eterno, una novedad es ciertamente una paradoja. Si se la mezcla con otras novedades, o si se asegura que de entre todas las novedades ésa es la más notable, se tratará meramente de lo estético.

VII 471

las garantías que el discípulo ofrece como prueba de su admiración y de cómo se ha apropiado totalmente del malentendido? El signo del cristianismo es la paradoja, la paradoja absoluta. Tan pronto como un pensamiento especulativo supuestamente cristiano suprime la paradoja y hace de esta cualidad un momento más, todas las esferas quedan imbricadas.

Inferior, por tanto, es toda noción de culpa que no ponga en conexión, en virtud del eterno recuerdo, la culpa con la relación con una felicidad eterna, sino que, a través de la memoria, la pone en conexión con algo inferior, algo comparativo (su propia contingencia, o la de los otros), y permite que el olvido se interponga entre las particularidades de la culpa. Esto hace que la vida transcurra fácil y sin obstáculo, al igual que la de un niño, porque un niño cuenta con mucha memoria (orientada hacia lo exterior), pero carece de recuerdo, a lo sumo, la interioridad del instante. Siempre prevalece la cuestión de cuánta gente, a final de cuentas, se relaciona absolutamente según la cualidad del espíritu. Prevalece la cuestión —y no digo más, ya que, evidentemente, es posible que de hecho todos lo hagamos, toda vez que la oculta interioridad se halla, precisamente, oculta. Que la cuestión nada tiene que ver con las capacidades, niveles, habilidades, conocimientos, etc., es lo único de lo que podemos estar seguros. La más ínfima de las personas puede relacionarse absolutamente según la cualidad del espíritu tan bien como el hombre dotado, pues la inteligencia, los conocimientos y el talento son un “qué”, mas el carácter absoluto de la relación del espíritu es un “cómo” concerniente a lo que uno es, sea esto mucho o poco.

Es inferior toda noción de culpa que pretenda poner en conexión la culpa con la idea de una felicidad eterna de forma momentánea —los VII 472 domingos, por ejemplo, o en la mañana de Año Nuevo en los maitines, cuando se tiene el estómago vacío, y luego quedar libre por el resto de la semana, o a lo largo del año.

Toda mediación es una noción inferior de culpa, pues la mediación libera continuamente de la relación absoluta con lo absoluto, y deja que éste se agote en predicados fragmentarios, justo en el mismo sentido en que un billete de cien táleros vale tanto como cien de uno. Sin embargo, la relación absoluta es precisamente absoluta al hacer que cada uno se procure por sí mismo, relacionándose con lo abso-

luto, un tesoro que sólo puede ser poseído como un todo y que no es intercambiable. La mediación dispensa al hombre de sumergirse en la categoría total y lo ocupa en cosas externas, pues la consigna de la mediación y su indulgencia son que lo exterior es lo interior, y que lo interior es lo exterior, de donde la absoluta relación del individuo con lo absoluto se anula.

A cada noción inferior de culpa corresponde una satisfacción que es inferior a aquella suprema noción: la del eterno recuerdo, misma que, por tanto, no admite satisfacción alguna, pese a que la inmanencia que le subyace, dentro de la cual encuéntrase lo dialéctico, es una posibilidad que se presente íntimamente.

El concepto burgués de castigo es una satisfacción inferior. Semejante concepto corresponde a ésta o aquella culpa y, en consecuencia, hállese enteramente fuera de la categoría total.

El concepto estético-metafísico de Némesis³⁶⁵ es una satisfacción inferior. La Némesis es algo externamente dialéctico, es la permanencia de la exterioridad o de la justicia natural. Lo estético es una interioridad cerrada; en consecuencia, aquello que es o haya de ser interioridad tendrá que manifestarse externamente. Ocurre de un modo parecido a la tragedia en que un héroe del pasado se aparece como espíritu al durmiente —el espectador debe poder ver al espíritu, pese a que su aparición es la interioridad del durmiente. Lo mismo sucede con la conciencia de la culpa: la interioridad se vuelve exterioridad. Así, las Furias³⁶⁶ eran visibles, pero precisamente su visibilidad hacía que la interioridad fuera menos terrible y les imponía un límite: las Furias no se atrevían a penetrar en el templo. Si, a pesar de todo, se toma conciencia de la culpa simplemente como un remordimiento derivado de una culpa concreta, su carácter oculto será justamente aquello que la vuelve terrible, pues el remordimiento, que nadie puede ver, se convierte en una compañía perpetua a través de todos los umbrales. Sin embargo, la visibilidad de las Furias expresa simbólicamente la conmensurabilidad entre lo externo y lo interno, con lo que la conciencia de la culpa pierde su infinitud, de suerte que la satisfacción consistirá en un sufrimiento o castigo temporales, y la conciliación residirá en la muerte, culminando todo en la melancólica exaltación que es el consuelo de la muerte, y en que todo está terminado ahora y no existía la culpa eterna.

Una penitencia voluntaria es una satisfacción inferior, no sólo porque uno se la impone a sí mismo, sino porque incluso la más entusiasta penitencia vuelve finita a la culpa al hacerla conmensurable, mientras que es mérito suyo el descubrir interiormente la culpa que escapa de las miradas, no sólo de la policía, sino incluso de la Némesis. Aquello que antes decíamos sobre el movimiento monástico en la Edad Media, aquí nuevamente prueba ser cierto: le debemos un profundo respeto a la penitencia de la Edad Media. Sigue siendo un entusiasta e infantil ensayo de grandiosidad, y en verdad debe haber perdido toda su imaginación y, con todo su inmenso sentido común, tiene que haberse convertido en un completo idiota cualquiera que sea incapaz de ver a través de la perspectiva de la Edad Media y sinceramente encomie el olvido, el aturdimiento y “el ver a mi prójimo” como algo más verdadero. Si la penitencia de la Edad Media era una falsedad, se trataba entonces de una falsedad entusiasta y conmovedora; e incluso si el olvido y el aturdimiento no tienen la culpa de la falsa idea según la cual Dios se complace cuando un hombre se flagela, sin duda que es una más terrible falsedad el hacer continuamente a Dios a un lado, si se me permite ponerlo de ese modo, y consolarse con el pensamiento de que a uno no se le ha juzgado por nada, y que además se puede ser el encargado en el club. La Edad Media, por otro lado, permitía a Dios tomar parte en el juego, por así decirlo; naturalmente, los conceptos son un tanto infantiles, pero, de cualquier modo, Dios está absolutamente presente.

Intentemos ahora hacer una construcción imaginaria. Imaginemos a un hombre que pone en conexión su culpa con la idea de una felicidad eterna, y que, en consecuencia, queda solo consigo mismo, con su culpa, y con Dios (he aquí lo verdadero, a diferencia de todo el ajeteo de lo relativo y la despreocupación gregaria). Imaginemos sus desesperadas reflexiones por saber si hay algo que pueda hacer para reparar su falta. Imaginemos la agonía de la ingenuidad, sus tentativas para encontrar algo que pueda reconciliarlo con Dios. Ríanse, si pueden, de este infeliz que encuentra su penitencia, suponiendo por supuesto –lo que siempre puede hacerse en una construcción imaginaria– que su sincera intención y deseo sean que Dios se conmueva y se ablande con todo este su sufrimiento. Ciertamente hay algo de cómico en esto, pues su interpretación convierte a Dios en un personaje

fabuloso, en un Holofernes,³⁶⁷ en un bajá con tres colas de caballo,³⁶⁸ a quien tales cosas podrían complacerle. Pero, ¿acaso es mejor anular a Dios de modo que acabe convertido en un honroso título o en un pedante que inútilmente está sentado en el cielo, de manera que nadie se da cuenta de su presencia, toda vez que su acción alcanza al individuo singular únicamente mediante la compacta masa de causas intermedias, y su golpe, por tanto, se convierte en un roce indetectable? ¿Será mejor anular a Dios desviándolo astutamente hacia la ley natural y al necesario desarrollo de la inmanencia? No, tengamos un profundo respeto por la penitencia de la Edad Media y por aquello que, fuera del cristianismo, presenta analogías con ésta, en la que siempre podremos decir con verdad que el individuo no se relaciona con el ideal a través de la generación, o el Estado, o el siglo, o el valor mercantil asignado a los seres humanos en las ciudades donde habitan (es decir, aquellas cosas que le impiden relacionarse con el ideal), sino que se relaciona a pesar de la equivocada comprensión que tiene del ideal.

¿Qué no imaginará una muchacha para reconciliarse con su amado si piensa que éste está molesto? E incluso si concibe algo risible, ¿no es cierto, acaso, que su amor santifica su ridículo? Y, ¿no será lo genuino en ella que se relaciona idealmente con su amor en la amorosa originalidad de su idea, y no busca, por tanto, la compañía de ninguna chismosa para que le diga cómo es que las otras muchachas lidian con sus amados? Cualquiera que tenga buen ojo para las categorías percibirá inmediatamente que la primera muchacha resulta cómica sólo de acuerdo con una interpretación de mayor pureza, a la que en consecuencia, le sonrío simpatéticamente a fin de encaminarla hacia algo mejor, pero siempre respetando su pasión; por otro lado, él también se dará cuenta que una chismosa, una pendenciera que sabe algo de tercera mano, resulta incondicionalmente cómica cuando hace de muchacha enamorada, y es que en el papel de enamorada semejantes conocimientos son signo de ligereza en el sentimiento, lo que, peor que la infidelidad, deja ver que ella no tiene nada por lo que pueda ser fiel.

Así también sucede con el hombre religioso que se extravía en la originalidad; la pasión de la originalidad arroja sobre él una luz benevolente, esto en contraste con el hombre religioso que conoce —ya sea a través del periódico, de la calle o del club— cómo ha de lidiarse con Dios, y cómo es que los otros cristianos conocen cómo lidiar con

Dios. Pues cuando se hace una miscélaena con la noción de Estado, colectividad, comunidad y sociedad, Dios ya no puede atender directamente al individuo singular. Aun si la ira de Dios fuese muy grande, el castigo destinado al culpable tendría que abrirse paso a través de todos los tribunales de la objetividad: de esta forma, y haciendo uso de la más afable y halagüena terminología filosófica, la gente se las ha arreglado para librarse de Dios. Hállanse todos ocupados en la búsqueda de una noción de Dios más verdadera, pero parecen olvidar el primer principio básico: que uno debe temer a Dios. Un hombre religioso objetivo que celebra una misa humana y objetiva, no teme a Dios; no lo escucha en el trueno, ya que éste no es más que una ley de la naturaleza, y tal vez tenga razón. No le puede ver en los eventos, pues éstos son fruto de la inmanente necesidad de causa y efecto, y tal vez tenga razón. Pero, ¿qué ocurre con la interioridad del ser que está solo ante Dios? Pues bien, eso es demasiado poco para él y no está familiarizado con ello, él que busca llevar a cabo lo objetivo.

Si nuestra época es más inmoral que otras épocas no me toca decirlo, pero así como una degenerada penitencia era la inmoralidad específica en un periodo de la Edad Media, así también la inmoralidad de nuestra época podría muy fácilmente convertirse en una debilidad fantástico-ética, la desintegración de una desesperación voluptuosa y blanda, en la que los individuos, al igual que en un sueño, buscan un concepto de Dios sin experimentar terror alguno al hacerlo, sino que, por el contrario, y vanagloriándose de esta superioridad que, dentro del vértigo del pensamiento y la vaguedad de la impersonalidad, presiente a Dios, por así decirlo, en lo indeterminado, y encuentra en su imaginación algo cuya existencia es, más o menos, comparable a aquella de las sirenas. Y lo mismo podría fácilmente repetirse en la relación del individuo consigo mismo, a saber, que lo ético, y la responsabilidad, y el poder para obrar, y el benéfico aislamiento de la contrición, evapóranse en una espiritual riqueza de disolución, en la cual el individuo sueña metafísicamente sobre sí mismo, o bien permite que la existencia se sueñe a sí misma, confundándose con Grecia, Roma, China, la historia universal, nuestra época y el siglo. El individuo comprende inmanentemente la necesidad de su propio desarrollo, de modo que, a su vez, permite objetivamente que su propio *Yo* se expanda sobre el todo como una suerte de hongo, olvi-

dando que aun a pesar de que la muerte convierte en polvo al cuerpo del hombre y lo disuelve en los elementos, es algo terrible que, en vida, uno quede reducido a ser un hongo en el inmanente devenir de lo infinito. Pequemos, entonces, pequemos sin más, seduzcamos mujeres, asesinemos hombres, robemos en los caminos: así al menos podemos arrepentirnos y Dios puede, al menos, darse cuenta de nosotros.

Resulta difícil arrepentirse de esta superioridad que ha alcanzado una tan elevada altura; semejante superioridad adquiere una apariencia de profundidad que engaña. Burlémonos entonces de Dios, hagámoslo sin reparos, así como ya se ha hecho antes en el mundo; esta conducta será siempre preferible a la debilitante importancia con que uno pretende demostrar la existencia de Dios. Demostrar la existencia de uno que existe representa la más desvergonzada de las afrentas, pues eso no es más que una tentativa para ridiculizarlo. Pero el problema consiste en que uno ni siquiera sospecha esto, y que con suma seriedad, uno lo considera como una piadosa empresa. ¿Cómo podría ocurrírsele a nadie demostrar su existencia, a menos que se haya dado el lujo de ignorarlo? Y ahora se hace esto de un modo incluso más demencial, demostrando su existencia justo en frente de sus narices.

La existencia o presencia de un rey tiene su propia forma de expresarse, regularmente por medio de la sumisión y la obediencia. ¿Qué pasaría si a uno se le ocurriera demostrar su existencia justo ante su real majestad? ¿Se la estaría demostrando? No, se le estaría ridiculizando, pues su presencia se demuestra mediante una expresión de obediencia, la que bien puede variar según las costumbres del país. Y, de igual modo, también se demuestra la existencia de Dios mediante la adoración –no por las demostraciones. Un pobre escritor a quien un posterior estudio erudito arranca de la oscuridad del olvido, sin duda estará feliz de que el referido estudio consiga demostrar su existencia; sin embargo, uno que es omnipresente no puede caer en este ridículo predicamento más que por el piadoso traspié de un pensador.

Ahora bien, si esto puede suceder, o si efectivamente ocurre en alguna época, ¿no será, por cierto, sino por el llano abandono de la conciencia de la culpa? Así como el papel moneda puede ser un valioso instrumento de cambio entre la gente, pese a que, en sí mismo, no será más que una entidad quimérica si en última instancia hay carencia de moneda, de igual forma la concepción comparativa, con-

vencional, externa y burguesa de lo ético es perfectamente utilizable en los negocios ordinarios. Pero si se olvida que la moneda de lo ético debe estar en la interioridad del individuo o no estar en absoluto, si una generación entera llegara a olvidar eso, entonces tal generación –aun bajo el supuesto de que no existiera un solo criminal, sino únicamente gente honesta (lo que, dicho sea de paso, no puede decirse que sea una consecuencia natural de la cultura y la civilización)– será una generación éticamente empobrecida y, esencialmente, en bancarrota. En la cotidiana asociación resulta del todo correcto considerar a cada tercero como un tercero, pero si tal práctica lleva asimismo a cada individuo a considerarse como un tercero respecto a su propia interioridad ante Dios, es decir, de un modo meramente externo, se pierde entonces lo ético, la interioridad muere, la idea de Dios vuélvese un sinsentido, y desaparece la idealidad, pues uno cuya interioridad no refleje el ideal, carece de idealidad. En lo que se refiere a la multitud de gente (esto es, cuando el individuo mira a los otros, pero esto, desde luego cierra el círculo, ya que cada uno de los otros es a su vez individuo con relación a los demás), es conveniente servirse de un criterio comparativo; pero si el recurso al criterio comparativo adquiere una tal preponderancia que el individuo lo aplica decididamente a sí mismo, entonces lo ético se hace a un lado, y, de esta forma devaluada, bien podría buscarse un sitio dentro de un diario comercial bajo el rubro: precio promedio, cualidad promedio.

VII 477

El aspecto respetable de la penitencia de la Edad Media radicaba en que el individuo aplicaba el criterio absoluto consigo mismo. Si uno no conoce algo más que lo comparativo, lo político, lo comercial, lo secular, y el criterio establecido, entonces uno no debe reírse de la Edad Media. Cualquiera estará de acuerdo en que el filisteísmo burgués es una cosa cómica. Pero, ¿qué es el filisteísmo burgués? ¿Acaso uno puede no ser filisteo en una ciudad grande? ¿Por qué no? Lo burgués tiene siempre su fundamento en aquello que concierne a lo esencial, en el uso de lo relativo como si fuese lo absoluto. El hecho de que más de una persona ni siquiera advierta que es algo relativo lo que se está utilizando, sólo demuestra la general incompetencia respecto a lo cómico. Lo mismo pasa con la noción burguesa de la ironía. Todo el mundo, hasta la más nimia de las personas, quiere hacerse pasar por ironista, pero ahí donde la ironía realmente comienza, todos

retroceden, y la antedicha multitud de todos aquellos que, en escala descendente, eran relativamente irónicos, se irritan en contra del verdadero ironista. En Copenhague la gente se burla del que se considera como el mejor sujeto de Kjøge,³⁶⁹ pero ser eso en Copenhague resulta igualmente ridículo, porque lo ético y lo ético-religioso no tienen nada que ver con lo comparativo. Todo criterio comparativo, ya sea de Kjøge o de Copenhague, de nuestra época o del presente siglo, cuando se le considera como lo absoluto, es filisteísmo burgués.

Pese a ello, tan pronto como el individuo se vuelve hacia sí mismo con el requerimiento absoluto, aparecen al mismo tiempo las analogías con la penitencia voluntaria, aun si éstas no se expresan de manera tan ingenua, y, sobre todo, se guarecen en el refugio de la interioridad, protegidas en contra de esa manifiesta exterioridad que muy fácilmente se convierte en una invitación al malentendido, que tan perjudicial resulta tanto al individuo como a los demás. Toda comparación retrasa la decisión, y es por ello que la mediocridad la tiene en tan alta estima y, de ser posible, atrapa a todo mundo en ella en virtud de su despreciable amistad, ya sea porque una vez prisionero, el sujeto llega incluso a ser admirado como alguien sobresaliente —en medio de mediocres—, o sea tiernamente acogido por sus iguales. Es enteramente correcto que todo ser humano, aun el más excelente, en tanto que tercero con relación a otro ser humano, o bien sea que esté motivado por la compasión o por cualquier otro motivo, aplique un criterio inferior a aquel que todo hombre debería y podría tener dentro de sí en virtud de la silenciosa relación con el ideal. Por consiguiente, una persona que culpa a los demás y arguye que la han corrompido, no hace más que hablar sinsentidos y sólo delata de sí mismo, que se ha escabullido de algo y ahora pretende escabullirse de nuevo hacia algo. ¿Por qué no hace nada por impedir esto? ¿Por qué insiste en el mismo camino, en lugar de resarcirse por aquello perdido, siempre que sea posible, buscando silenciosamente el criterio que reside en la interioridad de su ser? Ciertamente es que un hombre puede exigir de sí mismo los esfuerzos que un bienintencionado amigo tendría a bien desaconsejarle, si éste fuera consciente de ello; pero que nadie culpe al amigo. Que cada quien se culpe a sí mismo por haber buscado consuelo en regateos. Todo aquel que en verdad haya puesto en riesgo su vida, conoce el criterio del silencio. Un amigo jamás puede ni debe

recomendarlo, y esto por la simple razón de que el hombre que va arriesgar su vida, y, no obstante, requiere de un confidente con quien hablar sobre el tema, no es apto para hacerlo. Pero cuando las cosas empiezan a calentarse, y se requiere de un último esfuerzo, entonces retrocede de un salto, entonces busca alivio en un confidente y recibe el bienintencionado consejo: “cuídate”. Entonces el tiempo pasa, y la necesidad desaparece. Cuando, tiempo después, le visita un recuerdo, entonces culpa a la gente –otra prueba de que se ha perdido a sí mismo y de que, entre las cosas perdidas, está su idealidad. En cambio, el hombre que guarda silencio no culpa a nadie más que a sí mismo ni ofende a nadie por su esfuerzo, pues su victoriosa convicción consiste en que en todo ser humano hay, puede haber y habrá esta conciencia del ideal que exige todo y no halla consuelo sino en la aniquilación ante Dios. Dejemos que cualquiera que desee hacerse portavoz de la mediocridad refunfuñe y arme un alboroto en contra de Él; si es permisible defenderse en contra de un salteador de caminos, entonces es también legítima la defensa en contra de las persecuciones de la mediocridad, defensa que resulta, más que ninguna otra, agradable a Dios –esto es el silencio.

En la relación del silencio con el ideal se somete a juicio a un hombre. ¡Ay de aquel que, en tanto que tercero, se atreva a juzgar a alguien de este modo! Con este juicio no hay posible apelación a nada superior, ya que es absolutamente lo más elevado. Con todo, existe una salida, y entonces uno recibe un juicio indescriptiblemente más indulgente. Y cuando el hombre contempla de nuevo su vida pasada, se atemoriza y culpa a la gente –otra prueba de que su caso está todavía en suspenso en el foro de la mediocridad. En la relación del silencio con el ideal existe un criterio que convierte incluso el esfuerzo más grande en una vanalidad, que transforma el esfuerzo, perseguido año tras año, en un “paso de pollo”³⁷⁰ –por el contrario, en la grandilocuencia se dan pasos de gigante sin esfuerzo alguno. Cuando el desaliento, por tanto, ha adquirido una gran preponderancia sobre el hombre, cuando le ha parecido una crueldad por parte de su alta meta que todos los esfuerzos a ella consagrados se hayan convertido en una nada, cuando ya no ha podido tolerar que la impasibilidad sea el camino y criterio del ideal, entonces ha buscado consuelo y lo ha encontrado. Quizá lo encontró en alguien que, tal vez de forma honesta y bienintencionada,

hizo aquello que uno puede y debe exigir de un tercero. Y le agradeció por ello, hasta que, lo mismo que un necio, terminó por culpar a la gente por no haber llegado a nada andando por la ancha senda de la mediocridad. En el acuerdo del silencio con el ideal falta una palabra cuya ausencia no se echa de menos, ya que designa algo que no existe: trátase de la palabra “excusa”. Afuera, en la vociferante conversación y en las susurrantes relaciones entre vecinos, la antedicha palabra es fundamental y sus derivaciones incontables. Dígase esto en honor de la idealidad del silencio. Aquel que vive así no puede decirlo, naturalmente, ya que vive en silencio. Lo diré entonces yo, pues, sobra decir, que no me considero como uno que vive de esta forma.

El hombre que se sumerge en su interior con el criterio absoluto no podrá, por supuesto, llevar una vida en el gozo de que, si cumple con los mandamientos y no se le culpa de nada, y es considerado por una camarilla de predicadores como un sujeto realmente honesto, será entonces un buen tipo que, si la muerte no le llega pronto, en poco tiempo se convertirá en un hombre demasiado perfecto para este mundo. En cambio descubrirá una y otra vez la culpa, y la descubrirá dentro de la categoría total de la culpa. Pero la idea de que la culpa exige un castigo es algo profundamente enraizado en la naturaleza humana. Cuán natural resulta, entonces, pensar en algo por cuenta propia, tal vez un trabajo penoso, aun si es concebido dialécticamente, de suerte que bien podría ser algo beneficioso para los demás, como la caridad para el necesitado, o el negarse a uno mismo un deseo, etc. ¿Es esto tan ridículo? A mí me parece infantil y hermoso. Sin embargo, lo último es ciertamente análogo a la penitencia voluntaria, y sin importar cuán bienintencionado sea, no por ello deja de convertir a la culpa en algo finito. Existe una infantil esperanza y deseo de que todo vuelva a componerse, y esto es algo infantil cuando lo comparamos con aquello que, en el eterno recuerdo de la culpa en la interioridad oculta, es una terrible seriedad.

¿Qué es aquello que vuelve tan sencilla la vida del niño? Débese esto a que uno muy a menudo queda “tablas” y puede hacerse, frecuentemente, un nuevo comienzo. El carácter infantil de la penitencia voluntaria consiste en que el individuo pretende persuadirse piadosamente a sí mismo de que el castigo resulta peor que el recuerdo de la culpa. Pero no, el más riguroso castigo reside en el recuerdo mismo.

Para un niño representa algo más grave el castigo pues carece de recuerdo, y piensa de la siguiente manera: “quedaría feliz y satisfecho si sólo pudiera escapar del castigo”. Pero, ¿qué es la interioridad? Es el recuerdo. La común irreflexión de las gentes que viven en lo comparativo, que son idénticas a cualquiera otra persona de la ciudad, y aseméjense entre sí lo mismo que soldaditos de plomo dentro de su caja, consiste en que todas sus comparaciones hállanse faltas de un genuino *tertium comparationis* [un tercer elemento que sirva de criterio en una comparación]. La infantil interioridad del adulto radica en la atención que pone en sí mismo, mas lo engañoso de todo ello es su quedar “tablas”. La seriedad, no obstante, es un eterno recuerdo, y esto no ha de confundirse sin más con la seriedad del matrimonio, del tener hijos o padecer gota, o del examen final para obtener el grado en teología, ni tampoco con el ser diputado provincial o, incluso, verdugo.

El humor en tanto que *confinium* de la religiosidad de la interioridad oculta, comprende la totalidad de la conciencia de la culpa. Por tanto, el humorista habla en raras ocasiones de ésta o aquélla culpa, toda vez que él comprende lo total, o bien pone incidental énfasis en una culpa concreta, pues con ello se expresa indirectamente la totalidad. Al permitir que lo infantil se refleje en la conciencia total, surge lo humorístico. El cultivo del espíritu según la relación con lo absoluto puesta en conexión con el infantilismo, obtiene como resultado el humor. Sucede a menudo que uno llega a conocer hombres excelentes, ya crecidos y confirmados que, pese a su avanzada edad, en todo proceden igual que un niño, e incluso a los cuarenta podría considerárseles sin duda como niños prometedores si acaso fuese la usanza común el que la gente llegase a los 250 años de edad. Pero el infantilismo y la puerilidad son cosas muy distintas al humor. El humorista posee una infantil naturaleza, pero no es poseído por ella, y continuamente se cuida de no expresarla de forma directa, sino que le permite brillar a través de una consumada cultura. Si, en consecuencia, colocásemos a un hombre muy docto al lado de un niño, ellos siempre descubrirían conjuntamente lo humorístico: el niño lo expresa y no es consciente de ello; el humorista sabe que lo ha expresado. Con todo, un hombre de cultura relativa puesto al lado de un niño no descubre nada, ya que no presta atención alguna ni al niño ni a su infantil naturaleza.

Yo recuerdo un señalamiento que se hizo en una singular situación que a continuación relataré. Aconteció en una de esas pequeñas agrupaciones que ocasionalmente se forman dentro de una reunión social de mayores proporciones. Una joven mujer casada, movida por cierto evento desdichado que estaba siendo discutido expresó, no sin gracia, su descontento por la vida, la cual cumple tan poco de lo que promete: “¡Ah!, ¡la feliz infancia, o, mejor dicho, la felicidad del niño!”. Entonces, cayó en el silencio, mientras se inclinaba hacia un niño que se aferraba tiernamente a su falda, y acarició la mejilla del pequeño. Uno de los que estaban en el grupo, cuya emoción dejaba ver claramente la simpatía que la joven mujer le inspiraba, prosiguió: “Sí, y, sobre todo, la infantil felicidad de recibir nalgadas”;^{*} y, al punto, se alejó para hablar con la anfitriona que casualmente pasaba por ahí.

VII 481

* La gente soltó a reír al escuchar el antedicho comentario. Debióse esto a un puro malentendido. Consideró la gente que el comentario era una ironía, lo cual no era el caso en lo absoluto. Si semejante respuesta hubiese tenido la pretensión de ser ironía, el sujeto habría sido un ironista mediocre, ya que en el comentario había un tono de dolor, cosa que, desde el punto de vista de la ironía, es enteramente incorrecto. El señalamiento era humorístico, y, por ende, hizo que la situación se tornase irónica a través del malentendido. Esto, por su parte, es bastante correcto, porque un comentario irónico no puede hacer que la situación se vuelva irónica; a lo más, puede lograr una conciencia de que la situación es irónica, mientras que un comentario humorístico puede conseguir que la situación se vuelva irónica. El ironista se afirma a sí mismo y busca eludir la situación, pero el oculto dolor del humorista contiene una simpatía, en virtud de la cual él mismo contribuye a moldear esta atmósfera, haciendo que la situación irónica se vuelva posible. Con todo, ocurre con gran frecuencia que aquello dicho irónicamente llega a confundirse con aquello otro que, cuando se dice, puede producir un efecto irónico en la situación. En este caso, el efecto irónico se creó a partir de las risas de la gente y del hecho de que considerasen el comentario como una broma, sin discernir que el señalamiento en cuestión contenía una mayor tristeza respecto a la felicidad de la infancia que el comentario de la joven mujer casada. La melancólica concepción de la infancia es jerárquicamente superior a la concepción contraria, de la cual surge el punto de vista nostálgico. Pero el mayor contraste radica en el eterno recuerdo de la culpa, y la más triste añoranza se expresa de forma muy adecuada por la añoranza de las nalgadas. Cuando habló la mujer casada, la gente se emocionó un tanto; casi se sintieron ofendidos por el comentario del humorista, pese a que reían y, con todo, lo que él dijo era mucho más profundo. Añorar la felicidad de la infancia cuando uno está sumido en los sinsentidos de la vida, en el tedio y los rencores, sí, en la desapacible seriedad de los problemas financieros, sí, digamos incluso que en el cotidiano dolor de un matrimonio desgraciado, no es, ni con mucho, tan melancólico como cuando uno está inmerso en el eterno recuerdo de la culpa. Era esto aquello por lo cual tristemente reflexionaba el humorista, pues añorar una ilusoria concepción sobre la inocencia pura del niño fuera

Por la misma razón que la broma en el humor reside en la revocación (una incipiente profundidad que es revocada), es que a menudo se retrocede de forma natural a la infancia. Si un hombre como Kant, situado en la cumbre de la científica erudición, y haciendo referencia de las demostraciones sobre la existencia de Dios, dijera lo siguiente: "Bueno, lo único que sé es que mi padre me dijo que era así", esto sería humorístico, y lo cierto es que con esto estaría diciendo más que todo un libro sobre demostraciones, si acaso el libro en cuestión hubiera olvidado eso. Pero justo porque siempre hay un dolor oculto en el humor hay también una cierta simpatía. En la ironía no hay simpatía lo que hay es auto-afirmación, de modo que su simpatía simpatiza muy indirectamente, no con una persona en concreto, sino con la idea de

de la totalidad de la conciencia de la culpa no es más que una necedad, no obstante se la utilice frecuentemente y de forma conmovedora por gente superficial. El comentario no era una broma grosera; por el contrario, era compasivo.

Cuéntase de Sócrates que un hombre se le acercó y quejóse de que la gente lo calumniaba en su ausencia. Y Sócrates respondió: "¿Es que vale la pena pensar en ello? Poco me importa lo que la gente haga conmigo en mi ausencia, y tan poco me importa, que son bienvenidos a golpearme en mi ausencia si así lo desean". Este comentario es propiamente irónico; hállese exenta de la simpatía con la cual Sócrates podría crear una situación de confianza con el otro (y la ley para la ironía bromista consiste muy llanamente en que el ironista evita astutamente que la conversación se convierta en una conversación, pese a que a todas luces parece una conversación, una conversación sincera incluso). Es ésta una broma irónica, pese a estar orientada hacia lo ético y a lograr que el hombre gane confianza en sí mismo. Por consiguiente, y de forma muy apropiada, Sócrates dice menos que su interlocutor, pues calumniar es ciertamente algo, pero golpear a alguien en su ausencia carece de sentido. Una réplica humorística, por el contrario, siempre debe poseer algo de profundo, aunque se halle oculto en la broma y, en consecuencia, debe decir más. Cuando, por ejemplo, un hombre acude a un humorista para confiarle un secreto haciéndole jurar silencio, y este último responde: "claro que puedes contar conmigo, puede confiármese incondicionalmente un secreto, como quiera que lo olvido en el instante en que se me ha confiado", el confidencial carácter de la conversación queda adecuadamente destruido con el auxilio de la dialéctica abstracta. Si el otro en efecto le confía su secreto, cierto es que estarán conversando, mas si hemos de suponer que esta conversación es de carácter confidencial, estaremos incurriendo en un malentendido. Si, a pesar de todo, el hombre perseguido por la calumnia le hubiese dicho a una muchacha, por ejemplo, lo mismo que le había dicho a Sócrates, y se hubiera quejado sobre tal o cual persona que ha hablado mal de él en su ausencia, y la muchacha le hubiese respondido: "Debo entonces sentirme afortunada, ya que me ha olvidado por completo", semejante réplica habría contado con un tono humorístico, aunque no habría sido humorística, pues no refleja ninguna categoría total, cuyo específico contraste constituye el humor.

la auto-afirmación en tanto que posibilidad de todo ser humano. Por tanto, suele encontrarse humor en las mujeres, pero nunca ironía. En este sentido, cualquier tentativa por su parte resultará desafortunada, y una naturaleza puramente femenina considerará a la ironía como una especie de crueldad.

El humor se refleja en la conciencia de la culpa en su totalidad y, por ende, es más verdadera que cualquier criterio o medida de índole comparativa. Sin embargo, la profundidad queda revocada en la broma, justo como antes había sido revocada en la noción de sufrimiento. El humor comprende lo total, pero cuando se dispone a explicarlo, siente impaciencia y lo revoca todo: "Sin duda acabaríamos con algo demasiado prolijo y profundo; por tanto, lo revoco todo y devuelvo el dinero". "Todos somos culpables", diría un humorista, "todos tropezamos muchas veces y nos resquebrajamos, todos los que pertenecemos a aquella especie animal conocida como humana, y que Buffon³⁷¹ describe de la siguiente manera...". Y acto seguido, obtendríamos una definición enteramente acorde al estilo de la historia natural. El contraste alcanza aquí su punto máximo: el contraste entre el individuo que obtiene a partir del eterno recuerdo la totalidad de la conciencia de la culpa, y el ejemplar de una especie animal. En consecuencia, no hay analogía posible para la metamorfosis de un ser humano, porque éste se ha sometido a la experiencia suprema; es decir, se ha sometido a la cualidad absoluta del espíritu. Una planta en germen ya contiene en esencia aquello que llegará a ser cuando esté plenamente desarrollada, y lo mismo ocurre con el animal, mas no así con un niño, razón por la cual, efectivamente, son muchos en cada generación los que nunca llegan a situarse de modo absoluto bajo la cualidad del espíritu.* Aun más, el humorístico vaivén entre individuo y especie representa un retroceso a la categoría estética, y lo profundo del humor jamás puede consistir en tal cosa. La religiosidad consiste en la totalidad de la conciencia de la culpa en el individuo singular ante Dios puesta en relación con una felicidad eterna. El humor también se refleja en

VII 483

VII 484

* Recuérdese por favor que aquí no se trata de una cuestión de talentos, sino del hecho de que ésta es una posibilidad para todo ser humano, y la metamorfosis es un cambio a tal grado cualitativo, que no puede explicarse con el "paso a paso" del desarrollo directo, incluso a pesar de que la conciencia eterna, puesto que es algo dado, se presupone eternamente a sí misma.

eso, pero, al mismo tiempo, lo revoca. En otras palabras y, desde una perspectiva religiosa, la especie, en tanto que categoría, es inferior al individuo, y ocultarse bajo la especie no es más que una evasiva.*

El humor pone al eterno recuerdo de la culpa en conexión con todo; sin embargo, en este recordar no se relaciona a sí mismo con una felicidad eterna. Ahora hemos llegado a la interioridad oculta. El eterno recuerdo de la culpa, que es inconmensurable, no se deja expresar en el dominio de lo externo, pues cualquier expresión externa termina por volver finita a la culpa. Pero el eterno recuerdo de la culpa en la oculta interioridad tampoco es desesperación, porque la desesperación es siempre lo infinito, lo eterno, lo total en el instante de la impaciencia, y toda desesperación es una suerte de arrebato. No, el eterno recuerdo es un signo de la relación con una felicidad eterna, y, aunque no pueda decirse que sea un signo directo, aun así basta para impedir el salto a la desesperación.

El humor descubre lo cómico al poner en conexión la culpa total con todos los elementos relativos entre los individuos. El fundamento de lo cómico encuéntrase en la subyacente culpa total que sostiene a toda esta comedia. En otras palabras, si la inocencia o la bondad esenciales subyacen a lo relativo, eso no es cómico, pues no resulta cómica la determinación del más o el menos dentro de una cualidad positiva. En cambio, si la relatividad halla su fundamento en la culpa total, entonces el más y el menos queda basado en aquello que es menor que la nada; he aquí la contradicción que descubre lo cómico. La relatividad entre más rico y más pobre carece de comicidad, toda vez que el dinero ya es algo, pero si se trata de dinero en fichas, resulta cómico que haya relatividad. Si el ajeteo de un grupo de personas débese a que existe la posibilidad de eludir un peligro, eso no es cómico; en cambio, si tenemos, por ejemplo, un barco que está a punto de hundirse, existe algo de cómico en todo eso, pues nos topamos con la contradicción de que, pese a todos sus esfuerzos, los tripulantes no se alejan del punto de peligro.

* Únicamente en la categoría última de lo religioso, lo religioso-paradójico, es que el género se torna superior, aunque esto ocurre, cabe decirlo, sólo en virtud de la paradoja; y para hacerse consciente de la paradoja, uno ha de poseer la categoría religiosa por la cual se entiende que el individuo es superior a la especie, esto a fin de evitar la confusión entre esferas y que uno termine hablando estéticamente sobre lo religioso-paradójico.

La interioridad oculta debe, asimismo, poder encontrar lo cómico, lo cual hállase presente no porque el hombre religioso sea distinto a los demás, sino porque, pese a llevar el fardo del eterno recuerdo de la culpa, por lo demás es exactamente igual que el resto. Él descubre lo cómico, aunque, puesto que en virtud del eterno recuerdo está continuamente relacionándose con una felicidad eterna, lo cómico será un elemento siempre evanescente.

LA CLÁUSULA INTERMEDIA ENTRE A Y B

La cuestión formulada (véase Sección II, Capítulo IV) era una cuestión existencial, y, por ende, una cuestión patética y dialéctica. La primera subdivisión (A), la parte patética, la relación con una felicidad eterna, ya ha sido tratada. Ahora procederemos a la subdivisión dialéctica (B), que es la parte decisiva de la cuestión. La religiosidad que hemos discutido hasta este punto y que, por razones de brevedad, llamaremos de ahora en adelante *Religiosidad A*, no es la religiosidad específicamente cristiana. Por otro lado, lo dialéctico únicamente resulta decisivo cuando se le pone en conexión con lo patético, dando así lugar a un nuevo pathos.

VII 485

Por lo regular uno no es consciente simultáneamente de ambas partes. El discurso religioso representa lo patético y hace a un lado lo dialéctico; por muy bienintencionado que éste sea, no será más que un tumultuoso y confuso pathos compuesto de toda suerte de cosas, de elementos estéticos y éticos, de *Religiosidad A* y de cristianismo; en consecuencia, éste suele incurrir en contradicción: “pero cuenta con algunos pasajes encantadores”, y particularmente encantadores para el hombre que debe obrar y existir de acuerdo con ellos. Lo dialéctico toma su revancha al burlarse disimulada e irónicamente de los grandes gestos y la grandilocuencia, y, sobre todo, en virtud de su crítica irónica al discurso religioso, el que sin duda puede escucharse, mas no puede ser puesto en práctica.

La científica erudición aspira a hacerse cargo de lo dialéctico y, con miras a este propósito, a arrastrarlo al dominio de la abstracción, con lo cual se aborda incorrectamente el problema, ya que se trata de una cuestión existencial, y la efectiva dificultad dialéctica desaparece

al ser expuesta en el medio de la abstracción que hace caso omiso de la existencia. Si el turbulento discurso religioso está destinado a gente fácilmente impresionable y olvidadiza, entonces, por su parte, la interpretación especulativa es para los pensadores puros; pero de los dos ninguno tiene como fin la acción ni está dirigido, en virtud del actuar, al ser humano existente.

Pero la distinción entre lo patético y lo dialéctico, ha de determinarse de un modo más específico, pues la Religiosidad *A* no carece, ni por mucho, de elementos dialécticos, pero no es paradójicamente dialéctica. La Religiosidad *A* es la dialéctica de la interiorización; es la relación con una felicidad eterna que no está condicionada por nada en concreto, sino que representa la dialéctica interiorización de la relación, la cual, por tanto, no está condicionada sino por la interiorización misma, que es dialéctica. Por otro lado, la Religiosidad *B* —que así hemos de llamarla de ahora en adelante—, o bien, la religiosidad paradójica, nombre al que ya nos hemos referido, o bien, la religiosidad que pone a lo dialéctico en segundo lugar, pone unas condiciones de tal modo que éstas no son profundizaciones dialécticas de la interiorización, sino una cierta cosa concreta que determina a la felicidad eterna de una manera más específica (mientras que en *A* no hay determinación más precisa que aquella de la interiorización), y esto lo logra no mediante una determinación más específica de la apropiación que el individuo lleva a cabo respecto a esta felicidad, sino determinando más específicamente la felicidad eterna, esto no como una tarea para el pensamiento, sino como algo paradójicamente repelente, lo cual da lugar a un nuevo pathos.

VII 486

La Religiosidad *A* debe hallarse primero en el individuo, antes de que pueda hablarse de una conciencia de la dialéctica *B*. Cuando el individuo se relaciona con una felicidad eterna en la más decisiva expresión del pathos existencial, puede entonces hablarse de que tome conciencia de cómo es que lo dialéctico *secundo loco* [en el segundo sitio] lo arroja al pathos de lo absurdo. Así, puede verse a todas luces cuán insensato es que un hombre sin pathos pretenda relacionarse con lo esencialmente cristiano, pues antes de que pueda hablarse de estar meramente en posición de hacerse consciente de ello, es preciso que uno exista, en primer lugar, en la Religiosidad *A*. Sin embargo, se incurre a menudo en la equivocación que consiste en apropiarse,

en un estético galimatías y como si fuera lo más fácil del mundo, de Cristo y el cristianismo, así como de la paradoja y el absurdo. Esto es, todo lo esencialmente cristiano, en el galimatías estético. Esto ocurre como si el cristianismo, puesto que no puede pensarse, fuera pastura para idiotas, y justo como si la misma cualidad –el que no pueda pensarse– no fuera la más complicada de llevar a cabo, toda vez que uno debe existir en ella, y esto especialmente para los hombres sesudos.

La Religiosidad *A* puede existir en el paganismo, y, tratándose del cristianismo, puede ser la religiosidad propia de todo aquel que no sea decisivamente cristiano, sin importar el hecho de que esté o no bautizado. Naturalmente, es mucho más sencillo y cómodo convertirse en una versión *wohlfeil* [barata] de lo que es ser cristiano, y, al mismo tiempo, es tan válido como el ideal supremo, ya que, después de todo, prueba de ello es que está bautizado y ha recibido su copia de la Biblia y de un cuadernillo de salmos. ¿Diremos, entonces, que no es un cristiano un cristiano evangélico y luterano? Pero esto es asunto de la persona en cuestión. A mi parecer, la Religiosidad *A* (en cuyo interior encuéntrase mi existencia) es lo suficientemente rigurosa como para tener siempre algo con qué ocuparse.

Mi intención consiste en volver difícil el hacerse cristiano; sin embargo no más difícil de lo que ya es, ni difícil para el obtuso y fácil para el sesudo, sino cualitativa y esencialmente difícil para todo ser humano por igual, puesto que, desde una perspectiva esencial, resulta igualmente difícil para todo ser humano el renunciar a su entendimiento y pensamiento, para en su lugar concentrar su alma en lo absurdo; comparativamente, es más difícil para el hombre que posee mucho entendimiento, si recordamos que aquellos que no han perdido el entendimiento ante el cristianismo, no por ello demuestran poseerlo. Tal es mi propósito, es decir, en la medida en que un constructor imaginario, que todo lo hace en beneficio propio, pueda tener un propósito. Lo comparativo da lugar al malentendido, así como cuando un hombre inteligente se compara a sí mismo con uno de mente simple, en lugar de comprender que la misma tarea corresponde a cada uno por separado, y no a los dos en contraste el uno con el otro. Todo ser humano, desde el más sabio hasta el más simple, puede llevar a cabo de forma esencial la misma distinción cualitativa entre lo que comprende y lo que no comprende (esta fatigosa conclusión,

naturalmente, será fruto de su esfuerzo supremo, y entre Sócrates y Hamann, exponentes ambos de tal distinción, se interponen dos mil años). Cada hombre puede descubrir que hay algo que atenta directamente en contra de su entendimiento e inteligencia. Si arriesga su vida entera por este absurdo, este movimiento será en virtud del absurdo, y se estará engañando esencialmente si el absurdo por el que se ha inclinado resulta no ser absurdo. Si este absurdo es el cristianismo, entonces será un cristiano creyente.* Pero si comprende que eso no es el absurdo, entonces dejará de ser, *eo ipso*, un cristiano creyente (y poco importa si está bautizado o confirmado, o si es poseedor de una Biblia y un cuadernillo de salmos, incluso si se trata del tan esperado nuevo cuadernillo de salmos), hasta que nuevamente se libre de su entendimiento, en tanto que ilusión y malentendido, y se relacione con lo absurdo cristiano. En otras palabras, si la Religiosidad *A* no interviene como *terminus a quo* [punto desde el que] para la religiosidad paradójica, entonces la Religiosidad *A* será superior a la *B*, ya que en tal caso la paradoja, el absurdo, etc. no se entienden *sensu eminenti* (es decir, de modo que resulte imposible comprenderlos, tanto para el sabio como para el obtuso), sino que se les emplea de manera estética para designar alguna cosa fabulosa de entre tantas otras, para designar una maravilla que ciertamente es maravillosa, pero que, a pesar de todo, uno puede llegar a comprender. El pensamiento especulativo (siempre que no pretenda abolir toda religiosidad para introducirnos *en masse* a la tierra prometida del ser puro), si es coherente consigo mismo, deberá sostener que la Religiosidad *A* es superior a la *B*, dado que la primera es la religiosidad de la inmanencia, pero entonces, ¿por qué hemos de llamarlo pensamiento cristiano? El cristianismo no se contenta con ser una evolución dentro de la categoría total de la

* La definición de fe se expuso en los capítulos II y III de la segunda sección, sobre la idealidad y la realidad. Si formulamos el siguiente argumento: Uno no puede detenerse ante la imposibilidad de comprender la paradoja, porque esa tarea es demasiado pequeña, fácil y cómoda —entonces debe responderse: No, por el contrario, es justo lo opuesto; lo más difícil de todo es relacionarse día tras día con algo sobre lo cual uno fundamenta la propia felicidad eterna, al mismo tiempo que se conserva la pasión con la cual se comprende aquello que no puede comprenderse, especialmente si tenemos en consideración que resulta muy sencillo recaer en la ilusión de que uno ha llegado a comprender.

naturaleza humana; un arreglo de tal clase representa una ofrenda en demasía insignificante para ofrecérsela al dios. Ni tampoco quiere ser ocasionalmente paradoja para el creyente, para enseguida, de forma subrepticia y poco a poco, hacerse comprensible, pues el martirio de la fe (crucificar el propio entendimiento) no es un martirio del instante, sino el martirio de la continuidad.

Un hombre que existe religiosamente puede expresar su relación con una felicidad eterna (la inmortalidad, la vida eterna) fuera del cristianismo, y lo cierto es que eso ya se ha dado, ya que es preciso afirmar de la Religiosidad *A* que, aun sin haber existido en el paganismo, bien podría haber existido, pues su único presupuesto es la universal naturaleza humana, mientras que la religiosidad de lo dialéctico en segundo lugar no pudo haber sido antes de sí misma, ni tampoco puede afirmarse que tras haber aparecido, hubiera podido existir cuando no había sido. Lo específico del cristianismo es la segunda dialéctica, hecha la salvedad de que esto, nótese bien, no es una tarea para el pensamiento (si el cristianismo fuera una doctrina y no una comunicación existencial; véase la Sección II, Capítulo II; Sección II, Capítulo IV, y la División 1, § 2), sino el relacionarse con lo patético a modo de ímpetu para un nuevo *pathos*. En la Religiosidad *A*, una felicidad eterna es una cosa particular, y lo patético vuélvese dialéctico en la dialéctica de la interiorización; en la Religiosidad *B*, lo dialéctico se torna dialéctico en su segunda forma, puesto que la comunicación hállase orientada hacia la existencia y se reviste de *pathos* en la interiorización.

En la medida en que el individuo expresa existencialmente el *pathos* existencial (la resignación, el sufrimiento, la totalidad de la conciencia de la culpa), así también se acrecienta su patética relación con una felicidad eterna. De modo que cuando la felicidad eterna, en tanto que *τέλος* absoluto, se ha convertido absolutamente en su único consuelo, y cuando en su existencial inmersión queda la relación con ella reducida al mínimo, esto en tanto que la conciencia de la culpa constituye una relación de escándalo y no cesa de intentar arrebatársela, y, a pesar de todo, este mínimo y esta posibilidad representan para él mucho más que ninguna otra cosa —entonces es el momento justo para dar inicio a la dialéctica. Cuando se encuentre en tal estado surgirá un *pathos* todavía superior. Pero uno no se prepara para hacerse consciente del cristianismo leyendo libros o mediante investigaciones histórico-

universales, sino sumergiéndose en la existencia. Cualquier otro estudio preliminar está condenado, *eo ipso*, a culminar en malentendido, porque el cristianismo es una comunicación existencial. Rechaza el entendimiento (véase Sección II, Capítulo II). La dificultad no yace en comprender aquello que sea el cristianismo, sino en volverse cristiano y ser cristiano (véase Sección II, Capítulo IV, División 1, § 2).

VII 489

Nota. Toda vez que lo edificante es el atributo esencial de cualquier tipo de religiosidad, resulta que la Religiosidad *A* cuenta asimismo con su propio elemento edificante. Siempre que el sujeto existente descubre la relación con Dios en la interioridad de la subjetividad aparece ahí lo edificante, lo cual pertenece a la subjetividad, mientras que al volverse uno objetivo se renuncia a aquello que, pese a pertenecer a la subjetividad, no por ello es más arbitrario que el amor y el enamoramiento, cosas éstas a las cuales uno renuncia también, ciertamente, cuando se deviene objetivo. La totalidad de la conciencia de la culpa es el mayor elemento edificante de la Religiosidad *A*. * El elemento edificante dentro de la esfera de la Religiosidad *A* es aquel de la immanencia, es la aniquilación en la que el individuo se aparta de sí mismo a fin de encontrar a Dios, ya que es el individuo mismo quien representa para sí un obstáculo.** En este punto, lo edificante vuélvese apropiadamente distinguible en virtud de lo negativo, en virtud de la autoaniquilación que encuentra en sí la relación con Dios y que, a través del sufrimiento, se sumerge en la relación con Dios y en ella encuentra su fundamento, pues Dios se hace fundamento únicamente cuando todos los demás obstáculos han sido librados, cuando se ha hecho a un lado toda finitud, y, en primer lugar, cuando se ha hecho a un lado al individuo mismo en su finitud y en sus injustificados reclamos ante Dios. Estéticamente, el sagrado lugar de lo edificante encuéntrase fuera del individuo, y éste va a la búsqueda de tal lugar. En la esfera ético-religiosa, el individuo mismo es el lugar, esto es, cuando el individuo se ha aniquilado a sí mismo.

Así es lo edificante en la esfera de la Religiosidad *A*. Si se ignora esto y uno no procura hacerse de esta cualidad de lo edificante, todo se confundirá nuevamente a la hora de definir lo edificante paradójico, que entonces será erróneamente identificado con una relación estética hacia lo externo. En la Religiosidad *B*, lo edificante es algo fuera del individuo; el individuo no descubre lo edificante al descubrir la relación con Dios dentro de sí, sino que se relaciona con algo externo a sí mismo a fin de encontrar lo edificante. La paradoja consiste en que esta relación, aparentemente estética, en la

* Recordará el lector que la relación directa con Dios corresponde a lo estético y, a decir verdad, ni siquiera es una relación con Dios, así como tampoco una relación directa con lo absoluto es una relación absoluta, y esto debido a que la separación de lo absoluto no ha comenzado. En la esfera religiosa lo positivo se distingue por lo negativo. El supremo bienestar de una feliz inmediatez, que regocijase en Dios y en toda la existencia, es cosa muy grata, mas no por ello es edificante, además de que, por esencia, no es una relación con Dios.

** Lo estético consiste siempre en la presunción del individuo de que ha estado ocupado buscando y alcanzando a Dios, en la ilusión, por tanto, de que el individuo no dialéctico es realmente hábil si puede ocuparse de Dios en tanto que algo externo.

que parece que el individuo se relaciona con algo que está fuera de él mismo, tiene que ser sin embargo la relación absoluta con Dios, puesto que, en la inmanencia, Dios no es un algo, sino un todo, y lo es infinitamente todo, ni es tampoco algo fuera del individuo, pues lo edificante consiste en su estar dentro de él. Así, lo paradójico edificante corresponde a la categoría de Dios en el tiempo en tanto que ser humano individual, pues, siendo éste el caso, el individuo se relaciona con algo que está fuera de sí mismo. El hecho de que esto no pueda pensarse es precisamente la paradoja. Ya es otra cosa si el individuo es repelido por esto —eso es asunto suyo.³⁷² Ahora bien, si la paradoja no se afirma de este modo, la Religiosidad *A* sería entonces superior y todo el cristianismo quedaría reducido a categorías estéticas, pese a la cristiana insistencia en que la paradoja versa sobre aquello que no puede pensarse, cosa muy distinta a la paradoja relativa que, *höchstens* [a lo más], puede pensarse con dificultad. Es preciso concederle al pensamiento especulativo su adhesión a la inmanencia, incluso a pesar de que no entendamos esto en el sentido del pensamiento puro hegeliano; sin embargo, el pensamiento especulativo no tiene derecho a llamarse a sí mismo cristiano. Es por ello que nunca he dicho que la *Religiosidad A* sea cristiana ni la he calificado de cristianismo.

B

LO DIALÉCTICO

Éste es, por esencia, el tema de *Migajas*; por consiguiente, me referiré continuamente a ello, y así podré ser un tanto más breve. La dificultad radica simplemente en afianzarse a la cualidad dialéctica de la paradoja absoluta, y en mantener a raya toda ilusión. Aquello que pueda, deba o quiera ser la paradoja absoluta, lo absurdo y lo incomprensible, dependerá de la pasión consagrada a apropiarse firmemente de la dialéctica distinción de la incomprensibilidad. Así como resulta ridículo oír hablar de modo oscuro, supersticioso y exaltado sobre la incomprensibilidad de algo que es de suyo comprensible, el polo opuesto es igualmente risible: observar las pretenciosas tentativas para comprender algo que es esencialmente paradójico, como si ése fuera el objetivo y no su opuesto cualitativo, a saber, la reafirmación de que se trata de algo incomprensible, esto a fin de que el entendimiento, o, mejor dicho, el falso entendimiento no vaya a terminar confundiendo todas las demás esferas. Si el discurso paradójico-religioso no se cuida de esto, se estará abandonando a merced de una legítima interpretación irónica, ya sea que el tal discurso eche un ojo tras el telón con la embriaguez y borrachera espiritual del fanático predicador, lea runas misteriosas, atisbe una explicación y la predique con la voz cantante

que es eco de la antinatural asociación que guarda el vidente con lo fabuloso (pues la paradoja rechaza expresamente toda explicación); ya sea que renuncie modestamente a la comprensión, adjudicándose con ello, no obstante, una suprema superioridad, y esto de forma voluntaria; ya sea que arriesgue un esbozo de explicación, reconociendo sólo la incomprendibilidad; ya sea que ponga en contraste la incomprendibilidad de la paradoja con alguna otra cosa, etcétera.

VII 491

La base de todo esto, que debe ser rastreado y expuesto a la luz por la ironía, ocurre por no respetar la dialéctica cualitativa de las diferentes esferas: en efecto, aquello que resulta meritorio con relación a lo incomprendible que, no obstante, es comprensible esencialmente (es decir, el llegar a comprenderlo), carece de valor cuando se lidia con lo esencialmente incomprendible. La causa del malentendido reside en que, a pesar del uso que uno hace del nombre de Cristo, etc., el cristianismo ha sido relegado a lo estético (algo que los ultra-ortodoxos, de forma inconsciente, hacen muy bien), ahí donde lo incomprendible es lo relativamente incomprendible (relativo, ya sea en tanto que no ha sido comprendido, o bien, como si hiciera falta para ello un vidente con ojo de águila), ahí donde se busca una explicación temporal en alguna cosa superior que le antecede, en lugar de buscarla en el carácter comunicativo existencial del cristianismo que hace del existir algo paradójico, razón ésta por la cual habrá paradoja en tanto haya existencia; así, la explicación corresponde exclusivamente a la eternidad. Es por tal motivo que no tiene mérito ensayar vanas explicaciones cuando todavía se está en el tiempo, es decir, carece de mérito presumir que uno vive en la eternidad. En tanto uno se encuentre en lo temporal, la dialéctica cualitativa censura semejantes tentativas por ser ilegítimas especulaciones. La dialéctica cualitativa afirma continuamente que uno no debe jugar *in abstracto* con aquello que es lo más elevado, para enseguida darse a la vana tarea de explicarlo, y aconseja, en cambio, que ha de comprenderse *in concreto* el propio deber esencial y expresarlo esencialmente.

Pero hay ciertas cosas que la cabeza humana no asimila si no atraviesa grandes dificultades, y entre ellas se halla la apasionada cualidad de lo incomprendible. Bien puede ser que el discurso inicie de un modo enteramente correcto, pero he aquí que, en un abrir y cerrar de ojos, la disciplina es sobrepasada por la naturaleza y Su Reverencia

no puede resistirse a la idea de que un atisbo ha de ser una cosa muy elevada; y entonces comienza la comedia. Tratándose incluso de ciertos asuntos relativos, muy a menudo ocurre que la gente hace el ridículo con sus esfuerzos y su entusiasmo para darse a explicar con sugestivos ademanes. Pero respecto a la paradoja absoluta, todos estos atisbos y vistazos, este silencio apasionadamente atento de la congregación de predicadores, interrumpido solamente cuando, uno tras otro van poniéndose de pie y, en incómoda postura, intenta cada cual por su parte atisbar aquello que Su Reverencia ha atisbado, al tiempo que las mujeres se quitan sus sombreros³⁷³ con el fin de escuchar todas y cada una de las proféticas palabras: toda esta excitación por las intuiciones de Su Reverencia no es más que una ridiculez. Y más ridículo que todo esto es la noción de que semejantes atisbos deban ser más importantes que la pasión de la fe. A lo sumo, podríamos tolerar tal conducta como una pusilanimidad por parte de un débil creyente incapaz de enfatizar apasionadamente la incomprensibilidad, y que, en consecuencia, se precisa recurrir, aunque sea un poco, a esta clase de intuiciones, pues todo atisbo no es más que impaciencia. Por lo general, este deseo de ver y hacer que los demás vean, no tienta sino a una cierta clase de espíritus obtusos e inclinados a lo fabuloso. Cualquiera que posea un poco más de competencia y seriedad, se esforzará por distinguir entre lo que puede y debe ser comprendido, en cuyo caso evitará las intuiciones, y aquello que no puede ni debe ser comprendido, y entonces hará lo mismo, o bien adoptará una postura bromista, que para el caso es lo mismo; y es que, a pesar del rostro serio y las cejas arqueadas, todos estos atisbos no son más que una farsa, aun cuando el Reverendo Knud, que así hace, piense que esto es pura y segura seriedad.

VII 492

Todo este atisbar y todo lo que tenga que ver con ello –lo cual, por alguna razón, raramente tiene lugar en nuestra época–, no es ni más ni menos que un jugueteo piadoso. Un pastor cristiano que desconoce el modo de contenerse a sí mismo y a su congregación, con toda la humildad y la pasión del esfuerzo existencial, haciendo ver que la paradoja no puede ni debe ser comprendida; un pastor que no entiende que su tarea consiste precisamente en sostener esto y en soportar la crucifixión del entendimiento; un pastor que, en vez de eso, lo ha entendido todo de un modo especulativo –un pastor así resulta cómico. Ahora bien, si a pesar de haber enfatizado lo incomprensible, alguien termina

por recurrir a las intuiciones, más perverso resultará su juego, dado que éste redundará en un halago para su propia persona. Mientras que la dificultad y el carácter incomprensible representan un obstáculo para alguien que es “obtusos”, esta misma persona, no obstante, es lo suficientemente brillante como para intuir cosas con relación a las palabras oscuras. El cristianismo es una comunicación existencial que hace del existir algo paradójico, y lo torna más difícil de lo que nunca ha sido ni podrá serlo fuera de él; sin embargo, no es este un atajo para alcanzar una genialidad incomparable. Quizá el fenómeno aparece especialmente en los predicadores de entre los estudiantes que, cuando alguno es incapaz de realizar algún progreso por el arduo camino³⁷⁴ de la científica erudición, de la sabiduría y el pensamiento, se da el salto y uno vuelve a nacer con una riqueza de espíritu incomparable. En ese caso resulta mejor el malentendido del pensamiento especulativo, en el que además hay una sobreabundancia tanto para aprender como para admirar, en los hombres que combinan el poder del genio con la resistencia del hierro; mejor resulta el malentendido del pensamiento especulativo que pretende poder explicarlo todo.

Con la crucifixión del entendimiento en la fe sucede lo mismo que con muchas categorías éticas. Alguien renuncia a la vanidad –pero quiere ser reconocido por ello. Un hombre, como él mismo afirma, renuncia a su entendimiento a fin de creer –pero con ello adquiere un más elevado entendimiento, un entendimiento tan alto que, en virtud de éste continúa como si fuese un profeta de inteligencia incomparable. Con todo, será siempre motivo de sospecha la pretensión de obtener beneficio, o un aparente beneficio, a partir de la propia religiosidad. No porque un individuo renuncie en su fe al entendimiento –y crea a pesar de su entendimiento–, deberá por ello menospreciar a la razón o de un golpe atribuirse falsamente una brillante distinción dentro del dominio del entendimiento; un elevado entendimiento sigue siendo, naturalmente, también entendimiento. Precisamente ahí radica la arrogancia del predicador, pero así como uno debe conducirse respetuosamente cuando se lidia con un cristiano, y así como uno ha de ser gentil con el enfermizo carácter que en ocasiones perturba y produce un perturbador efecto en un periodo de transición, así también es necesario proceder calmadamente con el arrogante predicador y entregarlo al tratamiento de la ironía.

Si el habitante del monasterio, en aquella época degenerada de la Edad Media, hubiese querido beneficiarse de su estilo de vida y ser honrado como hombre santo, eso hubiera sido tan condenable, y sólo un poco más ridículo, como la pretensión de volverse un genio incomparable mediante la propia religiosidad. Y si es un lamentable error la pretensión de asemejarse literalmente a Dios a través de la virtud y la santidad, en lugar de volverse cada vez más humilde, resulta entonces tanto más ridículo aspirar a eso mismo arguyendo que uno es poseedor de una mente inusualmente brillante, pues la virtud y la pureza ciertamente guardan una relación esencial con la naturaleza divina, mientras que la otra cualidad ridiculiza a Dios como *tertium comparationis* [criterio de comparación]. El hombre que verdaderamente ha renunciado a su entendimiento y cree en contra de su entendimiento, conservará siempre un respeto lleno de simpatía por la facultad cuya fuerza conoce mejor que nadie, pues se enfrenta a ella. Aun más, en su lucha diaria por conservarse en la pasión de la fe, la cual se abre paso en contra del entendimiento (que es como arrastrar un fardo hacia lo alto de una montaña), su esfuerzo le impedirá jugar a ser genio a costa de su religiosidad. La contradicción del predicador arrogante consiste en que, tras haber cruzado a través de su fe al último recinto de la interioridad en contra de su entendimiento, quiere al mismo tiempo salir a la calle y presumir de su incomparable genialidad. En su andanza, la farsa o representación a beneficio deviene igualmente risible, ya sea que se aproveche de la admiración del mundo cuando así parezca conveniente (una nueva incongruencia: que uno de intelecto superior se deje admirar por el mundo, el cual, después de todo, es de menor entendimiento, y cuya admiración, por tanto, carece de sentido), ya sea que denuncie la falta de espiritualidad del mundo, llegado el caso de que éste le niegue su admiración (peculiar ceremonia, ya que él mismo es consciente, evidentemente, de que el mundo posee un entendimiento inferior), y se lamente por ser incomprendido, lo cual, no obstante, es enteramente correcto, y lamentarse por ello es sólo un malentendido que deja ver la secreta relación que aún guarda con lo mundano.

El malentendido reside siempre en el engaño de que la incomprendibilidad de la paradoja se refiere a una diferencia entre mayor o menor entendimiento, y a la diferencia entre una mente brillante y una

opaca. La paradoja está esencialmente conectada con el ser humano y, cualitativamente hablando, con cada ser humano en particular, sin importar si éste cuenta con mucho o poco entendimiento. Así, el hombre más inteligente del mundo puede creer sin ningún problema (en contra del entendimiento), y su notable inteligencia no será obstáculo para él sino cuando en verdad haya experimentado también lo que significa creer en contra del entendimiento. Sócrates, cuya ignorancia, tal como se expuso antes (Sección II, Capítulo II), guardaba una cierta analogía con la fe (teniendo siempre en cuenta que, sin embargo, no existe ninguna analogía con lo paradójico-religioso), no era un imbecil porque se negase a arriesgar atisbos y averiguaciones respecto a ésto y aquéllo; en cambio, él pretendía ser absolutamente ignorante. Por otro lado, tampoco concibió Sócrates la idea de hacerse admirar por su inteligencia superior, tras haber rechazado el vulgar conocimiento humano, ni tampoco la de entablar relación directa con los humanos, ya que, en su ignorancia, había roto esencialmente toda comunicación con ellos.

Los predicadores frecuentemente se han relacionado con el mundo impío, que se ríe de ellos, y esto es algo que, por otro lado, ellos mismos buscan a fin de asegurarse que son iluminados –y el escarnio del que son víctimas es signo de ello– y enseguida tener el beneficio, a su vez, de lamentarse por la impiedad del mundo. Con todo, es siempre una dudosa demostración de la impiedad del mundo el hecho de que se burle del entusiasta, particularmente cuando éste empieza a hacerla de vidente, pues en ello realmente muéstrase ridículo. Ciertamente es que en nuestra época, donde impera tanta tolerancia o indiferencia, no sería del todo imposible para un genuino cristiano –que, riguroso consigo mismo, no trata de juzgar a los demás– el vivir en paz. Aunque, naturalmente, aún llevaría consigo el martirio: creer en contra del entendimiento. Por el contrario, todo lo que es pretencioso, especialmente cuando es incongruente consigo mismo, resulta cómico.

Consideremos algunos pocos ejemplos tomados de situaciones insignificantes de la vida, pero al aplicarlos tengamos siempre en cuenta la diferencia absoluta de que no existe analogía alguna con la esfera de lo paradójico-religioso, y que, por tanto, la aplicación, cuando se la comprende, termina por ser una revocación. Un hombre ordena su vida

de una especial manera, de un modo que, acorde con lo que de sí mismo conoce, con sus capacidades y defectos, resulte lo más conveniente para él y, en esa misma medida, lo más cómodo. Por consiguiente, bien puede suceder que este modo de vida, y especialmente su sistemática realización, parezca a primera vista ridículo para otros que no tengan la misma visión de vida. En caso de ser un hombre pretencioso, su peculiar estilo de vida será naturalmente aclamado al considerársele como de más elevado entendimiento, etc. Si, en cambio, se trata de un hombre serio, éste escuchará calmadamente la perspectiva de su vecino, y, por su manera de entablar conversación, demostrará que él mismo no deja de percibir a todas luces el elemento cómico que su propia perspectiva podría representar para un tercero –y enseguida se volverá tranquilamente a casa a proseguir con su propio estilo de vida, concebido de acuerdo con el conocimiento que de sí mismo posee.

Sucede lo mismo con el hombre que es genuinamente cristiano, siempre que tengamos en cuenta que en esto no hay analogía posible. Sin duda que tiene entendimiento (pues ciertamente ha de tenerlo a fin de creer en contra del entendimiento), y puede utilizarlo en cualquiera otra circunstancia y en sus relaciones con los demás (pues resulta incoherente, por supuesto, el deseo de conversar con alguien carente de una inteligencia superior cuando uno mismo pretende hacer uso de ella, porque el conversar es expresión de lo universal, y la relación entre uno de elevado entendimiento con un hombre común será equivalente a aquella de un apóstol o un maestro absoluto, mas no será una relación entre iguales). Será perfectamente capaz de comprender cada objeción, e incluso podrá formularlas tan bien como cualquier otro, pues en caso contrario, un entendimiento superior acaba por convertirse, de manera sospechosa, en una ambigua acumulación de naderías y sinsentidos. Es algo fácil evadirse de la penosa tarea de agudizar y acrecentar el propio entendimiento, para practicar entonces una danza de gran estilo, y defenderse en contra de toda objeción haciendo notar y arguyendo que el propio es un entendimiento superior.* En consecuencia, el creyente cristiano tiene uso y posesión de entendimiento,

* Es por ello que antes quedó establecido que es siempre una cosa grave eso de hacer pasar por absurdo e incomprensible, algo que otra persona pudiese declarar como sencillo de comprender.

respeto lo universalmente humano, y no explica la negativa de alguien para hacerse cristiano aludiendo a su falta de entendimiento, sino que, en su relación con el cristianismo, él cree en contra del entendimiento, y en esto utiliza el entendimiento³⁷⁵ –a fin de procurar y mantener su creencia en contra del entendimiento. Por ende, no es que crea sinsentidos en contra del entendimiento, lo cual sería de temer, pues entonces el entendimiento notará penetrantemente que se trata de un absurdo y, en consecuencia, le impedirá creer en tal cosa; por el contrario, él usa a tal grado su entendimiento que, gracias a él, se hace consciente de la incomprendibilidad, y entonces se relaciona con él de manera que puede creer en contra del entendimiento.

Una individualidad de carácter ético y entusiasta recurre al entendimiento para descubrir aquello más dotado de sagacidad y abstenerse entonces de hacerlo, pues aquello que por regla denominamos como muy sagaz pocas veces es algo noble. Pero incluso tal conducta (que es en cierto sentido comparable con la del creyente, hecha la salvedad de que una comprensión de la aplicación es una revocación) es raramente comprendida. Cuando uno mira a un hombre que con entusiasmo se sacrifica a sí mismo, que entusiastamente elige el esfuerzo en lugar del confort, sí, un esfuerzo que a cambio recibe solamente ingratitud y pérdida, en lugar de la comodidad que es recompensada con admiración y ventaja –entonces más de uno pensará en ello como superficialidad, esbozará una sonrisa, y quizá, como gesto de gentileza, irá tan lejos como para echarle una mano al pobre infeliz y hacerle ver aquello que sería lo más inteligente, si bien lo único que logrará con eso será ayudarlo para que eche éste un pequeño e irónico vistazo dentro del alma de su consejero. Esta clase de consejos se hallan enraizados no tanto en la falta de entendimiento, sino en la carencia de entusiasmo. Por ende, el eticista entusiasta no se detiene ni por la objeción ni por la burla. Mucho antes de que eso le pase, él ya se ha hecho consciente de que tales cosas probablemente le pasarán. Mejor que nadie podrá él comprender lo cómico de su esfuerzo, y una vez que haya hecho eso, tomará serenamente la decisión de emplear su entendimiento para descubrir aquello mayormente sagaz, a fin de eludirlo. La anterior analogía no es directa, ya que para un entusiasta semejante su relación en contra del entendimiento no implica dolor. Tan sólo rompe con la sagaz insignificancia, pues su entusiasta acción no deja de ser una

comprensión de lo infinito. En él no hay rompimiento, ni tampoco el dolor propio del rompimiento. Pero un creyente que cree, es decir, que cree en contra del entendimiento,* se toma muy en serio el secreto de la fe y no flirtea con el entendimiento, sino que es consciente de que la curiosa inclinación al atisbo implica infidelidad y traición a su deber.

El aspecto dialéctico de la cuestión exige pasión del pensamiento —no el deseo de comprender, sino el comprender lo que significa romper de este modo con la comprensión, el pensamiento y la inmanencia, esto a fin de perder el último bastión de la inmanencia, la eternidad que se remonta, y también para existir situándose al borde de la existencia, es decir, en virtud del absurdo.

Tal como se ha dicho previamente, era precisamente esta dialéctica el objeto de discusión de *Migajas*. Procuraré ahora ser más breve, y, en lo concerniente a aquellasmigajas, intentaré resumirlas con la mayor claridad posible.

§1

*La contradicción dialéctica que es la ruptura:
esperar una felicidad eterna en el tiempo
a través de una relación con otra cosa en el tiempo*

VII 497

La existencia es paradójicamente destacada en esta contradicción, y la distinción entre el *aquí* y el *más allá* queda absolutamente determinada por el énfasis paradójico de la existencia, toda vez que lo eterno mismo ha devenido existente en un instante del tiempo. Téngase siempre en cuenta que mi propósito no es explicar la cuestión, sino tan sólo presentarla.

La interpretación del binomio “aquí y más allá” resulta decisiva para toda comunicación existencial. El *pensamiento especulativo* la anula absolutamente (es un modo de expresar el principio de no contradicción) en el ser puro; esta anulación, por su parte, deja ver que el

* La fe pertenece por esencia a la esfera de lo paradójico-religioso, justo como hemos subrayado constantemente (véase, entre otros sitios, la Sección II, Capítulos II y III). Cualquier otro tipo de fe es meramente una analogía que no es tal, una analogía que puede ser útil para adquirir conciencia pero nada más, y cuya comprensión es, por lo tanto, una revocación.

pensamiento especulativo no es una comunicación existencial, lo que torna sospechosa a la especulación cuando ésta pretende explicar la existencia. La Religiosidad *A* que, si bien no es especulación, a pesar de todo es especulativa, reflexiona sobre esta distinción al reflexionar sobre la existencia; ahora bien, incluso la decisiva categoría de la conciencia de la culpa sigue estando dentro de la inmanencia. Lo *paradójico-religioso* define absolutamente la distinción al poner énfasis paradójicamente en la existencia. En otras palabras: dado que lo eterno ha devenido existente en un instante del tiempo, el individuo existente, que existe en el tiempo, no llega a relacionarse con lo eterno ni a recogerse a sí mismo en esta relación (esto sería *A*), sino que, *en el tiempo*, llega a relacionarse con lo eterno *en el tiempo*. En consecuencia, la relación está dentro del tiempo, relación ésta que corre en dirección contraria a todo pensamiento, ya sea que se reflexione sobre el individuo o sobre Dios.

La interpretación del binomio “aquí y más allá” es fundamentalmente la interpretación del *existir*, y alrededor de esto se reúnen las otras distinciones, siempre que tengamos en cuenta que el cristianismo no es una doctrina, sino una comunicación existencial. El *pensamiento especulativo* hace abstracción de la existencia; para la especulación “existir” se convierte en “haber existido” (algo pasado); la existencia es un elemento que se anula y desvanece en el ser puro de lo eterno. La especulación, en tanto que abstracción, nunca puede hacerse contemporánea con la existencia y, por consiguiente, no puede comprender a la existencia en tanto que existencia, sino sólo una vez que ya ha pasado. Es por eso que la especulación se abstiene inteligentemente de la ética, y es también por ello que queda en ridículo cuando realiza tentativas en ese sentido. La Religiosidad *A* pone el acento en el existir en tanto que realidad, y la eternidad, que sigue siendo el fundamento de todo en la subyacente inmanencia, se desvanece de tal suerte que lo positivo se hace reconocible por lo negativo. Para la especulación, la existencia ha desaparecido y únicamente el ser puro subsiste; para la Religiosidad *A*, nada existe más que la realidad de la existencia, aunque la eternidad, justo por eso, queda continuamente oculta y como oculta está presente. Lo *paradójico-religioso* afirma de modo absoluto la contradicción entre la existencia y lo eterno, pues el hecho de que lo eterno esté presente en un instante específico del tiempo, expresa

justamente que la existencia es abandonada por la oculta inmanencia de lo eterno. En la Religiosidad A, lo eterno es *ubique et nusquam* [en todas y ninguna parte], pero oculto por la realidad de la existencia; en lo paradójico-religioso, lo eterno está presente en un punto específico, y esto es la ruptura con la inmanencia.

En la Sección II, Capítulo II, se expuso aquello que nuestra época ha olvidado, algo que es responsable del malentendido del pensamiento especulativo respecto al cristianismo, y es lo siguiente: aquello que significa existir y lo que significa interioridad. Lo religioso, sin duda, es la interioridad existente, y en la medida en que se profundiza en esta cualidad así también la religiosidad se enaltece, alcanzando su últimogrado en lo paradójico-religioso.

Toda interpretación sobre la existencia se clasifica de acuerdo con la cualidad de la interiorización dialéctica del individuo. Partiendo como supuesto de aquello que ha sido desarrollado sobre el particular en la presente obra, me limitaré ahora a repetir y señalar que en este punto, naturalmente, lo especulativo no juega papel alguno, dado que, siendo algo abstracto y objetivo, es indiferente con relación a la categoría del individuo subjetivo existente, y limitase, como máximo, a lidiar sólo con la humanidad pura. La comunicación existencial, no obstante, entiende algo distinto por *unum* [uno] cuando se dice *unum noris, omnes* [si conoces lo uno, lo conoces todo], y cuando se dice “conócete a ti mismo”,³⁷⁶ entiende algo diferente por “ti mismo”, es decir, entiende por ello que se habla de un hombre real, y con eso quiere decir que la comunicación existencial no se preocupa de las anecdóticas diferencias entre Fulano, Mengano y Zutano.

Si de suyo carece el individuo de dialéctica y si su dialéctica hállase fuera de él, nos topamos entonces con la *concepción estética*. Si el individuo está volcado hacia su interior de manera dialéctica en la auto-afirmación, y esto de modo que su razón última no deviene dialéctica en sí misma, toda vez que el yo subyacente se emplea para superarse y afirmarse a sí mismo, entonces tenemos la *concepción ética*. Si definimos al individuo como volcado dialécticamente hacia su interior en la aniquilación de sí mismo ante Dios, entonces tenemos la Religiosidad A. Si el individuo es paradójicamente dialéctico, si es anulado todo despojo de su original inmanencia, y se rompe con toda conexión, y el individuo sitúase al borde de la existencia, encontramos

entonces lo *paradójico-religioso*. Esta interioridad paradójica es la más grande posible, pues incluso la mayor categoría dialéctica, si aún está dentro de la inmanencia guarda, por así decirlo, una posibilidad de evasión y escape, una posibilidad de retirarse hacia la eternidad que le subyace; es como si no todo estuviera realmente en riesgo. En cambio, la ruptura hace que la interioridad sea la más grande posible.*

Por su parte, las varias comunicaciones existenciales clasifican según la interpretación del existir. (En su carácter de abstracto y objetivo, el pensamiento especulativo descarta completamente a la existencia y la interioridad, y con ello representa el más grande malentendido del cristianismo, ya que éste, en efecto, acentúa paradójicamente el existir.) *La inmediatez y lo estético* no encuentran contradicción alguna en el existir; una cosa es el existir, y otra muy distinta la contradicción, la cual viene de fuera. *Lo ético* sí encuentra la contradicción, aunque lo hace dentro de la afirmación de sí. La Religiosidad A entiende la contradicción como el sufrimiento de la aniquilación de sí, aunque esto siempre dentro de la inmanencia; sin embargo, cuando se subraya éticamente el existir, esto impide que el existente permanezca de modo abstracto en la inmanencia, o que, al devenir abstracto, pretenda mantenerse en la inmanencia. Lo paradójico-religioso rompe con la inmanencia y hace del existir la contradicción absoluta –ya no dentro de la inmanencia, sino en oposición a la inmanencia. No existe ningún parentesco inmanente entre lo temporal y lo eterno, pues lo eterno en sí mismo ha penetrado en el tiempo y quiere fundar ahí su parentesco.

NOTA. Compárese lo anterior con los primeros dos capítulos de *Migajas* concernientes al aprendizaje de la verdad, el instante, y Dios en el tiempo en tanto que maestro. En la *concepción estética*, uno es maestro y otro es discípulo. *Religiosamente*, no hay ni maestro ni discípulo (“el maestro es sólo la ocasión”, véase *Migajas*); desde la perspectiva eterna, cada individuo tiene por esencia la misma estructura que los demás, y por esencia se relaciona con lo eterno; el maestro humano representa una efímera transición. Desde el punto de vista *paradójico-religioso*, el maestro es Dios en el tiempo, y el discípulo es una creación nueva (“Dios, en tanto que maestro en el tiempo, proporciona la condición”, véase *Migajas*). Dentro de lo paradójico-religioso, la Religiosidad A mantiene su validez en la relación entre personas. De este modo, cuando un cristiano (que paradójicamente es un seguidor de Dios en el tiempo, es decir, es una creación nueva) dentro del cristia-

* De acuerdo con el anterior esquema, uno será capaz de orientarse por sí solo y de observar únicamente las categorías, sin que para ello sea inconveniente el que alguno, en un estético discurso, haga uso del nombre de Cristo y de toda la terminología cristiana.

nismo vuélvese al mismo tiempo seguidor de tal o cual doctrina, arroja esto la indirecta sospecha de que todo su cristianismo bien podría ser un galimatías estético.

La cuestión de la que hemos hablado constantemente es la siguiente: cómo puede darse un punto de partida histórico, etc. En la Religiosidad *A* no hay punto de partida histórico. Únicamente en el dominio de lo temporal es que el individuo descubre que debe presuponerse a sí mismo como eterno. Así, el instante en el tiempo es *eo ipso* devorado por lo eterno. En el tiempo, el individuo reflexiona sobre su ser eterno. Esta contradicción preséntase solamente dentro de la inmanencia. Algo distinto ocurre cuando lo histórico queda fuera y se le deja fuera, y el individuo, que no era eterno, se hace ahora eterno y, en consecuencia, reflexiona ya no sobre lo que es, sino que se convierte en aquello que no era, y, nótese bien, se convierte en algo cuya dialéctica consiste en que tan pronto como es debió ya haber sido, ya que ésa es la dialéctica de lo eterno. Aquello que resulta incomprensible para todo pensamiento es que uno pueda hacerse eterno, pese a que antes no se era eterno.

En *A*, la existencia –mi existencia–, es un momento dentro de mi conciencia eterna (el momento que es, nótese bien, no el momento que ha sido, ya que esto último es una volatilización del pensamiento especulativo), y, en consecuencia, es algo inferior que me impide ser aquello infinitamente superior que yo mismo soy. En *B*, por el contrario, la existencia, pese a ser algo muy insignificante, se convierte –en virtud del énfasis paradójico– en algo tan elevado que es a partir de la existencia misma que yo me hago eterno, de suerte que la existencia engendra de sí una cualidad que es infinitamente superior a la existencia misma.

§2

La contradicción dialéctica que consiste en que una felicidad eterna esté fundada en la relación con algo histórico

Para el pensamiento es verdadero que lo eterno es superior a cualquier cosa histórica, ya que es el fundamento. En la religiosidad de la inmanencia, por tanto, el individuo no funda su relación con lo eterno en su existencia temporal; en cambio, en la dialéctica de la interiorización, la relación del individuo con lo eterno establece que él transforma su existencia de acuerdo con la relación y expresa la relación a través de la transformación.

La confusión del pensamiento especulativo, lo mismo aquí que en todas partes, consiste en que se pierde a sí mismo en el ser puro. Las visiones de vida irreligiosas e inmorales reducen la existencia a nada, a un sinsentido. La Religiosidad *A* intensifica la existencia al máximo (fuera de la esfera de lo paradójico-religioso); sin embargo, no funda la relación con una felicidad eterna sobre el propio existir, sino que tiene a la relación con una felicidad eterna como el fundamento

para la transformación de la existencia. El “cómo” de la existencia del individuo es fruto de la relación con lo eterno, no al revés, y es por ello que se gana infinitamente más de lo que se ha invertido.

Aquí, no obstante, la contradicción dialéctica consiste esencialmente en que lo histórico encuéntrase en segundo lugar. En otras palabras, puede decirse que todo conocimiento y aprendizaje histórico, aun en su punto máximo, es meramente una aproximación. La contradicción reside en basar la propia felicidad eterna en una aproximación, lo cual sólo puede hacerse cuando no se posee la cualidad de lo eterno en uno mismo (algo que, a su vez, no puede pensarse de mejor forma que cuando uno lo ha concebido; por consiguiente, Dios debe poner la condición); es por tal motivo que esto resulta congruente con el énfasis paradójico de la existencia.

En cuanto a lo histórico toda erudición y todo conocimiento serán a lo sumo una aproximación, incluso con relación al conocimiento del individuo acerca de su propia actividad histórica en un sentido externo. Esto se debe, en parte, a la imposibilidad de identificarse absolutamente con lo objetivo y, por otro lado, al hecho de que todo lo histórico, en tanto que debe ser conocido, es *eo ipso* algo pasado y tiene la idealidad del recuerdo. En la Sección II, Capítulo 3, se sugiere la tesis de que la realidad ética del individuo es la única realidad, pero la realidad ética no es la actividad histórica y externa del individuo. Que mi intención era ésta o aquélla, es algo que puedo saber absolutamente en toda la eternidad, porque eso es una expresión de lo eterno dentro de mí, es mi yo; en cambio, la externa actividad histórica del momento siguiente no puede alcanzarse sino *aproximando* [por aproximación].

El historiador busca lograr la mayor certeza posible, y con esto no incurre en ninguna contradicción, pues lo suyo no es pasión; a lo sumo experimentará la pasión objetiva propia de la investigación del erudito, pero esto no es pasión subjetiva. En tanto que erudito, pertenece a una empresa más grande que se persigue de generación en generación; en un sentido objetivo y científico, lo importante para él consistirá siempre en lograr la mayor certeza posible; no obstante, en un sentido subjetivo, eso carece de importancia. Si, por ejemplo, de repente se convirtiera en una cuestión personal de honor (lo cual representa un defecto en el erudito) el lograr una certeza absoluta sobre esto o aquello, entonces descubriría, sobrecogido por una Némesis

justiciera, que todo conocimiento histórico es sólo una aproximación. Esto no merma la investigación histórica, sino que ilustra la contradicción de poner la más extrema pasión de la subjetividad en relación con algo histórico, y esto es la contradicción dialéctica de la cuestión, misma que no trata sobre alguna pasión ilegítima cualquiera, sino sobre la pasión más profunda de todas. El filósofo busca penetrar la realidad histórica con el pensamiento; objetivamente se consagra a esta tarea, y en la medida en que avanza, el detalle histórico va perdiendo importancia para él. Aquí, nuevamente, no hay contradicción.

La contradicción aparece sólo cuando el individuo subjetivo, en la cúspide de su pasión subjetiva (en su preocupación por la felicidad eterna), debe fundar esto en algo histórico, lo cual sigue siendo, a lo sumo, una aproximación. El investigador prosigue con su vida tranquilamente. Aquello que le ocupa en un sentido objetivo y científico no influye de ningún modo en su ser subjetivo y en su existencia. Si consideráramos que alguien con pasión subjetiva tuviera que renunciar a ella por algún motivo, la contradicción desaparecería. Pero exigir la más grande pasión subjetiva, al punto de odiar al padre y a la madre,³⁷⁷ y luego tener que poner esto en conexión con algo histórico que a lo sumo puede ser meramente una aproximación –eso es la contradicción. Y esta contradicción, a su vez, representa una nueva expresión para el énfasis paradójico de la existencia, pues si quedara en el individuo existente algún dejo de inmanencia, un resto cualquiera de una cualidad eterna, entonces esto no podría hacerse. El existente tiene que haber perdido la continuidad consigo mismo, tiene que haberse convertido en alguien más (no distinto a sí mismo dentro de sí mismo), y ahora, al recibir la condición necesaria de Dios, se transforma en una creación nueva.³⁷⁸ La contradicción reside en el hecho de que volverse cristiano empieza con el milagro de la creación, que esto sucede con alguien que ya ha sido creado, y que, no obstante, el cristianismo se anuncia a todos los hombres, los cuales han de ser considerados como no existentes, ya que el milagro a través del cual vienen a la existencia debe introducirse como algo real, o bien como la expresión de la ruptura con la inmanencia y la oposición, ruptura que vuelve absolutamente paradójica la pasión de la fe, siempre que se exista dentro de la fe, es decir, por toda la vida; y es que, en efecto, uno funda continuamente su propia felicidad eterna sobre algo histórico.

Para el hombre que vive en la mayor pasión posible, que vive angustiado por su felicidad eterna, es o debe ser de interés la cuestión de saber si esto o aquéllo ha existido; debe interesarse en el más mínimo detalle; y, con todo, no puede lograr más que una aproximación, y se encuentra absolutamente en la contradicción. Supongamos que la historicidad del cristianismo es verdadera –aun si todos los historiadores del mundo se reunieran a investigar y a establecer certezas, a pesar de todo no podría lograrse más que una aproximación. Por tanto, en un sentido histórico, no hay nada que objetar; sin embargo, la dificultad es otra. Ésta surge cuando la pasión subjetiva tiene que ponerse en conexión con algo histórico, y el deber consiste en no renunciar a esta pasión subjetiva. Si una mujer enamorada escuchase de segunda mano la certera afirmación de que su amado, quien ya ha muerto y de cuyos labios nunca escuchó ella una declaración amorosa, había confesado su amor por ella: de bien poco serviría que el o los testigos fueran de la mayor confiabilidad, de nada valdría que el asunto fuera de tal transparencia que un historiador y un sutil y escéptico abogado dijeran: estamos seguros –la enamorada percibiría prontamente el equívoco, y no sería precisamente un halago para la mujer si ésta no se diese cuenta, pues la objetividad no es un título honroso para el que ama. Si alguno descubriese, mediante documentos históricos, la absoluta certeza de que es un hijo legítimo o natural, y toda su pasión estuviese concentrada en esta personal cuestión de honor, y las circunstancias fueran tales que no hubiera corte alguna ni tampoco ningún otro medio legal adecuado para resolver y poner punto final a la cuestión, gracias a lo cual pudiera él encontrar reposo –me pregunto si podría encontrar una certeza que satisficiera a su pasión, incluso si esta certeza fuera bastante para el más sutil de los abogados y para el hombre objetivo. Con todo, la mujer enamorada y el hombre preocupado por su honor, sin duda se esforzarían por dejar esta pasión y encontrar reposo en lo eterno, lo cual aporta mayor bendición que el más legítimo de los nacimientos y el especial gozo del enamoramiento, independientemente de si fue o no correspondido. Sin embargo, la preocupación por su felicidad eterna es algo a lo que él no puede renunciar, pues no hay nada más eterno en lo cual pueda encontrar consuelo, y, a pesar de eso, él debe fundar su felicidad eterna en algo histórico, cuyo conocimiento, a lo sumo, es una aproximación.

NOTA. Véase *Migajas*, Capítulos III, IV, V, *passim*. La concepción objetiva del cristianismo es responsable del aberrante error que consiste en afirmar que, llegando a conocer objetivamente lo que es el cristianismo (en el mismo sentido en que un erudito, investigador o sabio adquiere conocimiento o instrucción a través de sus investigaciones), uno se hace un cristiano (que funda su felicidad sobre la relación con este conocimiento histórico). Con esto se hace a un lado la dificultad misma, o se reconoce aquello que en el fondo admiten las teorías bíblicas y la Iglesia, es decir, que, en cierto sentido, todos somos cristianos, en el sentido en que se entiende "cristianos". Y ahora (pues cuando nos volvimos cristianos no era necesario) debemos aprender lo que realmente es el cristianismo (sin duda para dejar de ser cristianos, algo que uno logra con tanta facilidad que ni siquiera hace falta saber lo que es el cristianismo, en otras palabras, para dejar de ser cristianos y convertirnos en eruditos). La dificultad (que, nótese bien, es esencialmente la misma en cada generación, de modo que, tanto hoy como en el año de 1700, etc., resulta tan difícil volverse cristiano como lo fue para la primera generación, y como lo ha sido para toda generación en la que ha sido introducido el cristianismo en un país) consiste en que, en el interés por la propia felicidad eterna, uno aspire subjetivamente al conocimiento de lo histórico; y cualquiera que no tenga esta suprema pasión subjetiva no será un cristiano, pues, como se ha dicho en otra parte, un cristiano objetivo es lo mismo que un pagano.

Lo siguiente puede decirse respecto a la Religiosidad A: poco importa si la historia del mundo data de hace 6000 años, eso no tiene nada que ver con la felicidad del sujeto existente, ya que, a final de cuentas, él reposa en la conciencia de la eternidad.

Desde una visión objetiva, en modo alguno resulta más difícil saber lo que es el cristianismo que saber lo que es el Islam o cualquier otro fenómeno histórico, hecha la salvedad de que el cristianismo no es algo meramente histórico; mas la dificultad radica en el hacerse cristiano, pues todo cristiano lo es tan sólo en tanto que es clavado a la paradoja que consiste en fundar su felicidad eterna en la relación con algo histórico. El hecho de transformar especulativamente al cristianismo en una historia eterna, de convertir al Dios en el tiempo en un eterno devenir de la deidad, etc., nada es sino evasión y juego de palabras. Una vez más: la dificultad consiste en que no puedo llegar a conocer algo histórico de forma que yo (que en un sentido objetivo bien podría contentarme con la información), subjetivamente, pueda fundar sobre eso una felicidad eterna, no la felicidad de otro, sino la mía —es decir, de modo que pueda pensar esto. Si así procediera, estaría rompiendo con todo pensamiento, en cuyo caso no sería yo tan loco como para querer comprender, toda vez que si algo he de entender nada puede ser sino algo que va en contra de todo pensamiento.

La contradicción dialéctica de que lo histórico aquí considerado no es algo histórico en sentido ordinario, sino que más bien consiste en aquello que puede volverse histórico sólo en contra de su naturaleza, y, en consecuencia, en virtud del absurdo

Lo histórico es que Dios, lo eterno, ha venido a la existencia en un momento específico en el tiempo como ser humano individual. En este caso, la particular propiedad de lo histórico, el hecho de que no es algo histórico en sentido ordinario, sino que ha llegado a ser histórico sólo en contra de su naturaleza, ha permitido al pensamiento especulativo sumirse en una agradable ilusión. Un fenómeno histórico, histórico-eterno, como ellos dicen, bien puede comprenderse, claro está, e incluso comprenderse de modo eterno. Gracias por el clímax; tiene éste la particularidad de ir en retroceso, pues comprender al modo eterno es precisamente lo más fácil, siempre que no nos incomode el que se trate de un malentendido. Si la contradicción ha de fundar una felicidad eterna en la relación con algo histórico, entonces, naturalmente, la contradicción no puede quedar anulada, pues lo histórico a lo que nos referimos está constituido por una contradicción, siempre que tengamos en claro que es algo histórico. Y si no tenemos esto en claro, lo cierto es que lo eterno no se vuelve histórico, e incluso si no tuviéramos que tener esto en claro, de cualquier forma el clímax acabaría por volverse ridículo, pues si ha de haber clímax, tendrá que hacerse en retroceso.

Algo histórico-eterno es un juego de palabras y equivale a transformar a la historia en un mito, aun cuando en el mismo párrafo se luche en contra de la tendencia a hacer mitos. En lugar de tener conciencia de que hay dos contradicciones dialécticas —la primera, que es fundar la propia felicidad eterna en la relación con algo histórico, y la segunda, que este fenómeno histórico está construido de forma contraria a todo pensamiento—, uno omite la primera y volatiliza la segunda. Un ser humano es eterno según su propia capacidad, y se hace consciente de ello en el tiempo: ésta es la contradicción dentro de la inmanencia. Pero el hecho de que lo eterno, en virtud de su propia naturaleza, adquiera existencia en el tiempo, nazca, crezca y muera, representa una ruptura con todo pensamiento. Si, a pesar de

ello, este venir a la existencia de lo eterno en el tiempo se interpreta como un eterno venir a la existencia, entonces la Religiosidad *B* queda abolida, “toda teología es antropología”,³⁷⁹ el cristianismo deja de ser una comunicación existencial para convertirse en una ingeniosa doctrina metafísica dirigida a profesores, y la Religiosidad *A* se reviste de un ornamento estético-metafísico que, en lo que concierne a las categorías, no hace ni deshace.

Comparemos esto con los capítulos *IV* y *V* de *Migajas*, donde se subraya la peculiar dialéctica de lo paradójico-histórico. El motivo por el que se anula la diferencia entre el discípulo de primera mano y el discípulo de segunda mano es que, respecto a la paradoja y al absurdo, todos guardamos la misma cercanía. Consúltese en la presente obra el Capítulo *II* de la Sección *II*.

NOTA. Esto es lo paradójico-religioso, la esfera de la fe. Todo esto puede creerse en contra del entendimiento. Si alguno presume de entender esto puede estar seguro de que lo malentende. El hombre que entiende esto directamente (en lugar de entender que no puede entenderse), estará confundiendo el cristianismo con alguna analogía del paganismo (analogía ilusoria con la realidad efectiva), o lo estará confundiendo con la posibilidad que subyace a todas las analogías ilusorias del paganismo (las que no consideran la esencial invisibilidad de Dios como el supremo término medio dialéctico, sino que se dejan engañar por el reconocimiento estético e inmediato; véase el Apéndice del Capítulo *II* de la Sección *II*). O estará confundiendo el cristianismo con algo que ha nacido en el corazón del hombre,³⁸⁰ es decir, en el corazón de la humanidad; lo estará confundiendo con la idea de la naturaleza humana, olvidando la diferencia cualitativa que enfatiza el punto de partida absolutamente distinto entre aquello que viene de Dios y aquello que viene del hombre. En lugar de utilizar la analogía para definir la paradoja (la novedad del cristianismo no es una novedad directa, y es justo por esto que es paradójica; cfr. con lo dicho más arriba), recurre a ella para revocarla equivocadamente, lo que, sin embargo, no es más que una analogía del engaño cuyo uso, por tanto, representa la revocación de la analogía, no de la paradoja. En su malentendido estará comprendiendo al cristianismo como posibilidad, olvidando que aquello que es posible en el fantástico dominio de la posibilidad, que aquello que es posible para la ilusión y aquello que es posible en el fantástico reino del ser puro (y en todo discurso especulativo sobre el eterno devenir de lo divino, es de elemental relevancia el cambio de escena al plano de la posibilidad), cuando se encuentra en el plano real, debe por fuerza convertirse en paradoja absoluta. En su malentendido estará olvidando que el entendimiento tiene su lugar ahí donde la posibilidad es superior que la realidad; mientras que aquí, donde sucede justo lo contrario, la realidad es lo superior, la paradoja, porque el cristianismo en tanto que propuesta no es difícil de entender –lo difícil y lo paradójico es que se trata de algo real. De este modo, se mostró en la Sección *II*, Capítulo *III*, que la fe constituye una esfera totalmente única, y que paradójicamente, desde un punto de vista metafísico y estético, hace hincapié en la realidad, y que, paradójicamente desde un punto de vista

ético, pondera la realidad de otra persona y no la de uno mismo. Cuando tratamos con lo paradójico-religioso, resulta un tanto sospechosa la categoría del poeta religioso, y esto se debe a que en un sentido estético la posibilidad es superior a la realidad, y lo poético consiste precisamente en la idealidad de la intuición imaginativa. Es por ello que no en pocas ocasiones nos topamos con cánticos que, si bien resultan conmovedores, infantiles y poéticos en virtud de un matiz imaginativo que raya en lo fantástico, sin embargo no pueden ser cristianos si los consideramos desde la categoría. A través de aquello que tan encantador muéstrase bajo la luz poética –el cielo azul y el repicar de las campanas–, semejantes cánticos fomentan la tendencia al mito de mejor forma que cualquier ateo, ya que éste afirma que el cristianismo es mito, mientras que el poeta ingenuamente ortodoxo se horroriza ante tal declaración y sostiene la realidad histórica del cristianismo –a través de fantásticos versos. El hombre que comprende la paradoja (en el sentido de comprenderla directamente), olvida en su malentendido que aquello que alguna vez, en la decisiva pasión de la fe, se apropió como paradoja absoluta (no en tanto que paradoja relativa, pues en ese caso la apropiación ya no sería fruto de la fe), es decir, como aquello que absolutamente distinguíase de sus propios pensamientos, nunca puede corresponderse con sus propios pensamientos (en un sentido directo), sin que con ello se transforme la fe en ilusión. Si de cualquier modo lo hace, más adelante se dará cuenta de que esta creencia absoluta que parecía no corresponderse con sus pensamientos, era en realidad una ilusión. En la fe, por el contrario, él puede mantener perfectamente su relación con la paradoja absoluta. Pero en el interior de la esfera de la fe nunca podrá darse la ocasión de que él entienda la paradoja (en un sentido directo), pues esto llegase a ocurrir, toda la esfera de la fe se desvanecería en el malentendido. La realidad, es decir, el hecho de que tal o cual cosa haya realmente sucedido, es el objeto de la fe y, sin embargo, no es algo que venga del pensamiento de un hombre o de la humanidad, pues en ese caso el pensamiento sería a lo sumo posibilidad, pero la posibilidad como comprensión es precisamente la comprensión por la que se lleva a cabo el retroceso con el que cesa la fe. El hombre que comprende la paradoja olvida en su malentendido que el cristianismo es la paradoja absoluta (así como su novedad es la novedad paradójica), justamente porque destruye una posibilidad (las analogías del paganismo, el eterno devenir de lo divino) en tanto que ilusión y la convierte en realidad. Y esto es precisamente la paradoja –no lo extraño y lo inusual en un sentido directo (estético), sino aquello que en apariencia es familiar y, al mismo tiempo, absolutamente ajeno, lo que, en tanto realidad, convierte lo aparente en engaño. El hombre que comprende la paradoja olvida que a través del entendimiento (la posibilidad) se retorna a lo antiguo y se pierde el cristianismo. En el fantasioso plano de la posibilidad, Dios bien puede en la imaginación fundirse con la humanidad, pero el fundirse realmente con un ser humano individual es precisamente la paradoja.

VII 507

Pero confundir e ir más lejos al andar en retroceso, o condenar y arrojar juicios en defensa del cristianismo, cuando uno mismo recurre a las categorías del malentendido en voz alta y con aires de importancia, es una tarea mucho más sencilla que atenerse a la rigurosa dieta dialéctica, y por lo regular es mejor recompensada –siempre que uno considere esto como una recompensa (y no como una alarmante *nota bene* [aviso]) el ganar seguidores, y siempre que uno considere como recompensa (y no como una alarmante *nota bene*) el haberse contentado con la demanda de los tiempos.

APÉNDICE A B

EL EFECTO RETROACTIVO DE LO DIALÉCTICO SOBRE EL PATHOS PRODUCE UN PATHOS INTENSIFICADO. LOS MOMENTOS CONTEMPORÁNEOS DE ESTE PATHOS

La religiosidad que no tiene ninguna dialéctica fuera de sí, a saber *A*, que en el individuo es la propia transformación patética de la existencia (no la paradójica transformación de la existencia en virtud de la fe a través de la relación con algo histórico), se halla orientada hacia lo puramente humano, y esto de tal suerte que uno ha de admitir que todo ser humano, visto esencialmente, participa de esta felicidad eterna y finalmente deviene él mismo eternamente feliz. La diferencia entre el hombre religioso y el hombre que no transforma religiosamente su existencia, acaba por convertirse en una distinción humorística: esta consiste en que, mientras el hombre religioso consagra su vida entera a hacerse consciente de la relación con una felicidad eterna y al otro le tiene esto sin cuidado (téngase en cuenta, sin embargo, que el hombre religioso encuentra satisfacción dentro de sí y que, en su interiorización, no pierde el tiempo en inútiles lamentos sobre cómo el resto de las personas consiguen con suma facilidad aquello que él busca con grandes dificultades y esfuerzos), visto desde una perspectiva eterna, ambos avanzan la misma distancia. Reside aquí el humor de la simpatía, y la seriedad consiste en que el hombre religioso no se deja perturbar por las comparaciones con el resto de las personas. En la Religiosidad *A*, por tanto, permanece la constante posibilidad de arrastrar la existencia de vuelta a la eternidad que le subyace.

La Religiosidad *B* tiende al aislamiento y a la separación, es polémica. Sólo bajo esta condición yo logro mi bienaventuranza, y al ligarme absolutamente a aquélla, excluyo en consecuencia a todos los demás. Esto es, en el pathos común, el ímpetu del particularismo. Todo cristiano posee el pathos como el de la Religiosidad *A*, y más adelante este pathos de la separación. La separación le da al cristianismo una cierta semejanza con el hombre que es feliz gracias a un trato preferencial, y si un cristiano lo interpreta egoístamente de esta manera, nos topamos entonces con la desesperada arrogancia de la predestinación. El hombre feliz, por esencia, no puede simpatizar con los otros que carecen o son incapaces de lograr este trato preferencial. Por ende, el

hombre feliz debe permanecer ignorante de la existencia de los otros, o bien, si es consciente de ella, debe por fuerza hacerse infeliz. El hecho de fundar su felicidad eterna en algo histórico significa que la buena fortuna del cristiano es reconocible por el sufrimiento, justo como la categoría religiosa de ser el elegido de Dios representa lo más paradójicamente opuesto a ser un favorito de la fortuna, porque el elegido no es un hombre infeliz, aunque tampoco es feliz en un sentido inmediato —no, esto es algo tan complicado de entender que, para cualquiera que no sea el elegido, seguramente será motivo de desesperación. Es por ello que la idea de ser un elegido que, por ejemplo, desea en un sentido estético encontrarse en el lugar de un apóstol, resulta tan repulsiva. La felicidad ligada a una condición histórica excluye a todos aquellos que se encuentran fuera de la condición, y entre éstos hállanse las incontables personas que son excluidas, no por culpa suya, sino por la accidental circunstancia de que el cristianismo aún no les ha sido predicado.

Definido más precisamente, el pathos intensificado es:

a. *La conciencia del pecado.** Esta conciencia es la expresión para la transformación paradójica de la existencia. El pecado es el nuevo plano de la existencia. Cuando decimos “existir” [*existere*], por lo regular esto significa que, al venir a la existencia, el individuo existe [*er til*] de hecho y está en devenir; ahora significa que, al venir a la existencia, él se convierte en pecador. “Existir”, por lo común, no es un predicado más determinante, sino que es la forma de todos los predicados que sí son determinantes; uno no se convierte en “algo” [cualitativo] al venir a la existencia, pero ahora venir a la existencia equivale a convertirse en pecador. En la totalidad de la conciencia de la culpa la existencia se afirma a sí misma tanto como es posible dentro de la inmanencia, pero la conciencia del pecado es la ruptura. Al venir a la existencia, el individuo se transforma en otra persona, o bien, en el instante en que está a punto de venir a la existencia, se transforma en otra persona al venir a la existencia, pues de otro modo la categoría del pecado estaría

* Compárese esto con lo que se dijo sobre la conciencia de la culpa en A, § 3. Véase también la Sección II, Capítulo II.

situada dentro de la inmanencia. El individuo no es un pecador desde la eternidad. Cuando el ser puesto eternamente, que mediante el nacimiento viene a la existencia, se convierte en pecador al nacer o nace como pecador –entonces es la existencia la que envuelve al individuo de tal forma que se rompe con todo retorno inmanente hacia lo eterno a través del recuerdo, y el predicado “pecador”, que aparece primero (aunque también de modo inmediato) al venir a la existencia, adquiere una potencia tan paradójicamente sobrecogedora que el venir a la existencia lo transforma en otra persona. Ésta es la consecuencia de la aparición de Dios en el tiempo, la cual impide que el individuo se relacione en retrospectiva con lo eterno, dado que ahora el individuo se mueve hacia delante a fin de volverse eterno en el tiempo a través de la relación con Dios en el tiempo.

El individuo, por consiguiente, es incapaz de hacerse consciente del pecado por sí solo, y éste es el caso de la conciencia de la culpa, ya que en ésta se mantiene la identidad del sujeto, y es un cambio de sujeto dentro del sujeto mismo. La conciencia del pecado, en cambio, es un cambio del sujeto mismo, lo cual deja ver que, fuera del individuo, es preciso que haya un poder que le muestre que se ha convertido en algo distinto a lo que era cuando vino a la existencia, es decir, que se ha convertido en pecador. Este poder es Dios en el tiempo. (Compárese esto con el Capítulo I de *Migajas*, en donde se habla sobre el instante³⁸¹.)

En la conciencia del pecado el individuo se hace consciente de sí mismo en tanto que distinto de lo universalmente humano, algo que, de suyo, es meramente un hacerse consciente de lo que significa existir *qua* ser humano. Dado que la relación con este evento histórico (Dios en el tiempo) es condición para la conciencia del pecado, resulta imposible que haya existido tal conciencia en todo el tiempo que precedió al antedicho evento. Ahora bien, puesto que el creyente, en su conciencia del pecado, se hará también consciente del pecado de la raza entera, surge entonces un nuevo aislamiento.³⁸² El creyente expande la conciencia del pecado a todo el género humano y, al mismo tiempo, desconoce si todo el género habrá de salvarse, ya que la salvación del individuo singular depende ciertamente de su estar en relación con este evento histórico, mismo que, precisamente por ser histórico, no puede estar en todas partes a la vez, sino que recurre al tiempo a fin de hacerse conocer por los seres humanos, durante el cual desaparecen

una generación tras otra. En la Religiosidad A, la simpatía es con todo el género humano, ya que éste encuéntrase relacionado con lo eterno, y todos los hombres son esencialmente capaces de participar en esta relación; además, lo eterno está en todas partes, de suerte que no hay necesidad alguna de esperar o informarse de aquello que justamente por ser histórico no puede estar en todas partes a la vez, y sobre lo cual innumerables generaciones, sin tener la culpa de ello, pueden permanecer ignorantes.

Situar la propia existencia en esta categoría es el *pathos* intensificado, por un lado porque no es algo que pueda pensarse y, por el otro, porque produce aislamiento. En otras palabras, el pecado no es una enseñanza o doctrina dirigida a pensadores; en ese caso quedaría reducido a nada. Es una categoría existencial que simplemente no puede pensarse.

VII 510

b. *La posibilidad del escándalo* o la colisión auto-patética. En la Religiosidad A, el escándalo es imposible, pues incluso la categoría más decisiva hállase dentro de la inmanencia. Pero la paradoja, que exige la fe en contra del entendimiento, de inmediato hace manifiesto el escándalo, ya sea que se trate éste, definido más precisamente, del escándalo que sufre, o bien sea el escándalo que ridiculiza a la paradoja convirtiéndola en locura. De este modo, tan pronto como el hombre que ha tenido la pasión de la fe llega a perderla, *eo ipso* se escandaliza.

Pero esto, al mismo tiempo, es el *pathos* intensificado que consiste en guardar siempre una posibilidad que, si se actualiza, representa una caída muy profunda, tanto así como la fe es más elevada que cualquier religiosidad de la inmanencia.

En nuestra época, el cristianismo se ha vuelto algo tan natural y ha sido tan domesticado que ya nadie sueña siquiera con el escándalo. Claro que eso es del todo correcto, pues nadie se escandaliza por una trivialidad, y en eso es lo que el cristianismo está a punto de convertirse. De otro modo, el cristianismo es sin duda la única fuerza verdaderamente capaz de inspirar escándalo, y la angosta puerta que lleva al difícil camino³⁸³ de la fe es escándalo, y la terrible resistencia en contra del comienzo de la fe es escándalo; y si el hacerse cristiano se lleva a cabo con propiedad, el escándalo está pronto a tomar su parte en cada generación lo mismo que tomó parte en la primera. El cristia-

nismo es la única fuerza verdaderamente capaz de inspirar escándalo, ya que el histérico y sentimental arrebatado que se escandaliza por tal o cual cosa, bien puede descartarse y ser explicado como una falta de seriedad ética que se complace en acusar a todo mundo menos a sí mismo. Para el creyente, el escándalo viene al principio, y su posibilidad es el constante temor y temblor en su existencia.

c. *El dolor de la simpatía*, ya que el creyente no posee una simpatía latente ni puede simpatizar, como en la Religiosidad A, con todo ser humano *qua* ser humano, sino que, por esencia, simpatiza únicamente con los cristianos. El hombre que con toda la pasión de su alma funda su felicidad en una sola condición, que es la relación con algo histórico, claramente no puede considerar al mismo tiempo esta condición como si fuera una tontería. Esto último puede lograrlo sólo un teólogo moderno, lo cual le resultará fácil, pues carece del pathos necesario para lo primero. Para el creyente vale decir que fuera de esta condición no hay felicidad eterna, y para él es un hecho, o puede llegar a ser un hecho, que debe odiar a su padre y a su madre.³⁸⁴ ¿O no es esto lo mismo que odiarlos, cuando su felicidad eterna está ligada a una condición que él bien sabe que ellos no aceptan? Y, ¿no será esto una terrible intensificación del pathos respecto a una felicidad eterna? ¡Y ahora supongamos que este padre, o esta madre, o este ser amado, hubiesen muerto sin fundar su felicidad eterna en esta condición! Si acaso ellos estuvieran vivos él no los podría ganar. Bien puede estar dispuesto a hacerlo todo por ellos, a cumplir su deber en tanto que hijo obediente y amante fiel con el mayor de los entusiasmos, pues en este sentido el cristianismo no ordena odiar. Con todo, si esta condición los separa, los separa para siempre, ¿no es esto como si los hubiera odiado?

Cosas como éstas ya han sido vividas en el mundo. Hoy en día, esto no se vive; naturalmente, todos somos cristianos. Pero, me pregunto, ¿en qué nos hemos convertido, y en qué se ha convertido el cristianismo, ya que todos somos cristianos sin más?

CONCLUSIÓN

LA PRESENTE OBRA HA VUELTO difícil el hacerse cristiano, lo ha vuelto tan difícil que, aun dentro del sector culto de la cristiandad, quizá el número de cristianos no sea muy grande –quizá, pues no tengo modo de saberlo. Que si esta forma de proceder es cristiana es algo que no me toca decidir. Pero ir más allá del cristianismo para luego estar tanteando con esas categorías que a los paganos les resultaban familiares, ir más lejos para luego estar fuera de todo punto de comparación favorable con los paganos en lo que se refiere a la competencia existencial: eso, al menos, nada tiene de cristiano. Sin embargo, la dificultad no quedó establecida (en la construcción imaginaria, puesto que el libro carece de un τέλος) a fin de complicar a la gente laica el hacerse cristiana. En primer lugar, lo cierto es que cualquiera puede volverse cristiano y, en segundo, se reconoce que cualquiera que afirme ser cristiano y que asegure haber llevado a cabo lo más elevado, es en efecto un cristiano y realmente ha llevado a cabo lo más elevado, a menos que en sus aires de importancia haya dado ocasión para una indagación más pormenorizada, desde un punto de vista puramente psicológico, con el propósito de aprender algo sobre sí mismo. ¡Ay de aquél que pretenda juzgar corazones! Pero cuando una generación entera, si bien de distintos modos, parece albergar la pretensión de reunirse *en masse* para ir más lejos; cuando una generación entera, a pesar de sus diferentes puntos de vista, codicia la objetividad como si fuera el bien supremo, con ello se deja de ser cristiano en caso de que uno antes lo fuera: esto, sin duda, le da a uno ocasión para hacerse

consciente de las dificultades. Con todo, esto no debe ser ocasión para crear esa nueva confusión que consiste en el deseo de revestirse de importancia ante otra persona (mucho menos ante toda una generación) a través de la exposición de las dificultades, pues en ese caso, también, uno empieza a volverse objetivo.

En los tiempos cuando un hombre en su edad madura decidía hacerse cristiano, un hombre quizá sacudido y experimentado en las cosas de la vida, tal vez con el dolor de haberse visto forzado a romper las más tiernas relaciones con sus padres y familiares, quizá con la mujer amada, este hombre sintió difícilmente la urgencia de ir más lejos, pues había comprendido el cotidiano esfuerzo que implica sostenerse en esta pasión, y había comprendido en qué terrores había gastado su vida. En nuestra época, por el contrario, donde parece que ya se es cristiano desde la cuna, donde Cristo, a su vez, ha dejado de ser signo de escándalo para convertirse en un amigo de los niños a *la* tío Franz o Godmand,³⁸⁵ o en un profesor de escuela pública, uno piensa que, después de todo, en tanto que se es hombre, uno debe hacer algo, y, así, uno tiene que ir más lejos. El único problema es que este ir más lejos no se logra siendo realmente cristiano, sino que a través del pensamiento especulativo y lo histórico-universal no se hace más que retroceder a inferiores —y en parte fantásticas— concepciones de la existencia. Dado que estamos acostumbrados a ser cristianos y a ser llamados cristianos como algo ya establecido, asimismo ha crecido el malentendido en que concepciones de vida inferiores a la del cristianismo se han introducido en éste, agradando más a la gente (a los cristianos), lo que resulta completamente lógico, porque el cristianismo es lo más difícil de todo, y entonces estas concepciones son celebradas como si fueran grandiosos descubrimientos que trascienden al simple y llano cristianismo.

Sin duda sería preferible que la indiferente conservación del nombre, y sería un signo de vida si algunos en nuestra época confesaran simplemente, aunque sea a sí mismos, que podrían desear que el cristianismo nunca hubiera venido al mundo o que ellos mismos nunca se hubieran convertido en cristianos. Pero esta confesión ha de quedar libre de escarnio, desprecio o cólera. ¿Por qué motivo? Bien puede sentirse respeto por aquello a lo cual uno mismo no puede adherirse a la fuerza. El mismo Cristo afirma haber amado al joven

que no pudo decidirse a regalar todas sus posesiones a los pobres.³⁸⁶ El joven no se hizo cristiano, y, con todo, Cristo lo amó. Así que mejor resulta la honestidad que las medias tintas. Pues el cristianismo es una gloriosa visión de vida donde el morir, el único verdadero consuelo, y el instante de la muerte son el plano del cristianismo. Quizá sea por esto que aun el indiferente no está dispuesto a renunciar a él, pero en ello ocurre algo semejante al hombre que deja un depósito en la funeraria a fin de poder hacer frente a los gastos necesarios cuando le llegue la hora; de igual modo, uno pone al cristianismo en reserva hasta el fin mismo: uno es cristiano y, sin embargo, no llega a serlo sino hasta el instante de la muerte.

Probablemente haya alguno que, comprendiéndose a sí mismo con toda franqueza, optaría por confesar que desearía nunca haber sido criado en el cristianismo en vez de relegarlo ahora a la indiferencia. La honestidad resulta preferible a las medias tintas. Pero esta confesión debe quedar libre de cólera, libre de arrogancia, en un callado respeto por esa fuerza que, según le parece, lo ha perturbado a él y a su vida misma, un callado respeto por esa fuerza que ciertamente podría haberle enseñado el camino, pero que, a pesar de todo, no le ha ayudado. Si el caso fuera que un padre, aun el más solícito y amoroso de los padres, quisiera hacer lo mejor por su hijo, y al intentarlo, estuviera haciendo lo peor, algo tan terrible que pudiera trastornar la vida entera del niño, y el niño lo recordase, ¿debería por ello ahogar su piedad en la indiferencia o transformarla en cólera? Bien, dejemos que las almas mediocres que no son capaces de amar a Dios y a la gente sino cuando todo es acorde a sus deseos, que sean ellos quienes odien y desafíen irritados: el amor de un hijo fiel es inmutable. Siempre es signo de mediocridad cuando un hombre que, convencido de que aquel que le hizo infeliz lo hizo con los mejores propósitos de beneficiarle, puede separarse de éste lleno de cólera y amargura. Una rigurosa crianza en el cristianismo bien puede haberle complicado la vida a alguien en demasía, sin por ello haberle ayudado. Este hombre tal vez albergue un secreto deseo semejante al de aquellos habitantes que rogaron a Cristo que se alejara, pues él los aterrizzaba.³⁸⁷ Pero el hijo cuyo padre le ha hecho infeliz seguirá amándolo si es de alma noble. Y cuando esté sufriendo las consecuencias habrá veces en que, probablemente, suspirará abatido: ¡Quisiera que esto nunca me hubie-

ra ocurrido! Pero nunca se abandonará a la desesperación; viviendo en sufrimiento trabajará en contra del sufrimiento. Y en su esfuerzo, el dolor quedará mitigado; pronto sentirá mayor pena por su padre que por sí mismo; su propio dolor quedará olvidado en medio de la profunda y compasiva pena que sentirá al pensar en cuán doloroso debió haber sido para el padre, si éste se hubiera dado cuenta. Ahora redoblará esfuerzos; su salvación se hará importante para él mismo, y, ahora, será incluso mucho más preciosa a causa de su padre —así que se esforzará, y sin duda tendrá éxito. ¡Y si en verdad tiene éxito, entonces se volverá loco, por así decirlo, en su entusiasta regocijo, pues aquello que el padre hace por bien del hijo, el hijo débeselo al padre!

Lo mismo sucede con el cristianismo. Si bien le ha hecho infeliz, no por ello renuncia a él, pues nunca podría ocurrírsele que el cristianismo ha venido al mundo para dañar al ser humano; siempre le guarda respeto. No lo abandona, y aun cuando suspira abatido: “Quisiera que nunca me hubieran enseñado esta doctrina”, a pesar de todo no lo abandona. Y el desaire conviértese en melancolía, al pensar que ciertamente ha de resultar penoso para el cristianismo el que esto suceda; pero no lo abandona. Al final, sin duda que el cristianismo ha de recompensarle. Al final, claro está, no significa que poco a poco, sino que es mucho menos que eso, y, al mismo tiempo, infinitamente mucho más. Pero únicamente un hombre frívolo puede abandonar aquello que alguna vez le impresionó absolutamente, y sólo un alma despreciable explota vilmente su propio sufrimiento a fin de obtener la miserable ganancia de poder molestar a los demás, de ensoberbecerse en la más baja de todas las arrogancias, que consiste en negar a los otros un consuelo que ella misma no pudo encontrar. Si alguno hay en nuestra época a quien moleste el cristianismo, algo que no pongo en duda y que de hecho podría demostrarse, una sola cosa puede exigírsele —que calle, pues desde una perspectiva ética, su discurso es como un saltador de caminos y sus consecuencias son aun peores, pues al final ambos lo pierden todo, tanto el ladrón como la víctima.

Así como el cristianismo no vino al mundo durante la infancia de la humanidad, sino en la plenitud de los tiempos,³⁸⁸ de igual modo el cristianismo en su forma decisiva no es adecuado para todas las edades. Hay momentos en la vida que exigen algo que el cristianismo, por así decirlo, quiere omitir del todo, algo que a un hombre, en cierta

etapa de su vida, puede parecerle como lo absoluto, pese a que en un momento posterior este mismo hombre se dé cuenta de su vanidad. A un niño no puede suministrársele el cristianismo, pues lo cierto es que todo ser humano aprovecha sólo aquello que le es de utilidad, y el niño no puede encontrar ningún uso decisivo para el cristianismo. Así como la entrada del cristianismo al mundo se determina por aquello que le precedió, así también es siempre la ley: *Nadie comienza siendo cristiano; cada quien llega a serlo en la plenitud de los tiempos –si llega a serlo.* Una estricta crianza cristiana dentro de las decisivas categorías del cristianismo es una empresa riesgosa, pues el cristianismo hace hombres cuyas fuerzas residen en sus debilidades; pero cuando a un niño se le obliga a adoptar el cristianismo en su forma más rigurosa, esto por lo general provoca que el joven sea sumamente infeliz. La rara excepción es un golpe de suerte.

El cristianismo que se le recita al niño, o mejor dicho, el cristianismo que el niño mismo construye, cuando no hay presión alguna para conducirlo existencialmente hacia las decisivas categorías cristianas, eso realmente no es cristianismo, sino una mitología idílica. Ésta es la idea del infantilismo elevada a la segunda potencia, y hay ocasiones en que la relación se trastoca de tal suerte que son los padres quienes aprenden del niño, y no el niño de los padres. La relación se voltea de tal modo que el encantador malentendido del niño sobre lo esencialmente cristiano, transfigura el amor del padre y la madre en una piedad que, a pesar de todo, no es realmente cristianismo. No faltan ejemplos de personas que, previamente indiferentes ante lo religioso, ha llegado a conmoverlos un niño. Pero esta piedad no es la religiosidad que por esencia debe corresponder a un adulto, y al igual que la madre no se nutre con la leche que la naturaleza ha destinado al niño, así tampoco la religiosidad de los padres debe encontrar su expresión decisiva en esta piedad. El amor paterno y el amor materno se hallan de tal modo ligados al niño y lo envuelven tan tiernamente, que la piedad misma descubre, por así decirlo, aquello que de hecho es fruto de la enseñanza: que tiene que haber un Dios que cuida de los niños pequeños. Pero si esta disposición representa toda la religiosidad de los padres, entonces ellos carecen de genuina religiosidad y su único consuelo descansa en una melancolía que indirectamente simpatiza con la infancia. Semejante piedad paterna, así como la aptitud con la que el niño comprende

con tanta sencillez esta felicidad, son cosas bellas y encantadoras, pero en realidad no son cristianismo. Se trata de un cristianismo sobre el plano de una visión de fantasía, un cristianismo que ha sido alejado de todo terror: el niño *inocente* es llevado a Dios o a Cristo. ¿Es éste el cristianismo cuyo punto de vista consiste en que es el pecador quien encuentra refugio en la paradoja? Resulta bello y conmovedor, como debe serlo, el que un anciano sienta su propia culpa al contemplar a un niño y comprenda melancólicamente la inocencia del niño, pero esta disposición no es decisivamente cristiana. La visión sentimental de la inocencia del niño olvida que el cristianismo no reconoce nada semejante en la caída humanidad, y que la dialéctica cualitativa define a la conciencia del pecado como algo más esencial que cualquier inocencia. La concepción rigurosamente cristiana del niño en tanto que pecador no puede aportarle ventaja alguna al periodo de la infancia, toda vez que el niño carece de conciencia del pecado y, por tanto, es un pecador sin conciencia del pecado.

Pero ciertamente existe un pasaje de la Biblia al cual puede hacerse referencia, y que a veces ha sido interpretado –quizás inconscientemente– de tal forma que se convierte en la mayor sátira sobre el cristianismo, transformándolo en la más perturbadora de las visiones de vida, puesto que vuelve indescriptiblemente sencillo para el niño el entrar al reino de los cielos, e imposible para el adulto, con lo cual surge la conclusión de que lo mejor y lo más adecuado sería deseárselo la muerte al niño, y mientras más pronto, mejor.

El pasaje hállase en el capítulo 19 de Mateo, donde Cristo dice: “Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo impidáis porque de los que son como éstos es el Reino de los Cielos”.³⁸⁹ Todo el capítulo habla sobre la dificultad que implica entrar al reino de los cielos, y las expresiones aquí utilizadas son de la mayor fuerza. Versículo 12: “Hay eunucos que se hicieron tales por el Reino de los Cielos”. Versículo 24: “Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos”. Los discípulos se atemorizan tanto, que dicen (versículo 25): “¿Quién se podrá salvar entonces?”. Tras haberles Cristo respondido, se hace mención en el versículo 29 de la recompensa para aquellos que hayan dejado su casa, o sus hermanos, o sus hermanas, o su padre, o su madre, o su esposa, o sus hijos o sus campos, por amor al nombre de Cristo –todas éstas son terribles expresiones de las violentas

crisis por las que un cristiano puede pasar. En consecuencia, la entrada al reino de los cielos se vuelve lo más difícil posible, tan difícil que incluso se hace mención de suspensiones teleológicas de lo ético.³⁹⁰

En el mismo capítulo se relata brevemente ese pequeño evento en que unos niños fueron llevados a Cristo y éste pronunció las antedichas palabras –si bien es preciso apuntar que, mientras tanto, había ocurrido un pequeño incidente: los discípulos habían reñido a los niños o, mejor dicho, habían reñido a aquellos que llevaban a los niños (Marcos 10:13). Ahora bien, si estas palabras de Cristo sobre los niños hemos de entenderlas de forma literal, surge entonces la confusión de que, mientras para un adulto es en demasía complicado entrar en el reino de los cielos, al niño le basta con que su madre lo lleve con Cristo y que el niño se acerque a Él, y llegamos entonces al punto cúspide de la desesperación: es mejor morir siendo niño. No obstante, en Mateo, el significado de estas palabras no es tan difícil de encontrar. Cristo pronuncia las palabras a los discípulos que han reñido a los niños –y los discípulos, a final de cuentas, no son niños pequeños. En Mateo 18:2 cuéntase que Jesús atrajo un niño hacia él, lo puso en medio de los discípulos, y dijo: “En verdad os digo que si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos”. En esto no habla palabra alguna con el niño, sino que usa al niño en contra de los discípulos. Si, pese a ello, tomamos a las palabras en su sentido inmediato, como si hablaran sólo de lo encantador que es ser un niño pequeño, un pequeño ángel (y no parece que el cristianismo tenga preferencia por los ángeles, toda vez que su relación es con los pecadores), sería entonces cruel pronunciar estas palabras en presencia de los apóstoles quienes, en este caso, se encontrarían ciertamente en la penosa situación de ser ya hombres adultos; así, con esta sola explicación todo el cristianismo se explica al revés. ¿Por qué motivo, me pregunto, querría Cristo discípulos que eran ya adultos antes de convertirse en discípulos? ¿Por qué mejor no dijo: Salid y bautizad niños pequeños?

Si es lamentable ver un arrogante pensamiento especulativo que pretende entenderlo todo, igualmente lamentable resulta entonces ver a uno que, con la apariencia de ortodoxia, desea mostrar al cristianismo como un sentimentalismo de claro de luna y propio de escuela pública. Decirles a los hombres, por el contrario, justo en el instante en que

empiezan a tornarse demasiado importunos con Cristo y a reclamar una recompensa mundana por su cercana relación con Él (o, en todo caso, a poner mundanamente de relieve su cercana relación con Él), decirles que es a éstos* (es decir, a los niños pequeños) a quienes pertenece el reino de los cielos –y de este modo distanciarse de los discípulos en virtud de una paradoja: ésas son, ciertamente, palabras oscuras. Humanamente hablando, siempre es posible castrarse, o dejar al padre, a los hijos y a la esposa, pero volverse un niño pequeño cuando ya se es adulto, eso equivale a protegerse en contra de cualquier intromisión a través del alejamiento de la paradoja. Los apóstoles riñen a los niños pequeños, pero Cristo no riñe a su vez. Ni siquiera reprende a los apóstoles; Él mira a los niños pequeños, pero le habla a los apóstoles. Y justo como aquella mirada que Cristo le dirigió a Pedro,³⁹¹ así también este recurso a los niños ha de entenderse como un mensaje a los apóstoles, una acusación que recae sobre ellos, y en el capítulo 19 de Mateo que, por lo demás, trata sobre la dificultad que representa entrar en el reino de los cielos, hállese la más fuerte expresión de esta dificultad. Lo paradójico consiste en hacer del niño el paradigma, *en parte* debido a que, humanamente hablando, un niño sencillamente no puede ser todo eso, puesto que es un ser inmediato y no explica nada (es por esto mismo que un genio tampoco puede ser paradigma –he aquí lo lamentable de su ser distinto), ni siquiera a los demás niños, ya que todo niño lo es únicamente de un modo inmediato, y *en parte* debido a que es paradigma para un adulto, que en la humildad de la conciencia de la culpa, debe asemejarse a la humildad de la inocencia.

VII 518

Pero baste con lo dicho. Una semejante visión infantil del cristianismo no hace más que volverlo ridículo. Si entendemos literalmente

* *παιῶν*; es justo esta palabra la que muestra en forma adecuada que Cristo no hablaba sobre niños o, literalmente, a los niños, sino que más bien dirigiase a los discípulos. Entendido literalmente, un niño no es *παιῶν*; tal palabra implica comparación, lo cual presupone una diferencia. Por consiguiente, con esto no se está diciendo nada sobre los niños en un sentido literal, ni se dice que un niño pequeño (en un sentido literal) tenga libre entrada, sino que afirma que únicamente aquel que sea como un niño puede entrar al reino de los cielos. Pero justo como para el adulto resulta del todo imposible convertirse en niño pequeño (en un sentido literal), así también es del todo imposible para un niño pequeño el ser *como* un niño, simplemente porque ya lo es.

la afirmación sobre ser un niño, entonces es un sinsentido predicar el cristianismo a adultos. Sin embargo, es de esta manera que los esgrimidores ortodoxos defienden al cristianismo. Claro que si alguno siente deseos de reírse, en ninguna parte encontrará para tal fin material tan abundante como la forma en que hoy en día se defiende y ataca al cristianismo. El ortodoxo arremete en contra del egoísmo de los librepensadores, “que no desean entrar al reino de los cielos como niños, sino que quieren llegar a ser algo más”. Hasta aquí la categoría es correcta, pero enseguida procede a recargar su discurso, haciendo referencia a aquel pasaje bíblico que, en un sentido literal, habla sobre ser un niño pequeño (en un sentido literal). ¿Puede acaso culparse al librepensador por pensar que Su Reverencia está un tanto loco en un sentido bastante literal? El dificultoso discurso con el cual comenzó el ortodoxo se ha convertido ahora en un galimatías, y es que para el niño no hay dificultad alguna, mientras que para el adulto resulta imposible. Ser algo y querer ser algo es, en cierto sentido, la condición (la condición negativa) para entrar al reino de lo cielos como niño pequeño –supuesto que ello sea algo difícil, pues de otro modo no es de extrañarse que uno quede fuera cuando se han pasado los cuarenta años de edad. Así pues, quizá sea cierto que el libre pensador pretende burlarse del cristianismo, pero no hay nadie que tanto lo ridiculice como el ortodoxo.

Desde una perspectiva psicológica, semejante malentendido le acomoda bien a la agradable seguridad con que la gente se las ha arreglado para identificar el ser cristiano con el ser hombre, le viene bien al irreflexivo y melancólico temor a las decisiones, el cual empuja y empuja, y de tal modo empuja la decisión de volverse cristiano que al final ésta queda resuelta antes incluso de que uno llegue a conocerla. A tal extremo se ha enfatizado de forma ortodoxa el Sacramento del Bautismo, que uno acaba por volverse enteramente heterodoxo en aquello que concierne al dogma del volver a nacer, y se olvida la objeción de Nicodemo así como su respectiva respuesta,³⁹² dado que desde un punto de vista ultra-ortodoxo, considérase como ya cristiano al niño por el solo hecho de haber sido bautizado.

El cristianismo infantil, que en el niño resulta encantador, equivale en el adulto a una ortodoxia infantil que, floreciente en lo fantástico, ha logrado introducir en ella el nombre de Cristo. Una

ortodoxia semejante lo confunde todo. Si acaso advierte que la categoría de la fe ha empezado a devaluarse debido a que ya todo mundo quiere ir más lejos y hacer de la fe algo para gente obtusa, entonces está pronta a devolverle su valor. ¿Qué sucede entonces? La fe conviértese en algo muy raro y extraordinario, “en algo que simplemente no es para todo mundo”, en suma, la fe se vuelve una genialidad distintiva. Cuando esto ocurre, todo el cristianismo queda revocado por esta sola estipulación –por un ortodoxo. El ortodoxo tiene toda la razón al querer elevar su valor, pero este valor distintivo lo confunde todo, pues hacerse distinguir por el genio es cosa fácil para el hombre genial, pero imposible para los demás. En estricto sentido, se ha hecho de la fe lo más difícil de todo, pero esto de un modo cualitativo-dialéctico, es decir, que es igualmente difícil para todos. En este punto, viene al auxilio la cualidad ética propia de la fe, ya que ésta sencillamente impide que el creyente sea inquisidor y dado a la comparación; prohíbe todo contraste entre individuos y, de esta manera, hace de la fe algo igualmente difícil para todos.

Una ortodoxia infantil como ésta ha logrado asimismo llamar de un modo decisivo la atención sobre el hecho de que Cristo, en su nacimiento, fue envuelto en trapos y recostado en un pesebre,³⁹³ en suma, ha enfatizado la humillación de venir al mundo bajo la humilde forma de un siervo,³⁹⁴ y, cuando compara lo anterior con lo que sería una gloriosa venida, piensa que en esto consiste la paradoja. Confusión. La paradoja consiste primariamente en que Dios, el Eterno, ha entrado en el tiempo como un ser humano individual. Si este ser humano individual es siervo o emperador, carece de relevancia. Tratándose de Dios es tan impropio ser rey como ser mendigo; para Dios no resulta más humillante llegar a ser mendigo que llegar a ser emperador. El carácter infantil es inmediatamente reconocible. El niño carece de una concepción desarrollada o real de Dios (tiene únicamente la interioridad de la imaginación), y, por ende, no puede hacerse consciente de la paradoja absoluta, aunque posee una comprensión conmovedora de lo humorístico: el hecho de que el más poderoso de todos, el Todopoderoso (si bien piensa en esto sin la decisiva categoría del pensamiento, haciendo en consecuencia una imaginaria distinción con aquello que él sitúa sobre el mismo plano, el ser rey o emperador), en el momento de su nacimiento fue puesto en un pesebre y envuelto en trapos. Si,

pese a todo, la infantil ortodoxia insiste en que esto es la paradoja, deja ver entonces, *eo ipso*, que no es consciente de la paradoja. ¡De qué sirve, pues, toda su defensa! Si se concede y reconoce que es cosa fácil comprender que Dios ha devenido en ser humano particular, de suerte que la dificultad preséntase únicamente por el hecho de que ha venido a ser un hombre despreciado y de humilde condición, entonces, *summa summarum*, el cristianismo es humor. El humor desvía un poco la atención de la cualidad “Dios”, y en su lugar subraya el hecho de que el más grande y poderoso, aquel que es más grande que todos los reyes y emperadores, ha llegado a ser el más humilde de todos. Sin embargo, la cualidad de ser “el más grande y poderoso, más grande que todos los reyes y emperadores”, es una cualidad sumamente vaga, es una fantasía, no es una cualidad cualitativa como la de ser-Dios. Resulta notable en su conjunto cómo es que la ortodoxia, cuando se encuentra en apuros, se sirve de la imaginación —y con ello produce el más grandioso de los efectos. Pero, tal como hemos dicho, el más grande y poderoso, aquel que es más grande que todos los reyes y emperadores, no por eso es Dios. Si alguno desea hablar de Dios, que diga entonces: Dios. Ésa es la cualidad. Si el pastor quiere hablar sobre la eternidad, que diga entonces: eternidad. Y, no obstante, cuando realmente quiere decir bien las cosas, dice: en la eternidad de todas las eternidades de las eternidades. Pero si el cristianismo es humor, entonces todo se confunde, y esto culmina conmigo siendo el mejor de los cristianos, pues como humorista no soy malo, aunque soy lo bastante malo para considerar esto como algo terriblemente humorístico en comparación con el ser cristiano, lo cual no soy.

Una ortodoxia infantil subraya equívocamente el sufrimiento de Cristo. Mediante fantásticas categorías, las que en modo alguno resultan adecuadas para silenciar el entendimiento, como quiera que éste percibe sin dificultad que todo esto trátase de un galimatías, se hace hincapié en lo atemorizante del sufrimiento, se habla de las enormidades que sufrió el cuerpo sensible de Cristo, o bien, se subraya de forma cuantitativa y comparativa que Él, que era tan santo y el más puro e inocente de los hombres, tuvo que sufrir. La paradoja reside en que Cristo vino al mundo *para sufrir*. Si esto se hace a un lado, entonces un ejército de analogías toma por asalto la inexpugnable fortaleza de la paradoja. El hecho de que un inocente pueda sufrir en

este mundo (los héroes de la intelectualidad y el arte, los mártires de la verdad, y las silenciosas mártires de la feminidad), de ningún modo equivale a lo absolutamente paradójico, sino que es algo humorístico. Sin embargo, el destino de los mártires, cuando vinieron al mundo, no era el de sufrir; su vocación pudo haber sido ésta o aquella, y a fin de cumplirla tuvieron que sufrir, padecer suplicios, enfrentarse a la muerte. Pero el sufrimiento no era el τέλος. La religiosidad comprende el sufrimiento, y lo define teleológicamente para el que sufre, pero el sufrimiento no es el τέλος. Así como el sufrimiento de los mártires ordinarios no es análogo al sufrimiento de Cristo, el sufrimiento del creyente tampoco lo es, y, ciertamente, la paradoja absoluta es de tal modo reconocible, que toda analogía acaba siendo un engaño. Quizá podría parecer una analogía si, de acuerdo con una visión fantástica (la metempsicosis), se admitiera que alguien que, habiendo ya existido, retornase al mundo *para sufrir*. Pese a ello, y dado que la analogía pertenece a una visión fantástica, lo anterior es *eo ipso* un engaño, y, aparte de eso, el “para” del sufrimiento significa justamente lo opuesto: el hombre culpable regresa al mundo *para* sufrir su castigo. Parece como si una cierta fatalidad se cerniera sobre la ortodoxia infantil: sus intenciones son buenas por lo regular, pero hallándose falta de rumbo, tiende a menudo a la exageración.

VII 521

Es por tal motivo que cuando el ortodoxo discurre abundantemente acerca de la fe propia de la infancia, de aquello que se aprende cuando niño, del corazón femenino, etc., con ello podrá ser, a lo sumo, un personaje un tanto humorístico (como humorista, sin embargo, protesto y me niego a ser comparado con alguien así, pues su énfasis es incorrecto) que ha logrado mezclar el cristianismo con lo infantil (en un sentido literal) y que ahora mira anhelante la infancia, y cuya añoranza, por tanto, se hace particularmente reconocible por un deseo de la amante ternura de una madre piadosa. También puede ser un tipo engañoso que busca eludir los terrores que implica la seriedad de volverse genuinamente niño una vez que ya se es adulto, en lugar de semejante mezcla humorística entre lo infantil y lo adulto. Al menos esto es seguro: si es un pequeño niño (entendido literalmente) el encargado de proporcionar una definición del cristianismo, entonces no hay terror y no se da aquello que era escándalo para los judíos y locura para los griegos.³⁹⁵

Cuando a un niño se le habla del cristianismo y, en un sentido figurado, no se le hace violencia, entonces él se apropia de todo lo que tiene de dulce, infantil, amable y celestial. De este modo vive él con el pequeño niño Jesús, con los ángeles y con los tres reyes magos; mira la estrella en la oscura noche, recorre el largo camino, y encuéntrase ahora en el establo, maravilla tras maravilla, y contempla siempre los cielos abiertos; suspira ante tales imágenes con todo el fervor de su imaginación –y no olvidemos las golosinas y todas las cosas espléndidas que son propias de semejante ocasión. Sobre todo, no nos convirtamos en ese tipo de viejos holgazanes que mienten sobre la infancia, que falsamente se atribuyen su exagerado entusiasmo y le escamotean a la infancia su realidad. En verdad tendría que ser un bribón quien no encuentre a lo infantil conmovedor, gracioso y encantador. Sin duda que tampoco deberíamos acusar al humorista de subestimar la realidad de la infancia, precisamente él, que es amante –feliz y desgraciado al mismo tiempo– del recuerdo. Aunque, por otro lado, tampoco cabe duda que será un guía ciego quien de un modo u otro afirme que ésta es la concepción decisiva del cristianismo, la misma que fue escándalo para los judíos y locura para los griegos. Cristo transfórmase en el niño divino, o, para el chico de cierta edad, en la figura amable de dulce rostro (la conmensurabilidad mítica), y no en la paradoja en quien nadie podía percibir nada (en un sentido literal), ni siquiera Juan el Bautista (véase Juan 1:31, 33), ni los discípulos antes de haber tomado conciencia (Juan 1:36, 42), aquel que profetizó Isaías (53:2, 3, 4, especialmente el versículo 4). La concepción infantil de Cristo es esencialmente una percepción de la fantasía, y la idea de semejante percepción es la conmensurabilidad, y la conmensurabilidad es esencialmente paganismo, ya sea que ella consista en poder, gloria, o belleza, o bien radique en el interior de una pequeña contradicción humorística que, pese a todo, no representa una verdadera máscara, sino más bien un incógnito del todo transparente. La conmensurabilidad es lo reconocible inmediato. El aspecto servil de Cristo constituye su incógnito; en cambio, el rostro amable es lo reconocible inmediato.

VII 522

Aquí, al igual que en todas partes, existe una cierta ortodoxia que, cuando quiere darse aires de importancia en las grandes fiestas y en las ocasiones solemnes, recurre *bona fide* [de buena fe] a un poco de paganismo –y en eso tiene un tremendo éxito. Probablemente, y

en el uso cotidiano, el pastor se atiene más o menos a las estrictas y sanas prescripciones ortodoxas, pero, ¿qué ocurre? Un cierto domingo tiene que hacer un esfuerzo especial. A fin de mostrar cuán vivamente se encuentra Cristo ante él, nos dejará echar un vistazo en su alma. Ahora bien, esto es completamente adecuado. Cristo es el objeto de la fe, pero la fe definitivamente no es una percepción de la fantasía, y tal percepción sencillamente no es algo más elevado que la fe. Ahora comienza: el semblante dulce, el aspecto amigable, la mirada melancólica, etc. No hay nada de cómico en un hombre que enseña paganismo en lugar de cristianismo, pero sí resulta un tanto cómico cuando, en las grandes fiestas, un ortodoxo saca a relucir todos los registros y, por error, sin ser consciente de ello, toca el registro del paganismo. Si el organista comúnmente tocase vales, sin duda sería despedido; pero si un organista, que por lo demás ejecutase muy correctamente los himnos religiosos, se le ocurriera, en un día de fiesta y acompañado por trompetas, tocar un vals –a fin de animar la fiesta como es debido: eso en verdad sería cómico. Sin embargo, entre los ortodoxos se suele hallar un poco de este paganismo sentimental y meloso, no en lo cotidiano, sino de forma particular en las grandes fiestas, ahí donde realmente abren sus corazones, y especialmente hacia el final del discurso.

Lo reconocible inmediato es paganismo: todas las solemnes declaraciones de que éste es en verdad Cristo y el verdadero Dios, se tornan inútiles en cuanto acaban en lo reconocible inmediato. Una figura mitológica es directamente reconocible. Si uno le dice esto al ortodoxo, aquél se enfurece y clama irritado: “Sí, pero Cristo es el verdadero Dios y, por tanto, no puede ser una figura mitológica...” uno puede darse cuenta por su semblante dulce. Pero si uno puede darse cuenta, entonces, *eo ipso*, es una figura mitológica. Es fácil ver que todavía hay un sitio para la fe; has a un lado lo reconocible inmediato, y entonces la fe estará en su sitio correcto. La crucifixión del entendimiento y de la percepción de la fantasía, la que no puede tener este carácter de reconocible inmediato, es justamente el signo de la fe. Pero resulta mucho más fácil escabullirse del terror e introducirse un poco al paganismo, el cual se torna irreconocible en virtud de esta curiosa relación en la que el paganismo sirve de última y suprema explicación en un discurso que, tal vez, comenzó con términos perfectamente ortodoxos. Si, en un momento efusivo, el ortodoxo confesara que en

realidad no tiene fe, eso no tendría nada de ridículo, claro está; pero cuando el ortodoxo, sumido en un estado de venturosa exaltación, maravillándose casi de su elevada retórica, se abre completa y confiadamente a alguien, y tiene la mala fortuna de equivocarse el camino, de suerte que *asciende* de lo más elevado a lo más bajo, entonces será bastante difícil no esbozar una sonrisa.

Así, cuando se trata de volverse cristiano, la infancia (entendida literalmente) no es la edad correcta. La edad más avanzada, por el contrario, la edad madura, es el momento en que se decide si una persona ha de volverse o no cristiana. La religiosidad de la infancia es el fundamento universal y abstracto –y, no obstante, pleno de fantasía interior– para toda religiosidad ulterior; la decisión de volverse cristiano es algo que corresponde a una edad mucho más avanzada. La receptividad del niño se halla tan carente de decisión, que no sin motivo afirma la gente: “a un niño puede hacerse creer cualquier cosa”. Naturalmente que el adulto es responsable de aquello que le hace creer al niño; sin embargo, es un hecho que así ocurre. No porque el niño esté bautizado puede decirse que ha madurado en lo que concierne al entendimiento y la decisión. Un niño judío o pagano, criado desde el comienzo por amantes padres adoptivos cristianos, que trátanlo tan cariñosamente como un padre trataría a su propio hijo, se apropiará del mismo cristianismo que un niño bautizado.

Con todo, si al niño no se le permite, como debería hacerse, jugar inocentemente con aquello que es más sagrado, si en su existencia se le encamina por medio de la fuerza a las decisivas categorías cristianas, un niño así sufriría en demasía. Una educación semejante convertirá la inmediatez en melancolía y angustia, o incitará el placer y la angustia del placer en una escala desconocida incluso para el paganismo.

Es hermoso y encantador –mientras que su opuesto es algo imperdonable– que los padres cristianos, así como por lo demás cuidan de su hijo, también lo nutran con las ideas infantiles de lo religioso. Como se ha dicho repetidamente, el bautismo de los niños es algo completamente justificable cuando se lo utiliza como anticipación de la posibilidad, ya que impide el terrible tormento de los padres de haber ligado ellos su propia felicidad eterna con algo, y que sus hijos no estén ligados de la misma manera. No hay que rechazar más que a aquel malentendido estúpidamente sentimental y necio, no tanto sobre

el bautismo de los niños, sino acerca de la infancia misma, aunque, en tal caso, la exterioridad sectaria resulta igualmente condenable, puesto que la decisión pertenece propiamente a la interioridad. Por muy bien-intencionado que sea, representa una violencia obligar a la existencia del niño a entrar en las decisivas categorías cristianas, aunque, por otro lado, es una colosal estupidez afirmar que la infancia (entendida literalmente) es el momento realmente decisivo para volverse cristiano. Así como algunos han pretendido construir de forma subrepticia una transición del eudemonismo a lo ético en virtud de su sagacidad, así también es una engañosa invención eso de querer identificar tanto como sea posible el volverse cristiano con el volverse humano, pretendiendo con ello hacernos creer que uno se vuelve decisivamente cristiano durante la infancia. Y dado que la urgencia e inclinación de arrastrar al cristianismo de vuelta a la infancia se ha convertido en algo tan común, tenemos justamente con esto una prueba de que el cristianismo está a punto de desaparecer, pues lo que uno intenta hacer es convertir el hecho de haberse vuelto cristiano en un bello recuerdo, mientras que, por el contrario, volverse cristiano es lo más decisivo en el devenir de una persona. Se pretende adornar fantásticamente la adorable inocencia de la infancia con la más avanzada cualidad que consiste en identificar esta inocencia con aquello que significa ser cristiano, para enseguida sustituir la decisión con la melancolía. La disposición melancólica propia del humor verdadero consiste en reflexionar de un modo puramente humano, de forma honesta y sin engaño, sobre aquello que significa ser niño (en un sentido literal), y sobre el hecho eternamente cierto y verdadero de que es algo que no volverá a repetirse, que la infancia, cuando ha pasado, se convierte en un simple recuerdo. Pero el humor (en su verdad) no tiene nada que ver con la decisiva categoría cristiana de volverse cristiano, y no identifica el volverse cristiano con el ser niño (en un sentido literal), pues si ese fuera el caso, entonces ser cristiano se convertiría en un recuerdo exactamente en el mismo sentido. Aquí se hace manifiesto cuán equivocado es practicar el humor con aquello que es más elevado dentro del cristianismo, ya que el humor o el humorista, supuesto que se hallen dentro del cristianismo, no tienen nada que ver con la decisiva categoría cristiana de volverse cristiano. El humor es siempre una revocación (de la existencia con dirección a lo eterno en virtud

del recuerdo, de la edad madura a la infancia, etc., cfr. con lo anterior), es la perspectiva que va en retroceso; el cristianismo es la dirección que avanza hacia el volverse cristiano, y uno se vuelve cristiano al ser continuamente cristiano. Para que haya humor hace falta estar detenido; el humorista tiene siempre tiempo de sobra, pues cuenta con una eternidad detrás de sí. En el cristianismo no hay sitio para la melancolía: salvación o perdición; la salvación encuéntrase adelante, la perdición atrás, para cualquiera que vuelva la mirada, sin importar lo que ahí vea. La esposa de Lot convirtiéndose en piedra al mirar atrás, pues vio el horror de la devastación;³⁹⁶ pero mirar atrás, desde una perspectiva cristiana, aun cuando sea para contemplar el amable y encantador paisaje de la infancia, significa la perdición.

Si se hace una sola concesión al pensamiento especulativo en lo que respecta al comienzo del ser puro, todo se habrá perdido y será imposible ponerle un alto a la confusión, ya que el alto deberá llevarse a cabo dentro del ser puro. Si se hace una sola concesión a la infantil ortodoxia en aquello que concierne a la específica superioridad de la infancia con relación al ser cristiano, entonces todo se confunde.

Ahora, el pasaje bíblico. ¡Ciertamente está en la Biblia! Ya he hecho bastante el ridículo en las páginas anteriores al lidiar con esa tímida y pusilánime interpretación bíblica; pero no abundaré en ello. Si una ortodoxia infantil ha arrojado una luz cómica sobre el cristianismo, también ha poseer el tipo de interpretación bíblica que, con su tímida obsequiosidad, y sin ser consciente de ello, invierte la relación, y preocúpase menos por comprender la Biblia que por ser comprendido por ella, y le importa más encontrar un pasaje bíblico para citar que entender el pasaje –lo cual es una contradicción, como si un hombre de negocios le pidiera consejo a alguien (algo que, por supuesto, es una relación de dependencia), pero lo hiciera de tal suerte que en su preguntar le estuviera exigiendo una respuesta al modo, y se lo permitiese todo para conseguir exactamente la respuesta deseada.

La sumisión a la autoridad del que da el consejo conviértese en un medio astuto para beneficiarse de la autoridad. ¿Pero equivale esto, acaso, a pedir consejo? ¿Será esto sumisión ante aquello que reconocemos como la divina autoridad de la Biblia? A final de cuentas, trátase de una cobarde tentativa para librarse de toda responsabilidad al nunca actuar por cuenta propia –como si uno no fuera responsable

por apropiarse arbitrariamente de un pasaje bíblico. Desde un punto de vista psicológico, resulta bastante notable que haya hombres que de forma tan inteligente, ingeniosa y perseverante, se consagran a una investigación erudita simplemente para encontrar un pasaje bíblico al cual referirse. Pese a ello, no parecen estar conscientes de que en su proceder no hacen más que burlarse de Dios, no hacen más que tratarlo como si fuera un pobre necio que ha sido tan ingenuo como para poner algo por escrito, y ahora debe resignarse a todo lo que los abogados quieren hacer con ello. De este modo se comporta un niño astuto con el estricto padre que no ha sabido ganarse su cariño. El niño piensa algo como lo siguiente: "No importa si debo recurrir a un poco de astucia, si con eso consigo su permiso". Pero semejante relación no es una relación de ternura y cercanía entre padre e hijo. De igual forma, no hay cercanía entre Dios y el ser humano cuando se hallan tan distantes entre sí que hay ocasión para emplear todas estas argucias y reflexiones propias de una sumisión abatida.

Ejemplos de esta conducta encuéntrase comúnmente entre la gente muy dotada cuyo entusiasmo no es proporcional a su intelectualidad. Mientras que la gente obtusa y atareada presume de estar siempre actuando y actuando, la marca distintiva de esta especie de intelectual radica en el virtuosismo con el cual elude toda acción. Resulta impresionante que Cromwell, quien por cierto era un experimentado lector de la Biblia, haya tenido la suficiente astucia para beneficiarse de ciertos pasajes bíblicos, o al menos para que pudiera descubrir en la *vox populi* [voz del pueblo] una *vox dei* [voz de Dios] afirmando que era obra y decreto de la Providencia, y no una obra suya, que él se convirtiera en protector de Inglaterra, y es que ciertamente el pueblo lo había elegido. Así como es inusitado encontrar a un hombre enteramente hipócrita, del mismo modo resulta extraño encontrar a alguien completamente sin escrúpulos; pero una conciencia sutil no es rara, ya sea que se encuentre en la agonizante autocontradicción de simultáneamente tener que explicar una responsabilidad y permanecer inconsciente de estar haciéndolo, o es una morbidez en una tal vez bienintencionada persona, una morbidez que se halla ligada a grandes sufrimientos y provoca que el infeliz respire con mayor dificultad y mucho más dolorosamente que uno de conciencia apesadumbrada, cuando puede respirar con honestidad.

Una ortodoxia infantil, una pusilánime interpretación bíblica, una defensa insensata y no cristiana del cristianismo, y la mala conciencia de los defensores en torno a sus relaciones con lo cristiano, son algunos de los elementos que en nuestra época han contribuido a incitar ataques demenciales y apasionados en contra del cristianismo. No debe haber regateos, ni debe existir el deseo de transformar el cristianismo; no hay tampoco que exagerar haciendo resistencia en el lugar equivocado; basta solamente con vigilar que el cristianismo siga siendo lo que ya era, un escándalo para los judíos y una locura para los griegos, y no una fatuidad que no escandaliza ni a judíos ni a griegos, algo ante lo cual no pueden sino sonreír, y cuya defensa únicamente los provoca.

No obstante, poco se oye hablar de la importancia de la interioridad en el devenir y la continuidad del ser cristiano. Con todo, es precisamente esto lo que en primer lugar debe experimentarse y desarrollarse en la experiencia una vez que el cristianismo ha sido introducido a una nación, y en las naciones cristianas donde los individuos cristianos no tienen la tarea de salir al mundo como misioneros para difundir el cristianismo. En los primeros tiempos era distinto. Los apóstoles se volvieron cristianos siendo ya adultos, y, en consecuencia, tras haber pasado gran parte de sus vidas en otras categorías (como resultado de esto, las Escrituras no dicen nada sobre las crisis que podrían surgir de la enseñanza cristiana durante la infancia). Ellos se volvieron cristianos en virtud de un milagro* (aquí no hay compara-

* Se ha señalado ya varias veces que la existencia del apóstol es de naturaleza paradójico-dialéctica. La relación *directa* del apóstol con Dios es paradójico-dialéctica, toda vez que una relación directa resulta inferior (el término medio es la religiosidad de la immanencia, la Religiosidad A) a la relación indirecta de la congregación, ya que ésta última tiene lugar entre espíritu y espíritu, mientras que la primera corresponde a lo estético —y, con todo, la relación directa es superior. Por tanto, la relación del apóstol no es inmediatamente superior que aquella de la congregación, así como un pastor parlanchín querría hacerle creer a su somnolienta feligresía, pues con ello todo el asunto retrocedería a lo estético. La relación *directa* del apóstol con las demás personas es de naturaleza paradójico-dialéctica, ya que esta relación de la vida del apóstol, volcada hacia el exterior y consagrada a difundir el cristianismo por los reinos y naciones, es inferior a la indirecta relación del hombre laico con las demás personas, lo cual se funda en el hecho esencial de que él tiene que lidiar consigo mismo. La relación directa es una relación estética (volcada hacia el exterior), y es, en ese sentido, inferior; sin embargo, en tanto que caso excepcional, es superior para el apóstol: esto es lo paradójico-dialéc-

ción con la gente común), o, al menos, lo hicieron tan rápidamente que de ello no se dice mayor cosa. Inmediatamente se dieron a la tarea de convertir a otros, aunque aquí, nuevamente, no hay comparación alguna con un miserable ser humano cuya única tarea es la de existir como cristiano.

Si uno es inconsciente de la labor de la interioridad, entonces la urgencia de ir más lejos es fácilmente explicable. Uno vive en la cristiandad; uno es cristiano, al menos como todos los demás. Dado que el cristianismo ha perdurado por tantos siglos y penetrado en todos los ámbitos de la vida, es sencillo entonces volverse cristiano. Uno no tiene la tarea del misionero. Pues bien, ahora la tarea consiste en ir más lejos y en especular sobre el cristianismo. Pero especular sobre el cristianismo no es el trabajo de la interioridad. En consecuencia, uno desdeña el cotidiano deber de poner en práctica la fe, el deber de sostenerse a uno mismo en esta pasión paradójica y de vencer todas las ilusiones.

Uno invierte la cuestión olvidando que, mientras el entendimiento, la cultura y la educación aumentan, al mismo tiempo se vuelve cada vez más difícil mantener la pasión de la fe. En efecto, si el cristianismo fuera simplemente una doctrina sutil (entendido esto directamente), entonces la cultura sería útil en un sentido directo; pero cuando se trata de la comunicación existencial, que enfatiza paradójicamente la existencia, la cultura solamente sirve para acrecentar las dificultades. De este modo, respecto al devenir y a la continuidad del ser cristiano, la gente culta posee sólo una irónica ventaja por encima de la gente simple: la ventaja de que para ellos resulta más difícil.

Pero aquí, nuevamente, la gente ha olvidado lo cualitativo dialéctico, y ha pretendido construir de forma comparativa y cuantitativa una transición directa entre la cultura y el cristianismo. La labor de la interioridad, por tanto, se acrecentará con los años, y le dará al cristiano, que no es misionero, quehacer de sobra, no para especular, sino para continuar siendo cristiano. Volverse cristiano en este siglo diecinueve no es algo más fácil que en los primeros tiempos. Por el

tico. No es inmediatamente superior, porque entonces nos enfrentaríamos con todo el vaivén histórico-universal de cada uno. La paradoja consiste en que la relación directa es superior para el apóstol, mas no así para los demás.

contrario, se ha vuelto más difícil, particularmente para la gente culta, y se hará más difícil año con año. La preponderancia del entendimiento en el hombre culto, y su inclinación hacia lo objetivo, le producirá continuamente un rechazo contra el acto de volverse cristiano, y esta oposición es el pecado del entendimiento: las medias tintas.

Si el cristianismo alguna vez transformó la faz del mundo al vencer las rudas pasiones de la inmediatez y ennobleciendo a las naciones, ahora encontrará una oposición, igualmente peligrosa, en la cultura. Pero si es aquí donde ha de librarse la batalla, entonces evidentemente tendrá que llevarse a cabo dentro de las más extremas categorías de la reflexión. La paradoja absoluta sabrá cabalmente resguardarse, pues tratándose de lo absoluto un mayor entendimiento no logra más que un menor entendimiento. Por el contrario, logran exactamente lo mismo, sólo que el hombre excepcionalmente dotado lo logra lentamente, y el hombre sencillo rápidamente. Que otros hagan el directo elogio de la cultura, de acuerdo, celebrémosla; aunque, por mi parte, yo prefiero celebrarla por el hecho de que hace tan difícil el volverse cristiano. Yo soy un amigo de las dificultades, particularmente de aquellas que poseen esta cualidad humorística que consiste en que el hombre más culto, tras haber pasado por lo más arduos esfuerzos, habrá logrado esencialmente lo mismo que el hombre sencillo.

VII 529

Lo cierto es que el hombre más simple de todos puede llegar a ser cristiano y puede seguir siéndolo; aunque, en parte, esto se debe a que no posee una gran inteligencia, y, en parte, porque la condición del hombre simple dirige su atención hacia el exterior; él está libre de todas las penosas dificultades con que el hombre cultivado sostiene su fe, esforzándose cada vez más arduamente en la medida que crece su cultura. Dado que el fin supremo es llegar a ser cristiano y seguir siendo cristiano, la tarea no puede consistir en reflexionar acerca del cristianismo, sino en intensificar, mediante la reflexión, el pathos con el cual uno continúa siendo cristiano.

Es sobre esto que se ha hablado a lo largo de todo el libro; la parte primera trató la interpretación objetiva del devenir o del ser cristiano, mientras que la parte segunda habló de la interpretación subjetiva.

*Volverse un cristiano o ser un cristiano
se define objetivamente de la siguiente manera:*

1. Un cristiano es aquel que acepta la doctrina del cristianismo. Pero si el “qué” de esta doctrina es aquello que, a final de cuentas, decide si uno es cristiano, entonces la atención se dirige inmediatamente hacia lo externo a fin de averiguar, hasta en el más mínimo detalle, aquello que es la doctrina cristiana, como quiera que este “qué” no ha de resolver aquello que sea el cristianismo, sino si yo mismo soy un cristiano. En ese preciso instante da inicio la erudita, ansiosa y atemorizada contradicción de la aproximación. Ésta puede seguir tanto como se desee, y es por ello que al final se olvida completamente la decisión en virtud de la cual el individuo se vuelve cristiano.

Semejante dificultad queda remediada al dar por supuesto que todos en la cristiandad son ya cristianos, de suerte que todos, como parte de ella, somos cristianos. Las teorías objetivas funcionan mejor partiendo de esta hipótesis. Todos somos cristianos. Ahora la teoría bíblica debe examinar, de una forma enteramente objetiva, lo que es el cristianismo (pero, como se ha dicho, ya somos cristianos, y se asume que el conocimiento objetivo nos hará cristianos, ese mismo conocimiento objetivo que únicamente podemos llegar a adquirir ahora que ya somos cristianos –pues, si no somos cristianos, entonces el camino que hasta aquí hemos seguido es precisamente aquel que nunca nos llevará a ser cristianos). La teoría de la Iglesia admite que somos cristianos, pero ahora hace falta establecer, de un modo puramente objetivo, aquello que es un cristiano, a fin de defendernos en contra del yugo Turco, Ruso y Romano, y para ser capaces de combatir valientemente por el triunfo del cristianismo, haciendo que nuestra época, por así decirlo, construya un puente hacia un futuro sin parangón, mismo que desde ahora ya hemos atisbado. Esto es pura estética. El cristianismo es una comunicación existencial. La tarea es volverse cristiano o seguir siéndolo, y la ilusión más peligrosa de todas consiste en estar tan seguro de que uno es cristiano, que se piensa que la cristiandad entera debe ser defendida en contra del Turco –en lugar de defender la fe dentro de uno mismo en contra de la ilusión del Turco.

2. Se dice: no toda aceptación de la doctrina cristiana significa que uno ya es cristiano. Eso depende especialmente de la apropiación, de que uno se apropie y aferre a esta doctrina de un modo completamente distinto, no como uno se aferra a otras cosas, de que se esté dispuesto a vivir y a morir en ella, que uno esté dispuesto a arriesgar la vida por ella, etcétera.

Esto, según parece, ya es otra cosa. La categoría “completamente distinto”, sin embargo, es una categoría bastante mediocre, y la fórmula en general, que intenta definir el ser cristiano de una forma un tanto más subjetiva, termina por no ser ni lo uno ni lo otro, evitando en cierto sentido la dificultad de la aproximación a través de la distracción y el engaño, si bien, pese a ello, carece de precisión categórica. El pathos de la apropiación del que aquí se habla equivale al pathos de la inmediatez. Bien podría decirse que el amante enardecido se comporta así con su amor: se aferrará a él y se lo apropiará de un modo completamente distinto a como se aferra a otras cosas, vivirá y morirá en él, lo arriesgará todo por él. Dicho de esta forma, no hay distinción esencial entre la interioridad del amante y la del cristiano, de suerte que es preciso volver a la cuestión sobre el “qué” de la doctrina, y, por tanto, regresamos al punto número 1.

Trátase entonces, y dicho con otras palabras, de definir el pathos de la apropiación dentro del creyente de tal forma que no pueda confundirse con ningún otro pathos. La interpretación más subjetiva, en este caso, acierta efectivamente al decir que aquello que resuelve la cuestión es la apropiación, aunque yerra al definirla, pues no incluye ninguna diferencia específica que la separe del resto de los pathos de naturaleza inmediata.

Tampoco se logra esto identificando la apropiación con la fe, sino que, con ello, se impulsa y encamina a la fe hacia el entendimiento, de suerte que ésta conviértese en una función temporal por cuyo intermedio uno se adhiere temporalmente a algo que debería ser objeto de comprensión, una función temporal con que el vulgo y la gente de poca inteligencia han de contentarse, mientras que los profesores y los dotados van más lejos. El signo distintivo del ser cristiano (la fe) es la apropiación, pero ésta ha de ser una apropiación tal que no sea específicamente distinta de otras apropiaciones intelectuales, donde una aceptación provisoria es la función temporal en aquello que

concierno al entendimiento. La fe no es lo específico con relación al cristianismo, y con esto volvemos nuevamente al “qué”, que es lo que se cree, y aquello que decide si uno es o no es cristiano. Pero de esta forma se lleva la cuestión de vuelta al punto número 1.

En otras palabras, la apropiación que hace que el cristiano sea cristiano debe ser algo tan específico que no pueda confundirse con ninguna otra cosa.

3. El volverse cristiano y el ser cristiano no se determinan, ni objetivamente en virtud del “qué” de la doctrina, ni subjetivamente en virtud de la apropiación, ni por aquello que ocurre dentro del individuo, sino por aquello que ocurre *con* el individuo: el hecho de que el individuo sea bautizado. Dado que la aceptación del Credo es parte del Bautismo, con éste no se ganará nada decisivo, sino que más bien la definición oscilará entre el énfasis del “qué” (el camino de la aproximación), y un vago discurso sobre la aceptación, el asentimiento, la apropiación, etc., sin llegar a nada más específico.

Si aceptamos que el Bautismo es el punto determinante, nuestra atención inmediatamente se desviará hacia la externa reflexión en torno a si uno realmente ha sido bautizado. Se inicia entonces la aproximación con relación a un hecho histórico.

Si, por el otro lado, alguien afirma que en verdad ha recibido el espíritu en el Bautismo, y es a través del testimonio del espíritu que él sabe que ha sido bautizado, entonces la argumentación queda directamente invertida; es a partir del testimonio del espíritu que habita en él³⁹⁷ que se concluye que debe haber sido bautizado, en lugar de concluir que él tiene espíritu por el hecho de haber sido bautizado. Sin embargo, si se concluye de este modo, la marca del ser cristiano sencillamente no puede ser el Bautismo, sino la interioridad, y con esto vuélvese nuevamente a la necesidad de conseguir una definición específica de la interioridad y la apropiación, con la cual pueda distinguirse el testimonio del espíritu en el cristiano de cualquier otra actividad espiritual (en un sentido más general) en el ser humano.

Casualmente, resulta notable que la ortodoxia, la misma que ha enfatizado la importancia del Bautismo, se lamente tanto de que entre los bautizados haya tan pocos cristianos que, hecha la salvedad de un pequeño e inmortal rebaño, todos sean paganos bautizados carentes

de espiritualidad, lo cual parece sugerir que el Bautismo no es el factor decisivo a la hora de volverse cristiano, ni siquiera de acuerdo con la conclusión de aquellos que lo tienen por tal en sus premisas.

Ser un cristiano se define subjetivamente de la siguiente manera:

La decisión descansa en el individuo; la apropiación es la interioridad paradójica que es específicamente distinta a cualquier otra interioridad. Ser un cristiano no se define por el “qué” del cristianismo, sino por el “cómo” del cristiano. Este “cómo” se adapta a una sola cosa: la paradoja absoluta. Por consiguiente, aquí no hay vagos discursos sobre el significado del ser cristiano en tanto que aceptación y asentimiento, o como aceptación en un modo completamente distinto, o como apropiación, o como creencia, o como la apropiación de la fe en un modo completamente distinto (definiciones puramente retóricas y ficticias); en cambio, *tener fe* es una operación completa y específicamente distinta a cualquier otra apropiación e interioridad. La fe, en el escándalo del absurdo, la incertidumbre objetiva sostenida firmemente en la pasión de la interioridad, y esta pasión es la relación de interioridad elevada a su más alta potencia. Esta fórmula se acomoda solamente a aquel que tiene fe y a nadie más, ni siquiera al amante, o al entusiasta o al pensador, sino exclusivamente a aquel que tiene fe y se relaciona con la paradoja absoluta.

La fe, por consiguiente, no puede ser una función temporal. Alguien que pretende comprender su fe como un elemento anulado dentro de un conocimiento superior ha dejado, *eo ipso*, de creer. La fe *no debe contentarse* con la incomprendibilidad, ya que la expresión para la pasión de la fe es precisamente la relación con lo incomprendible y el escándalo del absurdo.

La definición del ser cristiano no permite que el erudito o la angustiante reflexión en torno a la aproximación extravíen al individuo, de forma que éste se transforme en un sabio –y, en la mayoría de los casos, en un sabio a medias– en vez de convertirse en un cristiano, y es que la decisión descansa en la subjetividad. Pero la interioridad ha reencontrado su marca distintiva, con la cual se separa de cualquier otra interioridad, y ya no puede despachársele con esa locuaz categoría

del “completamente distinto”, ya que ésta se amolda bien a cualquier pasión en el momento de la pasión.

Desde una perspectiva psicológica es, comúnmente, un signo seguro de que alguien va a renunciar a su pasión, cuando pretende abordar el objeto de ésta objetivamente. En general puede decirse que la pasión y la reflexión se excluyen mutuamente. Así, pues, volverse objetivo representa siempre un retroceso, pues si bien la perdición de un hombre reside en la pasión, también en ésta reside su elevación. Si la dialéctica y la reflexión no se utilizan para intensificar la pasión, entonces volverse objetivo es un retroceso, e incluso el hombre que se ha perdido a sí mismo en la pasión, no ha perdido tanto como aquel que pierde la pasión, puesto que en el primero aún existe la posibilidad.

VII 533

Es por este motivo que la gente de nuestra época ha querido ser objetiva frente al cristianismo: la pasión con que cada uno es cristiano se ha vuelto muy poca cosa para ellos y, al hacernos objetivos, tenemos al menos la posibilidad de volvernos profesores.

Sin embargo, el presente orden de cosas, por su parte, ha convertido la disputa de la cristiandad en algo cómico, ya que, en más de un sentido, se le ha reducido meramente a un cambio de armamento, y porque la tal disputa sobre el cristianismo se libra en la cristiandad a manos de cristianos o entre cristianos, de los cuales todos sin excepción, al querer volverse objetivos e ir más allá, encuéntrase a punto de renunciar a su cristianismo. Cuando en su momento el gobierno danés transfirió de Wilson a Rothschild el préstamo inglés del 3%,³⁹⁸ hubo gran revuelo y protestas en los periódicos. Se celebró una asamblea general conformada por personas que carecían de bonos, pero que solicitaron uno a préstamo a fin de poder presentarse a la reunión como inversionistas. Hubo discusión, y al final se resolvió que era preciso protestar en contra de la decisión del gobierno negándose a aceptar el nuevo acuerdo. La asamblea general estaba conformada por gente que no tenía bonos y que, por tanto, difícilmente podían encontrarse en la penosa situación de que el gobierno les propusiera aceptar el nuevo acuerdo. Ser cristiano está a punto de perder el interés de la pasión y, con todo, se libra una batalla de *pro* y *contra*. Uno arguye apelando a sí mismo: si esto no es cristianismo, entonces yo no soy cristiano, pero lo cierto es que sí lo soy. La cuestión se ha trastocado de tal forma, que ahora a uno le interesa ser cristiano para

poder decidir lo que es el cristianismo, en lugar de interesarse en lo que es el cristianismo a fin de ser cristiano. El adjetivo “cristiano” se utiliza en el mismo sentido en que aquella gente tomaba a préstamo un bono –para atender a la asamblea general donde el destino de los cristianos es determinado por cristianos que, en lo que a ellos toca, poco les importa ser cristianos. Entonces, ¿por el interés de quién se hace todo esto?

Debido a que en nuestra época y en la cristiandad de nuestra época no parece haber una adecuada conciencia de la dialéctica de la interiorización, ni una conciencia de que el “cómo” del individuo es una expresión tan exacta y mucho más decisiva para lo que se tiene, que el “qué” al que se apela, surgen en estos tiempos las más peculiares y, si uno tiene el tiempo y la disposición, las más ridículas de las confusiones, mismas que se revelan como más irrisorias incluso que la confusión del paganismo, ya que en éste no había tanto en juego y las contradicciones no eran tan acentuadas. Pero un favor con favor se paga, y uno debe continuar siendo un optimista. El hombre que construye imaginariamente sobre el dominio de la pasión, se margina de todo brillante y sonriente prospecto de convertirse en profesor así como de todas las remuneraciones que ello implica. Al menos tendría que conseguir alguna pequeña compensación humorística por haberse tomado tan en serio algo que otros, que apuntan mucho más alto, consideran como una bagatela: la pequeña compensación humorística de que su pasión agudice su sentido para lo cómico. El hombre que, pese a que ama a la gente, se expone a ser despreciado por su egoísmo, ya que no se preocupa objetivamente por el cristianismo en beneficio de los demás debería, en tanto que amigo de la risa, obtener una pequeña indemnización. En verdad que no está bien el verse en la penosa situación de ser un egoísta y no obtener beneficio de ello: entonces uno no sería egoísta.

Un ortodoxo defiende el cristianismo con la pasión más extrema; con el rostro bañado en sudor y haciendo gestos sumamente alarmantes, sostiene que él acepta un cristianismo puro e inmaculado en el cual desea vivir y morir –y olvida que un asentimiento semejante es una expresión demasiado general como para relacionarse con el cristianismo. Todo lo hace en el nombre de Jesús y en todo momento alude al nombre de Cristo como signo seguro de que es cristiano y

ha sido llamado a defender la cristiandad en nuestra época —y no se da cuenta del pequeño e irónico secreto de que un hombre, con sólo describir el “cómo” de su interioridad, puede mostrar indirectamente que es un cristiano sin la necesidad de pronunciar el nombre de Cristo.* Un hombre renace en Año Nuevo exactamente a las 6 de la mañana. Ahora está listo. Fantásticamente ataviado con el hecho de su conversión, ahora debe apresurarse a proclamar el cristianismo en una nación cristiana. Por supuesto, aun si todos estamos bautizados, es posible que uno deba convertirse en cristiano en otro sentido. Pero he aquí la diferencia: en una nación cristiana no son conocimientos de lo que se carece; falta algo más, y este algo más no puede comunicárselo un ser humano a otro. Y en semejantes categorías fantásticas, el predicador quiere ponerse al servicio del cristianismo, y, no obstante, mientras más se ocupa con esta propagación del cristianismo, deja ver que él mismo no es cristiano. Ser un cristiano es algo que se refleja tan profundamente, que no da lugar a la dialéctica estética que, de un modo teleológico, permite que una persona sea para otras aquello que ella misma no es. Por otro lado, hay un burlón que ataca al cristianismo y, al mismo tiempo, lo expone con tanta credibilidad que resulta un placer leerlo, y cualquiera que no sepa a dónde dirigirse para ver una exposición tan precisa, está casi obligado a recurrir a él.³⁹⁹

Toda consideración irónica consiste en estar atento siempre al “cómo”, mientras que el honorable caballero con quien el ironista tiene el honor de tratar, se ocupa solamente del “qué”. Un hombre declara en tono elevado y solemne: ésta es mi opinión. Sin embargo, no se limita a repetir palabra por palabra esta breve fórmula, sino que se exhibe muy detalladamente. Se atreve a variar las expresiones: en efecto, hacer variaciones no es un asunto tan sencillo como la gente

* En lo que se refiere al acto de amar (para ilustrar nuevamente esto mismo), no es del todo cierto que un hombre pueda decir qué o quién es el objeto de su amor, haciendo la descripción de su “cómo”. Todos los amantes comparten el “cómo” del amor, y ahora es preciso que el individuo singular añada el nombre de su objeto amado. Pero tratándose de la fe *sensu strictissimo*, lo cierto es que este “cómo” no conviene sino a un solo objeto. Si alguno dijere: “Sí, pero en tal caso uno puede a su vez aprenderse de memoria el ‘cómo’ de la fe”, debería respondersele: tal cosa no es posible, y el hombre que lo afirme se contradice directamente, pues el contenido de la afirmación, así como el aislamiento de la definición [*og Isolationen i Bestemmelsen*], deben reduplicarse constantemente en la forma.

piensa, y más de un estudiante habría recibido por su trabajo una mención *laudabilis* [honorífica] si no hubiera hecho variaciones. Son muchos los hombres que poseen ese talento para hacer variaciones, talento que Sócrates tanto admiraba de Polo: ellos nunca dicen lo mismo –sobre la misma cosa.⁴⁰⁰ El ironista, pues, está alerta. Aunque, naturalmente, no se fija tanto en las letras grandes, ni en aquello que, por la dicción del orador, se revela como fórmula (el “qué” del honorable caballero), como en esa frase intermedia que ha escapado de la superior atención de nuestro honorable caballero, en ese pequeño y avizor adjetivo, etc., y ahora, para su sorpresa, y complacido por la variación (*in variatione voluptas* [el goce de la variación]), descubre que el honorable caballero no *tiene* la opinión que profesa, no porque sea un hipócrita (¡oh no!, que esto es un asunto muy serio para el ironista), sino porque el buen hombre se ha concentrado más en proclamar su opinión que en apropiársela interiormente. Sin duda que nuestro honorable caballero hace bien al tener esta opinión, siempre que crea en ella con todas sus fuerzas. Puede, en calidad de recadero, hacerlo todo por ella; puede arriesgar su vida por ella; incluso, en tiempos de mucha confusión,⁴⁰¹ puede llegar a perder su vida por esta opinión* –ahora, ¡qué más da!, estoy perfectamente seguro de que el hombre ha suscrito la opinión. Con todo, bien puede ser que al mismo tiempo hubiera vivido un ironista que, incluso en el instante mismo en que nuestro desafortunado hombre estuviera a punto de ser ejecutado, no pudiera refrenar su risa, ya que partiendo de su circunstancial evidencia, sabría que el hombre en cuestión jamás ha sido claro consigo mismo. Que tales cosas ocurran resulta en verdad ridículo, aunque no por ello pierde uno las ganas de vivir, pues Dios rescata del error al hombre que en silenciosa interioridad y total franqueza se preocupa por sí mismo, y aun tratándose del más simple de los hombres, Dios le conducirá a través del sufrimiento de la interioridad hacia la verdad. Opuestamente, la excesiva laboriosidad y la grandilocuencia son signo de engaño, son signo de un estado anor-

vii 536

* En tiempos de efervescencia, cuando un gobierno se ve forzado a defender su propia supervivencia a través de la pena de muerte, no resultaría del todo extraño que alguien llegase a morir por una opinión que hubiera profesado probablemente más en sentido jurídico y civil, que en un sentido intelectual.

mal, algo semejante a la flatulencia, y el hecho de ser incidentalmente ejecutado en medio de un tumulto no es la clase de sufrimiento que por esencia es el sufrimiento de la interioridad.

Según cuéntase, hubo en Inglaterra un hombre que fue asaltado en el camino por un ladrón que habíase disfrazado con una gran peluca. Se abalanzó éste sobre el viajero, le tomó de la garganta, y exclamó: ¡tu cartera! Se apoderó de la cartera, guardándose la, y se deshizo de la peluca. Un pobre hombre que pasaba por el mismo camino encontró la peluca y se la puso. Cuando llegó al poblado siguiente, donde el viajero ya había dado la alarma, fue reconocido, arrestado, e identificado por el viajero, quien juraba que se trataba del mismo hombre. Casualmente hallábase el ladrón en la corte y, viendo el error, se aproximó al juez y le dijo: “Me parece que el viajero se fija más en la peluca que en el hombre”, y pidió entonces permiso para hacer un experimento. Se puso la peluca, tomó al viajero por la garganta, y gritó: ¡Tu cartera!; —y, con esto, el viajero reconoce al ladrón, y se dispone a prestar juramento —pero el problema es que ya antes había jurado. Algo semejante ocurre con todos aquellos que de una u otra forma se concentran en el “qué”, olvidándose del “cómo”; se promete, se jura, se va de aquí para allá, se arriesga la sangre y la vida, se muere ejecutado —todo a causa de una peluca.

VII 537

Si en esto mi memoria no me falla, ya había relatado la misma historia en este libro; sin embargo, es mi deseo culminar toda la obra con ella. No creo que nadie pueda en verdad reprocharme irónicamente por haberla variado tanto que no haya quedado igual.

El aquí suscrito, Johannes Climacus, autor del presente libro, no presume de ser cristiano, pues, a decir verdad, hállase completamente ocupado pensando en cuán difícil ha de resultar llegar a serlo; pero menos todavía es él uno de esos que, tras haber sido cristianos, dejan de serlo al intentar ir más lejos. Él es un humorista; satisfecho con su presente situación, esperanzado de que algo mejor le depara su suerte, se siente él especialmente contento, mirándolo bien, por haber nacido en este siglo de especulación y teocentrismo. Sí, nuestra época es una época de pensadores especulativos y grandes hombres artífices de incomparables descubrimientos; con todo y eso, me parece que ninguno de estos honorables caballeros podría pasarla tan bien como un humorista privado desde su silencioso retiro, ya sea que esté dándose golpes de pecho,⁴⁰² o riéndose de todo corazón. Es por ello que perfectamente puede darse a la tarea de escribir, siempre que procure guardarse eso para su propio goce, manteniéndose aislado, y procure no entrar en contacto con la multitud ni perderse en la importancia de la época, en forma parecida al de un curioso espectador que en un incendio se le asigna atender la bomba, o, sencillamente, dejarse desconcertar por la sola idea de que podría estar tapándole el paso a alguno de los varios y distinguidos personajes que tienen, o pueden, o deben, o quieren darse aires de importancia.

Desde el aislamiento de la construcción imaginaria, el libro entero trata sobre mí mismo, sólo y únicamente sobre mí mismo. “Yo, Johannes Climacus, contando ahora los treinta años, nacido en Copenhague, un hombre puro y simple como cualquier otro, he escuchado decir que nos espera un bien supremo, y que se llama felicidad eterna, y que la condición para lograrla es que cada uno se relacione con el cristianismo. Ahora pregunto: ¿Cómo puedo volverme cristiano?” (véase la Introducción). Claro que lo pregunto pensando sólo en mi propio interés, o mejor dicho, lo he preguntado, pues, efectivamente, éste ha sido el tema del libro. Por tanto, que nadie se tome la molestia de decir que el libro es del todo superfluo y que en nada concierne a la época, a menos que por fuerza haya de decir algo, pues, siendo ése el caso, obtendríamos el juicio deseado, mismo que, después de

todo, ya ha sido pronunciado por el autor. Él entiende de sobra cuán necio resulta, en caso de que alguien se apercibiese del libro, escribir una obra semejante en nuestra época. Así, pues, tan pronto como una sola persona... –¡pero qué digo! ¡Adónde me arrastras, frívolo corazón!, no, no, no está bien dejarse tentar de este modo. Sea como sea, lo que yo quería decir es que tan pronto como una sola persona me pudiese informar acerca de dónde y con quién debe uno acudir a solicitar permiso para atreverse a escribir, en tanto que particular, o para establecerse como autor en el nombre de la humanidad, del siglo, de nuestra época, del público, de los muchos, de la mayoría, o bien, aquello que sería incluso un más raro favor, el permiso de escribir, en tanto que particular, en contra del público “en nombre de los muchos”, o en contra de la mayoría en nombre de otra mayoría sobre aquello concerniente al mismo tema, de escribir en el nombre de los muchos a la par que uno mismo se reconoce como perteneciente a la minoría, para luego, en tanto que particular, tener simultáneamente la polémica elasticidad de uno que está en la minoría, y el reconocimiento ante los ojos del mundo propio de uno que está en la mayoría; si alguien pudiera informarme de los gastos necesarios para obtener tal permiso, porque aun si el costo no se paga en moneda regular, de cualquier forma bien puede ser exorbitante: entonces, y supuesto que los costos no excedan mis posibilidades, difícilmente sería capaz de resistirme a la tentación de escribir tan pronto como me fuera posible un libro de grandísima importancia que hablase en el nombre de millones, de millones, de millones, de billones. Hasta que llegue ese momento, nadie que sea consistente con su propio punto de vista, y, desde mi punto de vista el reproche tendría que ser distinto, podrá reprochar al libro de superfluo en tanto no sea capaz de explicar aquello que está en cuestión.

Así, el libro es superfluo. Por consiguiente, que nadie se moleste en citarlo, pues alguien que lo cite *eo ipso* lo habrá comprendido mal. Convertirse en autoridad representa una existencia en demasía penosa para un humorista, quien tiene como comodidad en la vida el que haya hombres tan excelentes dispuestos y deseosos de convertirse en autoridades, y de quienes uno obtiene el beneficio de aceptar por buenas sus opiniones como ya algo de hecho, a menos que uno sea lo bastante insensato como para derrocar a estos hombres excelentes, pues con ello nadie gana. Sobre todo, que el cielo me guarde, y guarde también

al libro, de cualquier vehemencia aprobatoria, de ser citado aprobatoriamente por un vociferante fiestero, enrolándome de ese modo a las listas del censo. Si él no se da cuenta de que ninguna fiesta puede ser de utilidad para un humorista constructor imaginario, entonces tanto mejor se dará este último cuenta de su incompetencia para aquello de lo cual debe escapar a cualquier costo. Hombre de fiesta no soy, ni para ello tengo la menor aptitud, pues no tengo más opinión sino la de que ser cristiano ha de ser lo más difícil de todo. Opinión ésta que en realidad no es opinión, pues hállase falta de todas esas cualidades que por lo regular caracterizan a una "opinión"; ésta no me halaga, toda vez que yo mismo no me considero como cristiano; tampoco ofende al cristiano, puesto que, naturalmente, éste no puede tener nada en contra de que considere aquello que ha hecho y sigue haciendo como lo más difícil de todo; ni ofende al atacante del cristianismo, pues con esto su triunfo vuélvese todavía más glorioso, ya que estará yendo más lejos —respecto a aquello que es lo más difícil de todo. Consecuentemente no deseo prueba alguna de la realidad de que realmente tengo una opinión (un discípulo, un festejo, una ejecución, etc.), pues no tengo opinión alguna ni deseo tenerla, y estoy contento y satisfecho con ello.

Así como en los libros católicos, particularmente en los antiguos, puede encontrarse al final del texto una nota que informa al lector que todos los contenidos han de interpretarse de acuerdo con las enseñanzas de la sagrada y universal madre Iglesia, de igual modo esto que yo escribo contiene una nota aclarando que todo ha de ser comprendido de suerte que sea revocado, que el libro, además de un final, contiene una retractación. Más que esto no puede pedirse, ni antes ni después.

Escribir y publicar un libro cuando ni siquiera se tiene editor, el cual podría verse en apuros financieros en caso de que el libro no se vendiera, es en verdad una diversión y un pasatiempo inocentes, una permisible empresa privada en un estado bien ordenado, un estado que tolera el lujo y donde cualquiera puede utilizar su tiempo y dinero como mejor le plazca, ya sea para construir casas, comprar caballos, acudir al teatro, o escribir y mandar a la imprenta libros superfluos. Ahora que si lo vemos de este modo, haríamos bien en considerar como un discreto goce en la vida, algo inocente y permisible que ni

perturba la observancia del domingo ni ningún otro precepto del deber y los buenos modales, eso de imaginar a un lector con quien uno de vez en cuando se involucra en el libro, siempre que –nótese bien– no haya la menor tentativa o gesto de querer obligar a un solo hombre real para convertirse en lector. “Sólo lo positivo representa una intromisión en la personal libertad del otro” (véase Prefacio); lo negativo es semejante a una cortesía que ni siquiera cuesta dinero, pues eso es únicamente propio de la publicación, y aun si uno llegase a ser tan descortés como para forzar el libro en el gusto de la gente, ello no bastaría por sí solo para que alguien lo comprara. En un Estado bien ordenado, por supuesto, es permisible estar secretamente enamorado, y mientras más profundamente secreto sea el amor, más permisible resulta. En cambio, un hombre no tiene permitido cortejar a todas las muchachas, asegurándole a cada una por separado que ella es la única amada. Y aquel que en verdad tiene una amada, la fidelidad y las buenas maneras le prohíben el permitirse un amorío imaginario, por muy secreto que sea. Pero aquel que no tiene ninguna: sí, él puede permitírselo –y el escritor que no tiene ni un lector real puede permitirse uno imaginario; incluso puede reconocerlo abiertamente, pues con esto, naturalmente, no ofende a nadie.

¡Ensalcemos a nuestro bien ordenado Estado! ¡Envidiable felicidad la de aquél que sepa apreciarlo! ¡Cómo puede haber nadie que tan laboriosamente busque la reforma del Estado y pretenda cambiar la forma del gobierno! De todas las formas de gobierno la monarquía es la mejor. Más que ninguna otra forma de gobierno, la monarquía impulsa y protege las secretas imaginaciones y los inocentes caprichos del particular. Sólo la democracia, que de todos los gobiernos es el más tiránico, obliga a todo mundo a una participación activa, algo que las sociedades y asambleas generales de nuestra época ya desde ahora no dejan de recordarnos. ¿Es tiranía, acaso, el que uno solo quiera gobernar, dejándonos al resto ser libres? No, pero es tiránico que todos quieran gobernar y que, encima de eso, se pretenda obligar a todo mundo a participar en el gobierno, incluso a aquél que muy apremiantemente se niega a hacerlo.

Ahora bien, si hay un autor que a modo de secreta ficción y goce enteramente privado, se hace de un lector imaginario, eso no es asunto de ningún tercero. Esto lo decimos a guisa de apología cívica y defensa

a favor de algo que no requiere defensa alguna, ya que, en virtud del silencio, se elude todo ataque: el inocente y permisible, aunque tal vez subestimado e incomprensido, placer de tener un lector imaginario, esto que representa un goce infinito y la más pura expresión para la libertad de pensamiento, precisamente porque con esto se renuncia a tal libertad. Incapaz me siento de hacer un adecuado elogio y alabanza para semejante lector. Cualquiera que haya tenido algún trato con él, no irá a negar, por cierto, que es absolutamente el más agradable de todos los lectores. Él le comprende a uno de inmediato y poco a poco. Tiene la bastante paciencia como para no saltarse las frases intermedias, apresurándose desde el entramado del episodio a la cadena de la tabla de contenidos. Es capaz de seguir el paso del autor. Puede entender que el entendimiento es una revocación, que su entendimiento –en tanto que lector único– representa, en efecto, la revocación del libro. Entiende que escribir un libro para luego revocarlo no es lo mismo que nunca escribirlo, y que escribir un libro sin ninguna aspiración de revestirse de importancia para los demás, no equivale a dejar la hoja en blanco. Aun a pesar de que en todo cede y jamás va en contra de uno mismo, su persona puede inspirar más respeto que las ruidosas contradicciones de todo un salón de lectura. Pero es por esto mismo que uno también puede hablarle con entera confianza.

Querido lector, si se me permite decirlo, no soy sino un bribón en lo que a filosofía se refiere, uno que ha sido llamado a crear una nueva tendencia. Soy un pobre individuo existente con claras habilidades naturales, no carente de una cierta competencia dialéctica, ni tampoco enteramente desprovisto de cultura. Pero sí soy versado y con experiencia en los *casibus* [casos] de la vida, y confiadamente apelo a mis propios sufrimientos, no tanto en un sentido apostólico como por una personal cuestión de honor, pues muy a menudo estos sufrimientos han sido castigos meritorios, pero, aun así, los invoco como maestros míos, y lo hago con más *pathos* que Stygotius refiriéndose a todas las universidades en las que estudió y debatió.⁴⁰³ Me jacto de una cierta honestidad que me impide repetir aquello que soy incapaz de comprender, y me ordena –algo que, respecto a Hegel, ya desde hace tiempo, en mi aislamiento, ha sido para mí causa de pena– renunciar a invocarlo, salvo en casos particulares, lo que bien equivale a tener que renunciar al reconocimiento logrado por afiliación, mientras que yo

quedo (y yo soy el primero en reconocerlo) como un pequeño, evanescente e imperceptible átomo, justo como cualquier otro ser humano. Una honestidad que, por su parte, sírveme de consuelo y me arma de un extraordinario sentido para lo cómico y una cierta aptitud para ridiculizar aquello que de suyo es ridículo. Cosa rara, soy incapaz de ridiculizar aquello que no es ridículo: eso, no cabe duda, requiere de otras capacidades. Según me veo a mí mismo, he avanzado lo bastante a través de mi pensamiento independiente, me he cultivado a tal grado por la lectura, y por cuenta propia me he orientado tanto a través de la existencia, que me creo en posición de ser un aprendiz o un estudiante, lo cual representa por sí mismo una tarea. No pretendo llevar ventaja, hablando en un sentido superior, para comenzar un aprendizaje. ¡Si tan sólo estuviera el maestro entre nosotros! No hablo de un maestro de la sabiduría clásica, pues a tal hombre ya lo tenemos,⁴⁰⁴ y si yo tuviera que aprender esas cosas, podría hacerlo tan pronto como me hiciera de los conocimientos previos necesarios para empezar. No hablo del maestro en historia de la filosofía, tema para el cual, ciertamente, me faltan las condiciones, en caso de que tuviéramos el maestro. No hablo del maestro en el difícil arte del discurso religioso, pues para ello ya contamos con un hombre distinguido,⁴⁰⁵ y estoy consciente de haberme esforzado al máximo para seguir su serio método. De eso estoy consciente, si bien no por el beneficio de la apropiación, pues no es mi intención adjudicarme algo falsa y astutamente, ni medir su relevancia a partir de mi accidental situación, sino por el respeto que siempre he sentido por Su Reverencia. No hablo del maestro en el bello arte de la poesía y de aquellas cosas concernientes a los secretos del lenguaje y el gusto,⁴⁰⁶ pues a tal iniciado ya lo tenemos, bien lo sé, y espero jamás olvidarle, ni a él ni a mi deuda con él. No, el maestro del que hablo (y en un sentido distinto, equívoco y titubeante) es el maestro en el ambiguo arte de pensar sobre la existencia y el existir. De modo que, si pudiera hallarle, me atrevería a asegurar que, dado que estuviera dispuesto a instruirme y, atendiendo a ese propósito, avanzara lentamente y a detalle, permitiéndome hacerle preguntas, así como debería ser cualquier enseñanza de calidad, y tuviera la voluntad de detenerse en una cuestión hasta que yo la hubiera comprendido a fondo, en ese caso, me atrevo a garantizar que lograría yo un trabajo digno de mención. Dicho de otra forma, eso que no podría aceptar

en un maestro como ese, es que se creyese incapaz de hacer otra cosa más que aquello que hacen los mediocres maestros de religión en la escuela: asignarme cada día un parágrafo, para que yo me lo aprendiese y pudiera recitarlo de memoria al día siguiente.

Pero puesto que no he oído hablar de ningún maestro semejante que ofrezca precisamente eso que yo busco (sin importar si esto es un signo feliz o desafortunado), mi tentativa, *eo ipso*, se desprende de toda relevancia y se vuelve algo destinado únicamente a mi propio disfrute, como debe serlo cuando un estudiante de la existencia, quien no puede albergar la pretensión de enseñarle a otros (y lejos de mí la frívola y vacua pretensión de ser un maestro como aquél), expone algo que bien puede esperarse de un aprendiz que, esencialmente, no sabe ni más ni menos que lo mismo que todo mundo sabe, salvo que él lo sabe de una forma más concreta y, por otro lado, en lo concerniente a esa multitud de cosas que todo mundo sabe o piensa que sabe, él definitivamente sabe que no sabe. Puede ser que, en este sentido, carecería yo de toda credibilidad si le dijera esto a alguien más que no fueras tú, querido lector. Cuando en nuestra época alguien afirma: "Lo sé todo", uno le cree. Pero con el hombre que dice: "Hay muchas cosas que no sé", se sospecha en él una tendencia a la mentira. Recordarás que, en una obra de Scribe, un hombre experto en livianos amoríos relataba que, cuando se sentía harto de una muchacha, recurría al siguiente método. Le escribía: "Yo lo sé todo"⁴⁰⁷ —según él, este método nunca falló. De igual forma, creo que en nuestra época siempre ha logrado éxito todo pensador especulativo que afirma: "Lo sé todo". ¡Ah!, pero la gente impía y mendaz que afirma no saber muchas cosas recibirá su merecido en éste, el mejor de los mundos posibles,⁴⁰⁸ es decir, el mejor de los mundos para todos aquellos que gustan de mentir sabiéndolo todo, o no sabiendo nada en absoluto.

VII 543

J. C.

A FIN DE MANTENER LA FORMA y el orden, reconozco aquí algo que en verdad es difícil que a alguien le interese *saber*, que yo soy, como se dice, el autor de: *O esto o lo otro* (Víctor Eremita), Copenhague, febrero 1843; *Temor y temblor* (Johannes de Silentio), 1843; *La repetición* (Constantin Constantius), 1843; el *Concepto de la angustia* (Vigilius Haufniensis), 1844; *Prefacios* (Nicolaus Notabene), 1844; *Migajas filosóficas* (Johannes Climacus), 1844; *Etapas en el camino de la vida* (Hilarius Bogbinder: William Afham, el Juez, Frater Taciturnus), 1845; *Postscriptum definitivo a las Migajas filosóficas* (Johannes Climacus), 1846; un artículo en *Fædrelandet*,⁴⁰⁹ n. 1168, 1843 (Víctor Eremita); dos artículos en *Fædrelandet*,⁴¹⁰ enero 1846 (Frater Taciturnus).

Mi seudonimia o polinimia no ha tenido una causa *fortuita* en mi persona (esto, naturalmente, no ha sido por temor a un castigo legal, pues no sé de ninguna ofensa que haya cometido, y, por otro lado, a la hora de publicar un libro, el impresor, lo mismo que el censor *qua* oficial público, están siempre oficialmente enterados de quién es el autor), sino un fundamento *esencial* en la *producción* misma, la cual, por interés de la réplica y de la variedad psicológica de las distintas individualidades, exigía poéticamente una neutralidad respecto al bien y al mal, frente a la compunción y la jovialidad, a la desesperación y la presunción, al sufrimiento y al gozo, etc., neutralidad que queda idealmente determinada sólo a través de la consistencia psicológica, algo que ninguna persona verdaderamente real se atrevería a llevar a cabo o podría permitirse llevar a cabo dentro de las limitaciones morales de la realidad. Esto que ha sido escrito pues, me pertenece, aunque sólo en la medida en que he puesto en la boca del personaje poético

real y creador, una visión de vida tal que se percibe por la réplica, pues mi relación es incluso más remota que la del poeta, el cual *poetiza* personajes, pero en el prefacio se presenta a *sí mismo* como *autor*. Es decir, yo soy, impersonal y personalmente, y en tanto que tercero, un *souffleur* [apuntador] que ha creado poéticamente a los *autores*, cuyos *prefacios* son obras suyas, así como también sus *nombres*. En las obras seudónimas, por tanto, no hay una sola palabra de mi autoría. Frente a ellas carezco de opinión, como no sea en tanto que tercero, ni conocimiento de sus significados, salvo como lector, ni la más remota relación privada con ellos, pues resulta completamente imposible entablar una relación semejante con una comunicación doblemente reflexionada. Una sola palabra de mi autoría y a nombre propio equivaldría a un arrogante olvido de mí mismo que, por sí sola, y desde una perspectiva dialéctica, sería responsable de haber esencialmente aniquilado a los autores seudónimos. En *O esto o lo otro*, así como no soy el editor Víctor Eremita, tampoco soy el Seductor ni el Juez. Éste es un pensador subjetivo poéticamente real que de nuevo nos encontramos en *In vino veritas*.⁴¹¹ En *Temor y temblor*, me hallo tan lejos de ser Johannes de Silentio como de ser el caballero de la fe del que habla y, a su vez, estoy igualmente lejos de ser el autor del prefacio del libro, quien es la réplica individual de un pensador subjetivo poéticamente real. En la historia de sufrimiento (“¿Culpable/No Culpable?”), me hallo tan remotamente lejos de ser el Quidam de la construcción imaginaria, como de ser el constructor imaginario, ya que éste es un pensador subjetivo poéticamente real, y el Quidam de la construcción imaginaria es obra suya al modo de una consecuencia psicológica. Por lo tanto, yo soy lo indiferente, es decir, que aquello que yo soy o cómo yo soy es cosa indiferente, precisamente porque, en lo que se refiere a la producción, es absolutamente irrelevante la pregunta de si en lo más profundo de mi ser es también cosa indiferente aquello que yo soy y cómo yo soy. En consecuencia, aquello que en cualquier otro sentido podría tener una afortunada significación dentro de una bella armonía para más de una empresa que no sea una reduplicación dialéctica, aquí no podría tener sino un efecto perturbador en aquello que concierne al totalmente indiferente padre adoptivo de una obra quizá no carente de interés. Mi facsimilar, mi retrato, etc., lo mismo que la cuestión de si llevo sombrero o gorro, podrán ser objeto de atención únicamente para aquellos que

tengan por importante lo indiferente –sin duda en compensación por el hecho de que lo importante se ha vuelto indiferente para ellos.

En un sentido legal y literario, la responsabilidad es mía,* pero, desde una clara perspectiva dialéctica, soy yo quien ha *dado la ocasión* para dar a conocer esta obra al mundo real, el que, por supuesto, no puede tratar con autores poéticamente reales y, por consiguiente, se dirige a mí con todo el derecho legal y literario. En un sentido legal y literario, porque si la réplica tuviera que ser la palabra misma (en un sentido directo) del autor, entonces toda creación poética sería, *eo ipso*, imposible, carente de sentido e insoportable. De forma que si pudiera a alguien ocurrírsele la idea de citar un pasaje en particular de los libros, le expreso mi ruego y deseo de que tenga a bien hacerme el favor de citar el nombre del autor seudónimo en cuestión, y no el mío, es decir, que tenga la amabilidad de separarnos de tal modo que el pasaje pertenezca, en un sentido femenino, al autor seudónimo, y la responsabilidad, en un sentido civil, a mí. Desde el comienzo mismo he sido bien consciente y soy consciente de que mi realidad personal representa un obstáculo del que los autores seudónimos, de un modo a la vez patético y egoísta, podrían querer librarse, mientras más pronto mejor, o podrían querer reducirlo al mínimo posible, pero, a pesar de eso, podrían querer conservarla con una atención irónica a guisa de oposición repelente.

Mi papel es, al mismo tiempo, el papel de un secretario y, cosa irónica, el papel del autor dialécticamente reduplicado del autor de los autores. Es por ello que, aunque sin duda cualquiera que le haya dedicado algún pensamiento a la cuestión, me habrá considerado hasta ahora *sumariamente*, incluso antes de que se diera alguna explicación, como el autor de los libros seudónimos, esta explicación seguramente producirá en un primer momento la rara impresión de que yo, quien ciertamente debería saber esto mejor que nadie, soy el único que no me considero como autor más que en forma dudosa y ambigua, porque soy el autor en un sentido figurado; aunque, por otro lado, soy el autor de un modo muy literal y directo de, por ejemplo, los discursos edificantes y de cada una

* Es por este motivo que mi nombre, en tanto que editor, fue puesto en la página del título de *Migajas* (1844), porque la absoluta relevancia del tema exigía en la realidad, como expresión de apropiada atención, el que hubiera un nombre responsable por todo aquello que la realidad pudiera presentar.

de las palabras en ellos contenidas. El autor creado poéticamente tiene su particular visión de vida, y la réplica que, así comprendida, podría ser muy significativa, ingeniosa, y estimulante, quizá en boca de una persona real y concreta, resultaría extraña, ridícula y desagradable. Si alguien no acostumbrado al distinguido trato con una idealidad que pone a distancia, aferrándose sin motivo a mi personalidad real, adquiere para sí una visión distorsionada de los libros seudónimos, se habrá engañado, *realmente* se habrá engañado, al llevar el pesado fardo de mi personalidad real en vez de danzar con la ligera y doblemente reflexionada idealidad del autor poéticamente real; si por este indiscreto paralogsimo alguien se ha engañado al mostrar absurdamente mi privada particularidad fuera de la evasiva duplicidad dialéctica de los contrastes cualitativos, eso en verdad no es culpa mía, yo que, por decencia y en aras de la pureza de la relación, he hecho por mi parte todo lo que he podido para impedir aquello que un cierto sector inquisitivo del público lector ha intentado lograr haciendo todo lo que ha podido desde el comienzo mismo, Dios sabe en interés de quién.

La ocasión parece invitar a una explicación abierta y directa, sí, casi parece exigirla incluso de aquel que muéstrase reacio: de modo, pues, que deseo aprovecharla para este propósito, no en tanto que autor, pues lo cierto es que no soy autor en el sentido usual, sino como uno que ha cooperado para que los seudónimos pudieran convertirse en autores. En primer lugar, quiero agradecer a la Providencia, que de tantas maneras ha favorecido mi empresa, que la ha impulsado por cuatro años y un cuarto, sin detenerse, quizá, ni un solo día, y que me ha concedido mucho más de lo que hubiera podido esperar, si bien yo mismo puedo atestiguar con toda honestidad que he puesto mi vida entera en este trabajo, al menos más de lo que había esperado hacerlo, sin importar que otros consideren este logro como una complicada bagatela. Con profundo agradecimiento a la Providencia, afirmo no sentirme incómodo por el hecho de que no pueda decirse de mí que en verdad haya logrado algo, o, lo que sería de menor importancia, que haya logrado algo en el mundo externo. Encuentro irónicamente correcto que, en virtud de la producción y de mi ambigua autoría, mis honorarios hayan sido, al menos, bastante socráticos.

Enseguida, y tras haberme disculpado como es debido y rogado perdón en caso de resultar impropio mi modo de hablar, pese a que él

mismo tal vez encontraría inapropiada su omisión, quiero evocar con agradecimiento la memoria de mi difunto padre, el hombre a quien más le debo, incluyendo también lo concerniente a mi obra.

Con esto me separo de los autores seudónimos, dejándoles mis mejores, si bien inciertos, deseos para lo futuro, para que éste, si es lo mejor para ellos, resulte acorde con sus deseos. Yo les conozco por haberlos frecuentado íntimamente; bien sé que no podrían esperar ni querrían muchos lectores; así que, espero tengan la feliz fortuna de encontrar esos pocos lectores deseables.

A mi lector, si es que me es permisible dirigirme a alguno, quisiera solicitarle, de pasada, un pequeño recuerdo, un signo de que piensa en mí como alguien ajeno a los libros, ya que eso es lo que nuestra relación exige. Le expreso aquí, en el momento del adiós, mi más sincero reconocimiento; también agradezco cordialmente a todos aquellos que han guardado silencio y, con profundo respeto, agradezco asimismo a la firma Kts –por haber hablado.

Dada la posibilidad de que los autores seudónimos hayan podido ofender de un modo u otro a algún hombre respetable, o quizá incluso a alguien que yo admiro, y dada la posibilidad de que hayan podido, de un modo u otro, sacudir o poner en duda algún bien real del orden establecido: entonces no hay nadie más dispuesto a ofrecer una disculpa que yo, que soy el responsable por el uso de la pluma. Aquello que sé de los autores seudónimos, por supuesto, no me da el derecho para opinar sobre su asentimiento, aunque tampoco para ponerlo en duda, toda vez que su importancia (sea cual sea ésta *en realidad*) no consiste definitivamente en emitir una nueva propuesta, o un inusitado descubrimiento, o en haber fundado un nuevo partido o en haber ido más lejos, sino en todo lo contrario, en querer desprenderse de toda relevancia, en el deseo de releer solitariamente, a la distancia que representa el alejamiento de la doble reflexión, y, de ser posible, de una forma más interior, el texto original de las humanas e individuales relaciones existenciales, aquel familiar y antiguo texto legado por nuestros padres.⁴¹²

VII 549

Oh, y que nadie sin experiencia⁴¹³ dialéctica meta mano en este trabajo, sino que lo deje así como ahora está.

Copenhague, febrero 1846.

S. Kierkegaard.

NOTAS

¹ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 175-177, 270-271.

² Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 175-176.

³ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 175-176.

⁴ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 176.

⁵ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 177.

⁶ Jens Immanuel Baggesen, "Tomás Moro, o la victoria de la amistad sobre el amor" ["Thomas Moore, eller Venskabs Seier over Kjærlighed"] en *Jens Baggesens danske Værker*, I, p. 329.

⁷ Cfr., Aristóteles, *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2000, 1416 b.

⁸ El castigo de silencio o confinamiento solitario fue impuesto en los Estados Unidos en 1823.

⁹ Cfr., *El concepto de la angustia*, sv iv 404.

¹⁰ Cicerón, *Filípicas*, II, 37, 95. Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 175.

¹¹ Título de una obra de Holberg, *Den Pantsatte Bondedreng*, es decir, "El aldeano dejado en prenda", literalmente.

¹² La referencia en el texto corresponde a la primera edición danesa (1844). Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 270.

¹³ Mateo 22:21.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, I, "La Lógica" 63. "Por lo demás, aquello que se llama fe y saber inmediato, es perfectamente lo que se llama en otros casos inspiración, revelación del corazón, contenido impreso por la naturaleza en los hombres, de una manera más particular, intelecto sano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas toman del mismo modo su principio en la inmediatez por la cual encontramos en la conciencia un contenido, y en ella es un hecho." Cfr., asimismo, *Temor y temblor*, sv III 118.

¹⁵ Cfr., el subtítulo de *La Repetición* ("Un ensayo de psicología experimental"). La construcción imaginaria o método experimental se refiere a la ilustración de un concepto –en este caso, el de la *Repetición*– utilizando como sujeto de experimentación a una persona real (como lo es el joven respecto a Constantin Constantius). Otros ejemplos de estas "construcciones imaginarias" podríamos encontrarlos, tal vez, en obras kierkegaardianas tales como "Diario de un seductor" y "Culpable/No culpable."

¹⁶ Lucas 14:26.

¹⁷ Mateo 25:1-12.

¹⁸ Cfr., "En la espera de la fe," en *Dieciocho Discursos Edificantes*, sv III 13-34.

¹⁹ Cfr., Suetonio, "Cayo C. Calígula," en *Las vidas de los Césares*, 30. Cfr., *La alternativa II*, sv II 169.

²⁰ La construcción del túnel que atraviesa el Támesis desde Wapping a Rotherhithe se comenzó en 1825, aunque, por motivo de un accidente, su terminación se pospuso hasta 1845.

²¹ Lutero excluyó del Nuevo Testamento la epístola de Santiago, considerándola como carente de profundo contenido evangélico, lo que sí poseían las epístolas paulinas y aquella del apóstol Juan.

²² Cfr., J. H. Wessel, *El amor sin trabas* [*Kjærlighed uden Strømper*], Acto 1, esc. 2.

²³ Argumento que consiste en conceder la tesis del oponente y en el acuerdo mutuo.

²⁴ Cfr., II Timoteo 3:16.

²⁵ Cfr., Génesis, 4:7.

²⁶ Cfr., Gálatas 3:24.

²⁷ Cfr., I Corintios, 13:8-13.

²⁸ Cfr., Ludvig Holberg, *Den Stundesløse*, Acto 3, esc. 5.

²⁹ Mateo, 4:18-22; Marcos 1:16-20, 11:23.

³⁰ Una modificación del proverbio danés: "Mientras la hierba crece, la yegua muere." El fruto llega cuando es ya del todo inútil.

³¹ El autor se refiere, naturalmente, a la mediación hegeliana (*Vermittlung* en alemán y *Mediering* en danés), que consiste en la conciliación de dos opuestos en una unidad superior.

³² El "incomparable descubrimiento" se refiere, efectivamente, a la distinción entre el credo de los Apóstoles y la Palabra viviente en los sacramentos, y la palabra escrita en sus diversas formas. Tal descubrimiento se le adjudica al teólogo danés Nicolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872).

³³ Entre los cuales se encontraba, ni más ni menos Peter Christian Kierkegaard, hermano mayor de Søren.

³⁴ Johann Friedrich Ferdinand Delbrück, autor de *Philip Melancton, der Glaubenslehrer* [*Philip Melancton, el maestro de la fe*].

³⁵ Cfr., Lessing, Gotthold Ephraim, *Axiomata*, VII.

³⁶ Jacob Christian Lindberg (1797-1852). Teólogo danés estrechamente relacionado con Grundtvig y con Peter Christian Kierkegaard.

³⁷ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 205-206, 245-246.

³⁸ Lindberg sostenía que el cambio de "*den Hellig-Aand*" [el Santo-Espíritu] a "*den hellige Aand*" [el espíritu santo] negaba el carácter de persona del Espíritu Santo.

³⁹ Romanos 9:7.

⁴⁰ La primera palabra del párrafo (en el texto danés) es el genitivo *Aarhundredernes* [de los siglos].

⁴¹ Génesis 1:27.

⁴² Daniel 5:27.

⁴³ Lucas 23:34.

⁴⁴ Cfr., Platón, *Apología de Sócrates*, 27 b. "¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas, y que no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona, querido Meleto."

⁴⁵ Cfr., *Temor y temblor*, sv III 57, 59, 61-62, 75, 84, 88, 118, 136, 166-168.

⁴⁶ Alusión a los relatos y anécdotas fantásticas del autor alemán Karl Friedrich Hieronymus Freiherr von Munchhausen

⁴⁷ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv VII 235-249.

⁴⁸ Cfr., G. W. F. Hegel, *La ciencia de la lógica*, CXXXIX.CXL. "Así, el lado exterior tiene: 1. el mismo contenido que el lado interior. Lo que se halla interiormente en la fuerza se halla también exteriormente. El fenómeno nada manifiesta que no sea en la esencia y nada hay en la esencia que no se manifieste.

"Pero, 2. el lado interior y el exterior son también y enteramente opuestos en cuanto determinaciones de la fuerza y son opuestos como dos abstracciones, una de la identidad consigo y otra de la simple multiplicidad o realidad. Pero por lo mismo que son dos momentos de una sola y misma forma, son idénticos, de tal modo que lo que se halla puesto en una de estas dos abstracciones es también puesto en la otra. Por consiguiente, lo que no es sino un lado interior no es también sino un lado exterior y lo que no es sino un lado exterior, tampoco es, ante todo, sino un lado interior." Cfr., *O esto o lo otro I*, sv I v-vi.

⁴⁹ Mateo 21:12; Marcos 11:15; Juan 2:14-16.

⁵⁰ Cfr., Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1177 a. "Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho."

⁵¹ Cfr., *El concepto de la angustia*, sv IV 315, 350; *La Enfermedad Mortal*, sv XI 127.

⁵² Cfr., Holberg, *Erasmus Montanus*, Acto II, escena 2. "Degn", cabe decirlo, significa sacristán.

⁵³ Durante once años y hasta el momento de su muerte, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fue bibliotecario de la biblioteca del Duque de Brunswick en Wolfenbüttel.

⁵⁴ Posible alusión a la línea divisoria que, arbitrariamente, el papa Alejandro VI dibujó para resolver las disputas entre España y Portugal en lo concerniente al Nuevo Mundo. A partir de una hipotética línea que corría de polo a polo, quedó establecido que España tendría poder sobre el territorio del lado occidente, y Portugal dominaría las tierras de la parte oriental.

⁵⁵ Cfr., Lessing, *Laocoonte*, xvi.

⁵⁶ Cfr., *La Repetición*, sv III 259.

⁵⁷ Johann Caspar Lavater (1741-1801). Escritor y pastor suizo.

⁵⁸ Cfr., Plutarco, "Catón el Viejo", en *Moralía*, 199.

⁵⁹ Uno de tantos epítetos con los que Homero califica al héroe heleno Odiseo, y entre los que se cuentan otros como, "divino," "fértil en trazas," "mañero," "héroe paciente," "noble," "deiforme," etcétera.

⁶⁰ Juan 4:23.

⁶¹ Mateo 20:3-4.

⁶² Un periódico de Copenhague especializado en publicidad y anuncios.

⁶³ Lucas 18:11.

⁶⁴ Cfr. Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, v, 36.

⁶⁵ Cfr., Diógenes Laercio, "Sócrates," en *Las vidas de los filósofos*, II, 5, 21.

⁶⁶ Cfr., Platón, *El banquete*, 220 c-d. "Esto, ciertamente, fue así; pero qué hizo de nuevo y soportó el animoso varón allí, en cierta ocasión, durante la campaña, es digno de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditando, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros: -Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo. Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar -y como era entonces verano-, sacaron fuera sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol, dejó el lugar y se fue."

⁶⁷ Hans Friedrich Helweg, "Orestes y Edipo, o de las colisiones [Orest og Ødip eller Collisionen]," 1845, no. 3, pp. 55-60.

⁶⁸ Cfr., Platón, *Gorgias*, 511 d-512 b. "Pero si te parece deleznable, voy a citar otro de mayor importancia: la navegación, arte que no sólo salva las vidas de los más grandes peligros, sino también los cuerpos y los bienes, como la retórica. También este arte es humilde y modesto, y no adopta una actitud orgullosa como si hiciera algo magnífico, sino que, llevando a cabo lo mismo que la oratoria forense, si nos trae a salvo desde Egina,

cobra, según creo, dos óbolos; si desde Egipto o desde el Ponto, por este gran beneficio de haber salvado o que acabo de decir, nuestra vida, nuestros hijos, bienes y mujeres, al desembarcar en el puerto nos cobra, como máximo, dos dracmas; y el que posee este arte y ha llevado a cabo estas cosas, ya en tierra, se pasea por la orilla el mar, junto a su nave con aspecto modesto. Porque, en mi opinión, este hombre sabe reflexionar que es imposible conocer a quiénes de sus compañeros de navegación ha hecho un beneficio evitando que se hundieran en el mar y a quiénes ha causado un año, ya que tiene la certeza de que no salieron de su nave en mejor estado que cuando entraron, ni en cuanto al cuero ni en cuanto al alma. Así pues, reflexiona él que si un hombre atacado por enfermedades graves e incurables no se ha ahogado, éste es un desgraciado por no haber muerto y no ha recibido de él ningún beneficio, y que si alguno tiene en el alma, parte más preciosa que el cuerpo, muchos males incurables, a ése no le conviene vivir, ni le hace él un beneficio al salvarle del mar, de un juicio o de cualquier otro peligro, pues sabe que para un hombre malvado no es lo mejor vivir, ya que es forzoso que viva mal.”

⁶⁹ Cfr., Platón, *El banquete*, 214 e-215 a. “La diré inmediatamente, dijo Alcibiades, pero tú haz lo siguiente: si digo algo que no es verdad, interrúmpeme, si quieres, y di que estoy mintiendo, pues no falsearé nada, al menos voluntariamente. Mas no te asombres si cuento mis recuerdos de manera confusa, ya que no es nada fácil para un hombre en este estado enumerar con facilidad y en orden tus rarezas.”

⁷⁰ Cfr., Luciano, *Caronte*, 6.

⁷¹ Mateo 6:16-18.

⁷² Romanos 8:26.

⁷³ Cfr., Platón, *El banquete*, 203 a-204 a. “Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros. —¿Y quién es su padre y su madre? —dije yo. Es más largo —dijo— de contar, pero, con todo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros [Recurso], el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía [Necesidad], como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado concibe a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está ni falto de recursos ni es rico, y está, además, en medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea

sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente, se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.”

⁷⁴ Cfr., Plutarco, “Isis y Osiris,” en *Moralia*, 374.

⁷⁵ Cfr., Hesíodo, *Teogonía*, 116-123. “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.”

⁷⁶ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 238.

⁷⁷ Alusión a los estudiantes que, en lugar de leer, dicen a media voz las palabras.

⁷⁸ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 263-267.

⁷⁹ Romanos 10:12; I Corintios 12:13; Gálatas 3:28; Colosenses 3:11.

⁸⁰ Cfr., Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 75 a.

⁸¹ Cfr., William Shakespeare, *Macbeth*, Acto II, esc. 2.

⁸² Cfr., William Shakespeare, *Hamlet*, Acto I, esc. 2.

⁸³ Cfr., Platón, *Gorgias*, 490 c. “Sócrates: ¿Habrás de tener, entonces, más parte de estos alimentos que nosotros, porque es mejor, o bien, por tener el mando, es preciso que reparta todo, pero que en el consumo y empleo de ello para su propio cuerpo no tome en exceso, si no quiere sufrir daño, sino que tome más que unos y menos que otros, y si es precisamente el más débil de todos, no tendrá el mejor menos que todos? ¿No es así, amigo?”

“Calicles: Hablas de alimentos, de bebidas, de médicos, de tonterías. Yo no digo eso.”

⁸⁴ Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803), poeta alemán.

⁸⁵ I Corintios 2:7-9.

⁸⁶ Cfr., *Temor y temblor*, sv III 93.

⁸⁷ Cfr., F. W. J., Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*.

⁸⁸ Cfr., G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 9-11.

⁸⁹ Lessing publicó de forma anónima los *Fragmente des Wolgebüttelschen Ungenannten* de Hermann Samuel Reimarus.

⁹⁰ Lucas 23:1-12.

⁹¹ Israel Joachim Behrend, muerto en 1821, fue un conocido personaje de Copenhague de quien se contaban muchas anécdotas.

⁹² Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) fue profesor en la Universidad de Berlín y crítico de Hegel.

⁹³ Cfr., J. L. Heiberg, *Recensenten og Dyret*, III. Cfr., también, *Concepto de la angustia*, sv IV 303.

⁹⁴ Cfr., Heinrich Theodor Röttscher, *Aristophanes und sein Zeitalter*.

⁹⁵ Alusión a la disputa entre Schelling y Hegel que justamente dio inicio a la filosofía.

⁹⁶ Posible alusión a la crítica de Sibbern en contra de Hegel.

⁹⁷ Cfr., Johann Gottlob Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie [La doctrina de la ciencia]*, § 1, p. 21. “Se ha establecido, pues, por el yo, mediante X, que A es absolutamente para el yo pensante, puesto que es puesta en el yo en general; es decir, que se ha establecido que en el yo sea particularmente afirmando o juzgando, hay una cosa que es siempre idéntica a sí misma, siempre una, siempre la misma, y puede expresarse la X puesta absolutamente bajo la forma de la igualdad siguiente: Yo=Yo; yo soy yo.”

⁹⁸ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 235-251.

⁹⁹ Frater Taciturnus. Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 218.

100 Cfr., Platón, *El Banquete*, 199 e-200 b. “–Pues bien –dijo Sócrates– respóndeme todavía un poco más, para que entiendas mejor lo que quiero. Si te preguntara: ¿y qué?, ¿un hermano, en tanto que hermano, es hermano de alguien o no?

Agatón respondió que lo era.

–¿Y no lo es de un hermano o de una hermana?

Agatón asintió.

–Intenta entonces –prosiguió Sócrates–, decir lo mismo acerca del amor. ¿Es Eros amor de algo o de nada?

–Por supuesto que lo es de algo.

–Pues bien –dijo Sócrates–, guárdate esto en tu mente y acuérdate de que cosa es el amor. Pero ahora respóndeme sólo a esto: ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?

–Naturalmente –dijo.

–¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

–Probablemente –dijo Agatón– cuando no lo posee.

–Considera, pues –continuó Sócrates–, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea desea aquello de lo que está faltó y no lo desea si no está faltó de ello. A mí, en efecto, me parece extraordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?

–También a mí me lo parece –dijo Agatón.

–Dices bien. Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?

–Imposible, según lo que hemos acordado.

–Porque, naturalmente, el que ya lo es no podría estar faltó de esas cualidades.

–Tienes razón.

–Pues si –continuó Sócrates– el que es fuerte, quisiera ser fuerte, el que es rápido, ser rápido, el que está sano, estar sano... –tal vez, en efecto, alguno podría pensar, a propósito de estas cualidades y de todas las similares a éstas, que quienes son así y las poseen desean también aquello que poseen; y lo digo precisamente para que no nos engañemos–. Estas personas, Agatón, si te fijas bien, necesariamente poseen en el momento actual cada una de las cualidades que poseen, quieran o no. ¿Y quién desearía tener precisamente lo que ya tiene? Mas cuando alguien nos diga: ‘Yo que estoy sano, quisiera también estar sano, y siendo rico quiero también ser rico, y deseo lo mismo que poseo’, le diríamos: ‘Tú, hombre, que ya tienes riqueza, salud y fuerza, lo que quieres realmente es tener esto también en el futuro, pues en el momento actual, al menos, quieras o no, ya lo posees. Examina, pues, si cuando dices *deseo lo que tengo* no quieres decir en realidad otra cosa que *quiero tener también en el futuro lo que en la actualidad tengo*: ¿Acaso no estaría de acuerdo?’

¹⁰¹ Cfr., Plutarco, “Solón,” en *Vidas Paralelas*, 31 6-7. “Solón ya había comenzado su gran obra sobre la historia o leyenda de la Atlántida, que oyó a los eruditos de Sais y estaba relacionada con los atenienses; pero desistió, más que por falta de tiempo, como dice Platón, por la vejez, asustado de la magnitud del relato. Que tenía, por cierto, bastante tiempo libre lo dan a entender las siguientes palabras:

me hago viejo aprendiendo siempre muchas cosas

y

ahora me son gratas las ocupaciones de la Ciprogénea y de Dioniso y de las musas, que proporcionan placeres a los hombres.

¹⁰² Lucas 15:7.

¹⁰³ Calle en el centro de Copenhague.

¹⁰⁴ Juan 14:6.

¹⁰⁵ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 242.

¹⁰⁶ Mateo 25:30; Lucas 17:10.

¹⁰⁷ Cfr., Platón, *Fedro*, 244 a-d, 256 a-b. "Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente el amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es una mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro. Pero si nos alargamos ya con estas cuestiones, acabaríamos diciendo lo que ya es claro a todos. Sin embargo, es digno de traer a colación el testimonio de aquellos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *mania*. De lo contrario, a este arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *maniké*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron. Pero los hombres de ahora, que ya no saben lo que es bello le interpolan una *t*, y lo llamaron *mantiké*. También dieron el nombre de *oionoistiké*, a esa indagación sobre el futuro, que practican, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información. Los modernos, sin embargo, la transformaron en *oionistiké*, poniéndole, pomposamente, una omega. De la misma manera que la *mantiké* es más perfecta y más digna que la *oionistiké*, como lo era ya por su nombre mismo y por sus obras, tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la *mania* que la *sensatez*, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres."

¹⁰⁸ Cfr., *O esto o lo otro I*, sv i v.

¹⁰⁹ Mateo 10:30; Lucas 12:7.

¹¹⁰ Génesis 22:17; Romanos 9:27.

¹¹¹ Frater Taciturnus. Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 414-415.

¹¹² Alusión a una obra de Heiberg, *Kong Salomon og Jørgen Hattemager*.

¹¹³ Cfr., Friedrich Schiller, *Die Götter Griechenlands* [*Los dioses de Grecia*], 14, 7.

¹¹⁴ Plutarco, "Sobre el control de la ira," 16, en *Moralia*, 464.

¹¹⁵ Wessel, J. H., Stella, I, l. "¡Qué no hace el salvaje alemán por dinero!"

¹¹⁶ Referencia a una obra de Scribe traducida por Heiberg con el nombre de "El vaso de agua." Trata acerca de la caída en desgracia del Duque de Marlborough debida supuestamente a que su esposa derramó un vaso de agua sobre el vestido de la reina Ana. La obra se presentó en Copenhague en 1845, un año antes de la publicación del *Postscriptum*.

¹¹⁷ Una región en el sudeste de África.

¹¹⁸ Cfr., Ludvig Holberg, *Jule-Stue*, II, sin paginación.

¹¹⁹ Cfr., Juan 2:14-16.

¹²⁰ Referencia a la fábula de Esopo en que un perro, llevando un pedazo de carne a través del río, vióse reflejado en las aguas cristalinas, y creyendo que tratábase del reflejo de otro perro con otro pedazo de carne, intentó arrebatárselo el nuevo premio. Quedó, sin

embargo, su codicia decepcionada, pues al abrir el hocico para asir su reflejo, perdió el pedazo de carne que ya poseía”.

¹²¹ Hans Ancher Kofod, *Historiens vigtigste Begivenheder*, 1808.

¹²² Mateo 22:32.

¹²³ Génesis 22:17; Romanos 9:27.

¹²⁴ Un gran parque al oeste de Copenhague.

¹²⁵ Comentario atribuido al actor inglés David Garrick (1717-1779).

¹²⁶ Génesis 19:22-26.

¹²⁷ Jueces 9:8-15.

¹²⁸ Cfr., William Shakespeare, *Romeo y Julieta*, acto IV, escena 3.

¹²⁹ El terciopelo en la toga de los obispos o doctores en Teología.

¹³⁰ Salomón Soldin (1774-1837), un despistado librero de Copenhague. En cierta ocasión que un cliente entró a su librería, Soldin estaba subido en una escalera buscando un libro. Imitando la voz de Soldin, el cliente dirigióle algunas palabras a la esposa del librero. Y Soldin replicó: Rebeca, ¿Soy yo el que habla? Cfr., *El concepto de la angustia*, sv IV 322.

¹³¹ Cfr., Ludvig Holberg, *Diderich Menschen-Schreck*, escena 20, donde Diderich, un jactancioso oficial, es golpeado por su esposa.

¹³² Alusión probable a Poul Martin Møller.

¹³³ J. L. Heiberg, *En Sjael efter Døden, Nye Digte*, Copenhague, 1841. Cfr., *El concepto de la angustia*, sv IV 418-419.

¹³⁴ Eggert Christopher Tryde hizo un comentario a *Un alma después de la muerte* en 1841.

¹³⁵ Poul Møller, *Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed* [Reflexiones en torno a la posibilidad de una demostración para la inmortalidad del hombre], *Skrifter*, II.

¹³⁶ Cfr., Poul, Møller, *Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed*, pp. 270-71, donde se discute la obra de un tal Dr. Hubert-Becker.

¹³⁷ Friedrich Schiller, *Wilhelm Tell*, acto I, escena 3. Schiller, Friedrich, *Guillermo Tell*, trad. de José Ixart, México: Porrúa, 2000, p. 196. “Habitantes de Uri ahí tenéis este sombrero que va a ser colocado en lo alto de un mástil, en medio de Altdorf, en el sitio más elevado. Es la voluntad del señor gobernador, que este sombrero sea honrado como su propia persona. El que pase por delante de él, debe hincar la rodilla y descubrirse, con lo cual reconocerá el rey a sus súbditos. Quien no cumpla esta orden será castigado con pena corporal y la confiscación de sus bienes.”

¹³⁸ Cfr., Gotthold Lessing, *Laocoonte*, cap. XII. Cfr., Homero, *Iliada*, XXI, 385-434.

¹³⁹ Vigilius Haufniensis, el autor seudónimo de *El concepto de la angustia*. Cfr., *El concepto de la angustia*, sv IV 405-406.

¹⁴⁰ Filipenses 4:6. Cfr., *Dieciocho discursos edificantes*, sv III 35-52.

¹⁴¹ La liturgia danesa incluía una oración de acción de gracias el segundo Domingo de cuaresma y el Viernes santo.

¹⁴² Romanos 12:15.

¹⁴³ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 102.

¹⁴⁴ “La validez estética del matrimonio,” en *La alternativa (O esto o lo otro)* II, sv II 3-140; “Algunas reflexiones sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones,” en *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 85-174. Se trata del Juez Wilhelm, otro de los autores seudónimos.

¹⁴⁵ Efesios 2:14.

¹⁴⁶ Cfr., Platón, *Apología de Sócrates*, 34 b-d.

¹⁴⁷ Hjortespring, nombre que hace alusión a J. L. Heiberg, y que en danés significa "salto de ciervo," que es también el nombre de un afrodisíaco. La anécdota de la que K. hace mención ciertamente la relató el mismo Heiberg.

¹⁴⁸ Hechos, 9:1-9.

¹⁴⁹ J. W. Goethe, *Fausto*, I, 737-84.

¹⁵⁰ La reina Marie Sophie Frederikke (1767-1852).

¹⁵¹ Aladino, que al estar limpiando la vieja lámpara para su venta, frotóla fortuitamente, logrando así que surgiera de ella el genio de la lámpara.

¹⁵² Marcos 15:13; Lucas 23:21.

¹⁵³ Cfr., *Prefacios*, sv v 17.

¹⁵⁴ K. refiérese al Yo=Yo. El Yo puro (en oposición al yo empírico) que es punto de partida para la filosofía de Fichte. Cfr., Fichte, Johann Gottlob, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie* [La doctrina de la ciencia], § 1.

¹⁵⁵ William Shakespeare, *Hamlet*, acto III, escena 1. "Ser o no ser, he aquí el problema..."

¹⁵⁶ "¿Qué es la verdad?" Juan 18:28.

¹⁵⁷ Alusión a Descartes. Cfr., René Descartes, *El discurso del método*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 2004, IV, p. 85. "Hacia mucho tiempo que, respecto de las costumbres, había advertido que a veces es bueno seguir opiniones que sabemos son harto inciertas, como si fueran indudables, como y hemos dicho antes; pero, como ahora sólo deseaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera todo lo contrario y que rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuera completamente indudable."

¹⁵⁸ Quizá el nombre del creador de un maniquí parlante.

¹⁵⁹ Cfr., Ludvig Holberg, *Geert Westphaler*, escena 8.

¹⁶⁰ Romanos 8:19.

¹⁶¹ Cuéntase en la mitología griega que Zeus castigó a Ixión, hijo de Flegias, por intentar forzar a Hera, produciendo una nube con la figura de ella. Hallándose dominado por la embriaguez, Ixión sucumbió al engaño, uniéndose así falsamente con una nube. Cfr., Ángel María Garibay, *Mitología griega*, México: Porrúa, 200, p. 148.

¹⁶² Ludvig Holberg, *Erasmus Montanus*, acto III, escena 3.

¹⁶³ En tiempos de Kierkegaard, el gran *Philosophicum* era el segundo examen aplicado a los estudiantes universitarios.

¹⁶⁴ Cfr., Platón, *Apología de Sócrates*, 40c-41a.

¹⁶⁵ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 272.

¹⁶⁶ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 184-85.

¹⁶⁷ Cfr., *El concepto de la angustia*, sv IV 297-322).

¹⁶⁸ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 245.

¹⁶⁹ Una obra de Thomas Overskou (1798-1873).

¹⁷⁰ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv VI 230-34, 252-67.

¹⁷¹ I Corintios 1:23.

¹⁷² Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 183-85.

¹⁷³ Cfr., Ludvig Holberg, *Geert Westphaler*, acto IV, escena 10.

¹⁷⁴ I Corintios 1:23, 4:10.

¹⁷⁵ Mateo 13:45-46.

¹⁷⁶ Posible alusión a Hans Lassen Martensen.

¹⁷⁷ Posible alusión al célebre libro de David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu* [La vida de Jesús].

¹⁷⁸ Cfr., Baruch Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, def. 3, proposiciones 3 y 14. “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.”

¹⁷⁹ Gálatas 4:4.

¹⁸⁰ I Pedro 1:8.

¹⁸¹ Cfr., J. L. Heiberg, *Recensenten og Dyret [La crítica y el animal]*, escena 15.

¹⁸² El verbo alemán *aufheben*, que Kierkegaard traduce como *ophæve*, posee efectivamente en Hegel el equívoco significado de superar algo pero sin anularlo. Tomado aisladamente, puede significar tanto “recoger,” como “anular” e incluso “neutralizar.” No obstante, el verbo *ophæve* danés tiene el solo significado de anular, suprimir o abolir, como K. bien dice.

¹⁸³ Refiérese a la batalla de Zama (202 a. C.) en la segunda guerra púnica. Los romanos, bajo el mando de Cornelio Escipión el Africano, derrotaron al ejército de Aníbal. Sin embargo, las condiciones climáticas de las que habla K. no están registradas por Polibio. Tal vez confundió Zama con otra batalla. Cfr., Polibio, *Historias*, trad. de Manuel Balasch Recort, Madrid: Gredos, 2000, xv 8-16.

¹⁸⁴ Vigilius Haufniensis, el autor seudónimo del *Concepto de la Angustia*. Cfr., *El concepto de la angustia*, sv IV 365; Mateo 5:13.

¹⁸⁵ Apocalipsis 3:15-16.

¹⁸⁶ Juan 18:38.

¹⁸⁷ Mateo 27:19.

¹⁸⁸ Mateo 27:24.

¹⁸⁹ Lucas 9:62.

¹⁹⁰ I Corintios 6:20, 7:23.

¹⁹¹ Mateo 25:31-33.

¹⁹² Lucas 18:11.

¹⁹³ K. refiérese a Sófocles, y la admirable obra de su senectud fue *Edipo en Colono*.

¹⁹⁴ Lucas 14:16-20.

¹⁹⁵ Quizá una alusión a Schelling (a cuyos cursos asistió K.), quien en efecto fue llamado a la universidad de Berlín para contrarrestar los efectos del hegelianismo.

¹⁹⁶ O tal vez una alusión a Grundtvig (como el profeta y el anunciador de un futuro incomparable).

¹⁹⁷ La fuente del río Níger no fue descubierta sino hasta 1879.

¹⁹⁸ Génesis 42:38.

¹⁹⁹ William Shakespeare, *Julio César*, acto II, escena 1.

²⁰⁰ Cfr., “La diferencia entre un genio y un apóstol” en *Dos Ensayos Ético-religiosos*, sv XI 93-109.

²⁰¹ Efesios 2:12.

²⁰² Cfr., Jenofonte, *El banquete*, cap. v.

²⁰³ Juan 1:29.

²⁰⁴ Sociedad fundada en Copenhague en 1784 que organizaba eventos sociales.

²⁰⁵ Cfr., Carl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel [Historia de los últimos sistemas de filosofía en Alemania, de Kant a Hegel]*, I, 302-18.

²⁰⁶ *O esto o lo otro* se publica el 20 de febrero de 1843.

²⁰⁷ Cfr., *O esto o lo otro I*, sv I 3. El número de página citado por K. es el mismo de la primera edición danesa.

²⁰⁸ Cfr., *O esto o lo otro I*, sv I 167-220, donde el Esteta A, autor seudónimo de *Siluetas*,

- analiza las penas amorosas de Margarita (*Fausto* de Goethe), María de Beaumarchais (*Clavijo*, también de Goethe) y Doña Elvira (*Don Giovanni* de Mozart).
- ²⁰⁹ Cfr., *O esto o lo otro II*, sv II 143-96, 229, 289.
- ²¹⁰ I Pedro 3:4.
- ²¹¹ Cuando Julio César ocupó la ciudad de Alejandría en 47 a. C., se quemó accidentalmente la gran biblioteca, la cual contaba con alrededor de 700 000 papiros.
- ²¹² Los *Dos discursos edificantes* se publicaron el 16 de mayo de 1843.
- ²¹³ Los *Tres discursos edificantes* se publicaron el 16 de octubre de 1843.
- ²¹⁴ Cfr., *Dos discursos edificantes*, sv III 11.
- ²¹⁵ Filipenses 2:10.
- ²¹⁶ Lucas 2:19.
- ²¹⁷ *Temor y temblor* se publicó el 16 de octubre de 1843.
- ²¹⁸ Seudónimo del obispo Jakob Peter Mynster, formado por la consonante inicial en la segunda sílaba de cada uno de sus nombres.
- ²¹⁹ *La repetición* se publicó el mismo día que *Temor y temblor* y los *Tres Discursos edificantes*, es decir, el 16 de octubre de 1843. Reitzel era el editor de los libros de Kierkegaard.
- ²²⁰ Sin embargo, es Vigilius Haufniensis, autor seudónimo de *El concepto de la angustia*, el que hace tal afirmación.
- ²²¹ El subtítulo de *La repetición* es “una aventura en la experimentación psicológica.” El subtítulo al que alude K. corresponde al texto “¿Culpable/No culpable?” en *Etapas en el camino de la vida*.
- ²²² Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 407-15.
- ²²³ Mateo 5:32, 19:9; I Corintios 6:16.
- ²²⁴ Cfr., “¿Culpable/No culpable?” en *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 175-459.
- ²²⁵ El 5 de enero de 1842 se estableció en Copenhague una segunda corte penal con el poder de arrestar a sujetos sospechosos.
- ²²⁶ Génesis 22:1.
- ²²⁷ Romanos 6:20; I Corintios 9:21.
- ²²⁸ Cfr., *O esto o lo otro II*, sv II 214-15.
- ²²⁹ *Ibid.*, sv II 301-18.
- ²³⁰ Cfr., *Temor y temblor*, sv III 110-11.
- ²³¹ *El concepto de la angustia* se publicó el 17 de junio de 1844.
- ²³² Génesis 25:23.
- ²³³ *Prefacios* se publicó el 17 de junio de 1844.
- ²³⁴ En realidad, *Migajas filosóficas* fue publicado antes que *El concepto de la angustia* y *Prefacios*, es decir, el 13 de junio de 1844.
- ²³⁵ Los *Cuatro discursos edificantes*, fueron publicados el 31 de agosto de 1844.
- ²³⁶ Cfr., *Dieciocho discursos edificantes*, sv III 11, 271; iv 7, 73, 121; v 79.
- ²³⁷ Cfr., Platón, *Gorgias*, 463 b-466 a.
- ²³⁸ El mariscal ruso Grigori Aleksandrovich Potemkin (1739-1791), habiéndose apropiado del presupuesto que la reina Catalina la Grande le había concedido para el desarrollo de sus provincias, hizo construir falsas aldeas y reunió gente y ganado a lo largo de la ruta que siguió Catalina cuando visitaba la región, consiguiendo de este modo engañarla.
- ²³⁹ Mateo 27:51-52.
- ²⁴⁰ Una alusión a Hans Lassen Martensen.
- ²⁴¹ Cfr., Ludvig Holberg, *Den Stundeløse*, acto v, escena 11.
- ²⁴² Cfr., Plutarco, “Sobre cómo alabarse inofensivamente,” 17, en *Moralia*.

- ²⁴³ *Migajas filosóficas*, sv iv 270.
- ²⁴⁴ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 371, 450-51.
- ²⁴⁵ Cfr., Platón, *Gorgias*, 490 e-491 a.
- ²⁴⁶ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 25.
- ²⁴⁷ *O esto o lo otro*, en efecto, tuvo una segunda edición.
- ²⁴⁸ El famoso parque de diversiones de Copenhague que recién había inaugurado el 15 de agosto de 1843.
- ²⁴⁹ Cfr., Ludvig Holberg, *Gert Westphaler*, acto II, escena 3. La ciudad aludida es Ruán, que en danés se dice Røven.
- ²⁵⁰ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 407, 411.
- ²⁵¹ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 407-15.
- ²⁵² Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 375-76, 407.
- ²⁵³ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 341, 393.
- ²⁵⁴ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 388-407.
- ²⁵⁵ Mateo 18:3.
- ²⁵⁶ I Corintios 1:23.
- ²⁵⁷ Cfr., Virgilio, *Eneida*, vi, 426-29.
- ²⁵⁸ Cfr., J. L. Heiberg, *Kong Salomon og Jørgen Hattemager* [*El Rey Salomón y Jorge el sombrerero*], 26.
- ²⁵⁹ *O esto o lo otro II*, sv II 8.
- ²⁶⁰ *O esto o lo otro II*, sv II 16.
- ²⁶¹ Cfr., *O esto o lo otro I*, sv I xv-xvi.
- ²⁶² Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 115-18.
- ²⁶³ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 118.
- ²⁶⁴ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 130.
- ²⁶⁵ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 139-40.
- ²⁶⁶ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 112-13.
- ²⁶⁷ Cfr., *Prefacios*, sv v 27.
- ²⁶⁸ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 77-78.
- ²⁶⁹ Se refiere al sofista Protágoras. Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, 1007 b 18-25. "Además, si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo una trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo el razonamiento de Protágoras. Pues si alguien opina que no es trirreme el hombre, es evidente que no es trirreme; por consiguiente también es trirreme, si la contradicción es verdadera."
- ²⁷⁰ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 126.
- ²⁷¹ Cfr., Ludvig Holberg, *Barselstuen* [*La habitación de los partos*], acto III, escena 5.
- ²⁷² Jens Immanuel, Baggesen, « Kallundborgs Krønike eller Censurens Oprindelse, » en *Obras Danesas*, 1889, I, p. 169.
- ²⁷³ Posible alusión a Martensen y a Heiberg.
- ²⁷⁴ Cfr., Platón, *Fedón*, 67 b-e.
- ²⁷⁵ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 204, 206.
- ²⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1072 b 1-13. "Que en las cosas inmóviles existe *aquello para lo cual*, lo muestra la siguiente distinción: *aquello para lo cual* es 'para bien de algo', y 'con vistas a algo', y aquello lo hay, pero esto no. Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas. Lo que mueve puede, ciertamente, cambiar de estado y, por tanto, si el acto es el movimiento local primero, en la medida en que

se mueve puede cambiar de estado según el lugar, aun sin cambiar según la entidad. Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, eso no puede cambiar en ningún sentido. El primero de los cambios es el movimiento local, y de éste, el circular; pues bien, éste es el movimiento producido por aquello. Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio. Y es que 'necesario' tiene las siguientes acepciones: lo que se produce violentamente, al ser contrario a la inclinación; aquello sin lo cual no se produce el bien; lo que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es como es."

²⁷⁷ Aristóteles, *Acerca el Alma*, 433 a 9-21. "En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto –con tal de que en este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación. Así pues, uno y otro –es decir, intelecto y deseo- son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin; es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo".

²⁷⁸ Cfr., *El concepto de la angustia*, sv iv 379.

²⁷⁹ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv iv 242-49.

²⁸⁰ Aristóteles, *Poética*, 1451 a-b. "Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa), la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular."

²⁸¹ Mateo 10:30.

²⁸² Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 409.

²⁸³ Mateo 7:1.

²⁸⁴ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 410.

²⁸⁵ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv vi 408-09.

²⁸⁶ Cfr., Diógenes Laercio, *Las vidas de los filósofos*, II, 20-21.

²⁸⁷ Cfr., Immanuel Kant, "Estética trascendental," en *Crítica de la razón pura*.

²⁸⁸ Cfr., G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 51. "La crítica kantiana de la prueba ontológica ha encontrado tan favorable e incondicional acogida, en general, merced, sin duda, al ejemplo que Kant ha elegido para hacer más sensible la diferencia entre el pensamiento y el ser. Según Kant, cien táleros, considerados sólo en cuanto a su concepto, son siempre cien táleros, ya sean sólo posibles, ya sean reales; por más que esto constituye luego una diferencia esencial respecto a mi situación económica. Nada más evidente que esta afirmación; es decir, que lo que yo pienso o imagino no es por ello real todavía; que la representación ni el concepto no bastan para el ser. Mas prescindiendo de que no nos equivocaríamos al considerar como bárbaro el llamar

concepto a algo como cien táleros, aquellos que no se cansan de repetir, contra la idea filosófica, que el pensamiento y el ser son cosas distintas, deberían, por lo menos, sospechar que esta dificultad no ha pasado inadvertida para los filósofos. En efecto: ¿qué conocimiento podría ser más trivial que éste? Por otra parte, debería reflexionarse que, al hablar de Dios, se habla de un objeto de otra naturaleza muy distinta que cien táleros, o que cualquier otro concepto particular o representación, o como quiera llamársele. En efecto: todo finito consiste en esto y, precisamente, sólo en esto: en que su existencia es distinta de su concepto. Pero Dios debe expresamente ser lo que sólo puede ser pensado como existente, en el cual el concepto envuelve la existencia. Esta unidad del concepto y del ser constituye, precisamente, el concepto de Dios.”

²⁸⁹ Cfr., Platón, *La república*, 597 c-d. “-En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en si misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios. -¿Y esto cómo? -Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la idea; y ésta sería la Cama que es, no las otras dos. -Correcto. -Pienso que esto era sabido por Dios, quien, queriendo realmente ser creador de una cama realmente existente y no un fabricante particular de una cama particular, produjo una sola por naturaleza. -Así parece. -¿Quieres entonces que demos a éste el nombre de ‘productor de naturalezas’ respecto de la cama, o algún otro semejante? -Es justo, ya que ha producido en la naturaleza tanto este objeto como todos los demás.”

²⁹⁰ Una montaña de Noruega.

²⁹¹ Cfr., Deuteronomio 28:37.

²⁹² Alusión al argumento ontológico de San Anselmo.

²⁹³ Cfr., G. W. F. Hegel, *Lógica*, I, sección III: La Realidad.

²⁹⁴ Cfr., G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 7-12.

²⁹⁵ Cfr., Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 60. “Si me preguntaras qué es o cómo es la divinidad, me serviría de la autoridad de Simónides, quien, al preguntarle eso mismo el tirano Hierón, solicitó un día para meditarlo. Cuando, al día siguiente, le preguntó lo mismo, pidió dos días. Como duplicaba el número de días una y otra vez y el extrañado Hierón no dejaba de preguntarle por qué actuaba así, respondió Simónides: ‘Porque, cuanto más tiempo lo considero, tanto más sombría parece ser mi esperanza.’ Lo que yo pienso, sin embargo, es que Simónides (quien, según se cuenta, fue no sólo un fino poeta, sino, además, docto y sabio), al acudir a su mente muchos pensamientos agudos y sutiles y dudar sobre cuál de ellos sería el más verdadero, perdió la esperanza de poder encontrar la verdad absoluta.”

²⁹⁶ Lucas 10:30-32.

²⁹⁷ Asamblea convocada por el Emperador Carlos V en abril de 1521. Lutero fue llamado a retractarse de sus tesis, que previamente habían sido condenadas por el papa. Lutero se negó a retractarse.

²⁹⁸ Cfr., Aristóteles, *Política*, 1312 a 26-28. “En quienes atacan por ambición, el tipo de motivación es diferente de los mencionados antes. Pues los que atacan por ambición prefieren correr peligro; no conspiran, como algunos, contra los tiranos al ver las grandes riquezas y los grandes honores que tienen, sino que ellos lo hacen por la causa indicada y aquéllos como si se tratara de cualquier otra acción extraordinaria por la que van a llegar a ser famosos y distinguidos ante los demás; así atacan a los monarcas no queriendo adquirir la monarquía, sino la gloria. Sin embargo, son muy pocos los que se mueven por esta causa, pues tal actuación debe fundarse en no tener ningún cuidado de su propia

salvación si no llega a conseguirse la empresa. A éstos debe acompañarles la resolución de Dión, pero no es fácil que ésta se dé en muchos. Aquél, con unos pocos, marchó contra Dionisio, diciendo que estaba en una disposición de ánimo tal que, adondequiera que pudiera llegar, se daría por satisfecho por haber tomado parte en la empresa, y si nada más poner pie en tierra tuviera que morir, estaría complacido con esa muerte.”

²⁹⁹ Cfr., G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 50. “La sustancia absoluta de Spinoza no es ciertamente aún el espíritu absoluto, y con razón se exige que Dios ha de ser determinado como espíritu absoluto. Pero cuando el principio de Spinoza es representado diciendo que mezcla a Dios con la naturaleza, con el mundo finito y hace del mundo Dios, se presupone *ipso facto* que el mundo finito posee verdadera efectividad, realidad afirmativa. Por esta presuposición, por la unión de Dios y del mundo, Dios es convertido en algo finito y rebajado a la mera multiplicidad finita y extrínseca de la existencia. Prescindiendo del hecho de que Spinoza no define a Dios como la unidad de Dios y del mundo, sino como la unidad del pensamiento y la extensión (del mundo material), ya en esta unidad, aun cuando se tome del primer modo del todo impropio, es claro que en el sistema de Spinoza es más bien el mundo quien es determinado como simple fenómeno, al cual no corresponde una realidad efectiva; así que a este sistema sería mejor considerarle como acosmismo.”

³⁰⁰ Cfr., Aristóteles, *Física*, 201 a 10-15. “Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable n tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución –no hay nombre común para ambos–, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento.”

³⁰¹ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 240-42.

³⁰² Alusión a la obra de Johann Karl Friedrich Rosenkranz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist* [Psicología, o la ciencia del espíritu subjetivo], Königsberg, 1837.

³⁰³ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 449.

³⁰⁴ Cfr., Poul Møller, *Strøtanker* [Aforismos], Obras III.

³⁰⁵ Cfr., Ludvig Holberg, *Den Stundeløse*, acto II, escena 2.

³⁰⁶ Se trata del escéptico Pirrón, no Zenón. Cfr., Diógenes Laercio, “Pirrón,” en *Vidas de los Filósofos*, IX 66.

³⁰⁷ Cfr., Terencio, *Phormio*, II, v. 265.

³⁰⁸ Cfr., Plutarco, “Temístocles,” en *Vidas paralelas*, 3. “Tanto se dejaba llevar, dicen, por su deseo de gloria y tanto lo incitaba su ambición a grandes empresas, que siendo todavía joven, cuando tuvo lugar la batalla de Maratón contra los bárbaros y el reconocimiento general a la estrategia de Milcíades, se le veía casi siempre meditabundo; pasaba las noches en vela, se alejó de los banquetes a los que solía asistir y si algunos, extrañados de su cambio de vida, le hacían preguntas, respondía que no lo dejaba dormir el trofeo de Milcíades.”

³⁰⁹ Hasta 1860 era común que en las ferias de Leipzig y Frankfurt se dieran a conocer catálogos con las nuevas publicaciones.

³¹⁰ Lutero se preparaba para seguir una carrera en Derecho. Entonces, el 2 de julio de 1506, una tormenta y la muerte repentina de un amigo, le hicieron decidir que debía volverse monje.

³¹¹ En 1795 un decreto real estableció una comisión pública de conciliaciones para escuchar a las partes en disputa antes de que se llegara al procedimiento legal.

³¹² Alusión a la antigua designación de la lógica como filosofía instrumental.

- ³¹³ Residentes de la península de Mols, cerca de la ciudad danesa de Aarhus.
- ³¹⁴ Platón, *Hippias Mayor*.
- ³¹⁵ Cfr., Platón, *Hippias Mayor*, 304 e. “Ciertamente, Hipias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: ‘Lo bello es difícil’”
- ³¹⁶ II Corintios 11:23-27.
- ³¹⁷ Mateo 25:1-13.
- ³¹⁸ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 196.
- ³¹⁹ Probablemente, *Den bestandig borgerlige Selskab* [Perpetua sociedad burguesa]. Fundada en 1798, ofrecía representaciones teatrales.
- ³²⁰ Alusión a una obra de Knud Gad, *Hvor Skal jeg saette min Søn i Skole*. Copenhague, 1833.
- ³²¹ Doctrina o creencia de los milenarios, que creían que Jesucristo reinaría en la tierra mil años antes del juicio final y que el fin del mundo acaecería en el año 1000.
- ³²² Éxodo 34:6-7; Jonás 4:2; Mateo 18:26-27; Romanos 11:33.
- ³²³ Cfr., *La enfermedad mortal*, sv XI 209-10, 227, 231.
- ³²⁴ Cfr., *Para un examen de conciencia*, sv XII 328-30.
- ³²⁵ Cfr., *O esto o lo otro I*, sv I 40.
- ³²⁶ *Landsoldater*. En Dinamarca, el servicio militar únicamente se les exigía a los campesinos. Semejante costumbre no tuvo fin sino hasta 1849 cuando la monarquía absoluta se transformó en gobierno parlamentario.
- ³²⁷ Lucas 16:26.
- ³²⁸ Mateo 13:45-46.
- ³²⁹ En 1813, Dinamarca quedó en quiebra debido a las guerras napoleónicas. El táloro se devaluó a una décima de su anterior valor, lo cual fue una gran oportunidad para astutos inversionistas.
- ³³⁰ Mateo 11:30.
- ³³¹ Referencia a Napoleón.
- ³³² Alusión a Jørgen Hattemager. Cfr., Heiberg, *Kong Salomon og Jørgen Hattemager*.
- ³³³ Posible alusión a las pruebas finales requeridas por la Universidad de Copenhague para graduar a los estudiantes de teología.
- ³³⁴ Mateo 11:28.
- ³³⁵ August Heinrich Julius Lafontaine (1758-1831), escritor alemán de novelas sentimentales.
- ³³⁶ Romanos 7:24.
- ³³⁷ Isaías 57:15.
- ³³⁸ Eclesiástico 7:36.
- ³³⁹ El verbo latino *respicio* puede significar “pensar” o “considerar,” pero igualmente posee el significado de “volverse a mirar” o “mirar hacia atrás.”
- ³⁴⁰ Posible alusión al bombardeo que los ingleses hicieron caer sobre Copenhague en 1807.
- ³⁴¹ Diario semanal de corte liberal publicado en Copenhague entre 1835-1846.
- ³⁴² Diario de Hamburgo, publicado en 1839.
- ³⁴³ Hechos 5:41.
- ³⁴⁴ Gayo Mucio Escévola, joven patricio romano, intentó asesinar frustradamente a Porsena, jefe de los etruscos, que asediaba Roma. Tras haber sido capturado, habló desafiantemente y con altanería a Porsena, y para mostrarle el coraje de la juventud romana, puso en brasas ardientes su mano derecha, sin manifestar gesto alguno de dolor. Porsena, admirado por su valor, le dejó ir en libertad. Cfr., Tito Livio, *Historia de Roma desde su Fundación*, II, 12.

³⁴⁵ II Corintios 12:7.

³⁴⁶ II Corintios 12:2-4.

³⁴⁷ Gálatas 3:28.

³⁴⁸ La temporada del Parque de los Ciervos [Dyrehaven], popular parque de diversiones al norte de Copenhague, se alargaba desde mayo hasta septiembre.

³⁴⁹ Semejantes consejos comenzaron a celebrarse en Copenhague a partir de 1841. En 1843, el obispo Mynster había preparado un apéndice al libro de salmos en uso, mismo que fue rechazado por la convención pastoral de Copenhague.

³⁵⁰ *Kildehans*, que bien podría traducirse como “Fulano el de las fuentes” o “Juan Fuentes,” y que era un apodo propio de la época para ciertas personas que no pensaban más que en visitar las fuentes del Dyrehaven.

³⁵¹ Mateo 21:13.

³⁵² Éxodo 33:20.

³⁵³ Juan 11:4.

³⁵⁴ Eclesiastés 5:1.

³⁵⁵ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 392-93.

³⁵⁶ Anthony Cooper, Conde de Shaftesbury, *Characteristics of men, manners and opinions*, Londres, 1714, p. 57.

³⁵⁷ G. W. F. Hegel, Lecciones sobre estética.

³⁵⁸ Aristóteles, *Las partes de los animales*, 673 a.

³⁵⁹ Posiblemente una cita de Grundtvig o alguno de sus seguidores.

³⁶⁰ Cuéntase de Ícaro que, al intentar remontar el vuelo y acercarse demasiado al sol, hizo que el calor derritiera sus alas de cera, provocando así su caída.

³⁶¹ Sin duda una referencia al *Bhagavad Gita*.

³⁶² Cfr., Aristóteles, *Política*, 1253 a. “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.”

³⁶³ Alusión a la ley danesa del 11 de abril de 1840.

³⁶⁴ Fórmula latina de admisión para los exámenes universitarios.

³⁶⁵ Diosa griega de múltiples rostros que juzga a los hombres, castigando a aquellos que violan el orden establecido.

³⁶⁶ Divinidades griegas, también llamadas Erinias o Euménides, que atormentaban a aquellos que habían cometido crímenes, provocándoles locura o enfermedades.

³⁶⁷ General asirio. Judith 3:4.

³⁶⁸ Alguos oficiales del Imperio Otomano llevaban un estandarte con tres colas de caballo.

³⁶⁹ Pequeña ciudad al sur de Copenhague.

³⁷⁰ *Hanefed*, “paso de pollo”, es decir, una insignificancia.

³⁷¹ Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), autor de la *Historia natural*.

³⁷² Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 217.

³⁷³ I Corintios 11:4-5.

³⁷⁴ Mateo 7:14.

³⁷⁵ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 263-264.

³⁷⁶ Sentencia inscrita en el famoso Oráculo de Delfos.

³⁷⁷ Lucas 14:26.

³⁷⁸ II Corintios 5:17.

³⁷⁹ Cfr., Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums* [La esencia del cristianismo], prólogo.

³⁸⁰ 1 Corintios 2:9.

³⁸¹ Cfr., *Migajas filosóficas*, sv IV 181-190.

³⁸² Cfr., *O esto o lo otro II*, sv II 195.

³⁸³ Mateo 7:14.

³⁸⁴ Lucas 14:26.

³⁸⁵ Personajes de cuentos infantiles. Cuentos como: *Onkel Frants 's Reise gennem alle fem Verdensdele* [El viaje del tío Franz a través de los cinco continentes], de Johann Christian Grote (1827), y *Godmand eller den danske Børneven* [Godmand, o el danés amigo de los niños], de Thieme (1798).

³⁸⁶ Marcos 10:17-22.

³⁸⁷ Marcos 5:17.

³⁸⁸ Gálatas 4:4.

³⁸⁹ Mateo 19:14.

³⁹⁰ Cfr., *Temor y temblor*, sv III 104-116.

³⁹¹ Lucas 22:61.

³⁹² Juan 3:4-10.

³⁹³ Lucas 2:7.

³⁹⁴ Filipenses 2:7.

³⁹⁵ 1 Corintios 1:23.

³⁹⁶ Génesis 19:26.

³⁹⁷ Romanos 8:16.

³⁹⁸ En 1825, Dinamarca le concedió un gran préstamo al banco Wilson de Inglaterra. Cuando éste cayó en bancarrota en 1837, la firma Lionel Nathan Rothschild de Londres se apoderó del acuerdo.

³⁹⁹ Una posible alusión a Feuerbach y a su obra *Das Wesen des Christenthums*.

⁴⁰⁰ Platón, *Gorgias*, 448 d-e.

⁴⁰¹ Juan 10:11-15.

⁴⁰² Lucas 18:13.

⁴⁰³ Cfr., Holberg, *Jacob von Tyboe*, acto 3, escena v.

⁴⁰⁴ Posible referencia al filólogo danés Johan Nicolai Madvig (1804-1886).

⁴⁰⁵ Alusión probable al obispo Jakob Meter Mynster (1775-1854).

⁴⁰⁶ Es posible que K. se refiera al dramaturgo Johan Ludvig Heiberg (1791-1860).

⁴⁰⁷ Cfr., Scribe, *En Laenke* [Una cadena], acto 4, escena 1.

⁴⁰⁸ Quizá una alusión a Leibniz.

⁴⁰⁹ "Una palabra de agradecimiento al profesor Heiberg".

⁴¹⁰ "Actividad de un esteta ambulante" y "El resultado dialéctico de un asunto de política literaria".

⁴¹¹ Cfr., *Etapas en el camino de la vida*, sv VI 13-83.

⁴¹² Cfr., *Dos Discursos para la Comunión de los Viernes*, sv XII 267.

⁴¹³ El término danés *Halvbefaren* podemos traducirlo con la coloquial expresión "medio viajado", es decir, uno que conoce las cosas a medias tintas, alguien que hállese falto de experiencia.

Existen cuatro ediciones completas de las obras de Kierkegaard en danés:

sv1 *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, 1. udg., bd. 1-14, Kbh. 1901-06.

sv2 *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, 2. udg., bd. 1-15, Kbh. 1920-36.

sv3 *Søren Kierkegaard: Samlede værker*, udg. af P.P. Rohde, 3. udg., bd. 1-20, Kbh. 1962-64.

sks: *Søren Kierkegaards Skrifter: Gad.*, Copenhagen, 1997-1999. Edición del Søren Kierkegaard Forskningscenter: N.J. Cappelørn, J. Garf *et al.*

El siguiente cuadro recoge las correspondencias de páginas de dichas ediciones. Nuestra edición en español contiene al margen de las páginas la referencia a la primera edición danesa sv1.

1	1	13	19
2	2	14	20
3	3	15	21
4	4	16	22
5	5	17	23
	6		
6	7	18	24
7	8	19	25
8	9	20	26
	10		
9		21	27
11	13	23	29
12	14	24	30
13	15	25	31
14	16	26	32
15	17	27	32
	18		
16	19	28	34
17			
18	20	29	35
19	21	30	36
20	22	31	37
21	23	32	38
22	24		
	25	33	39
			40
23	26	34	41
24	27	35	42
25	28	36	43
26			
27	29	37	44
28	30	38	45

	31		
29	32	39	46
30	33	40	47
31	34	41	48
32	35	42	49
	36		
33	37	43	50
			51
34	38	44	52
35	39	45	53
36	40	46	54
37	41	47	55
	42		
38	43	48	56
39	44	49	57
40	45	50	58
41	46	51	59
42	47	52	60
43	48		61
45		53	63
47	51	55	65
48	52	56	66
49	53	57	67
50	54	58	68
51	55	59	69
	56		
52	57	60	70
53	58	61	71
54	59	62	72
55	60	63	73
	61		
56	62	64	74

57	63	65	75
58	64	66	76
59	65	67	77
60	66	68	78
			79
61	67	69	80
	68		
62	69	70	81
63	70	71	82
64	71	72	83
65	72	73	84
66	73	74	85
67	74		
68	75	75	86
69	76	76	87
70	77	77	88
	78		
71		78	89
72	79	79	90
	80		
73	81	80	91
74	82	81	92
75	83	82	93
76	84	83	94
			95
77	85	84	96
78	86		
79	87	85	97
80	88	86	98
81	89	87	99
82	90	88	100
83	91	89	101

	92		
84	93	90	102
			103
85	94	91	104
86	95	92	105
87			
88	96	93	106
89	97	94	107
	98		
90	99	95	108
91	100	96	109
92	101	97	110
93	102	98	111
94	103	99	112
	104		
95	105	100	113
96	106	101	114
97	107	102	115
98	108	103	116
99	109	104	117
100			
101	110	105	118
	111		
102	112	106	119
103	113		120
104	114	107	121
105	115	108	122
106	116	109	123
107	117	110	124
	118		
108	119	111	125
109	120	112	126
110	121	113	127
111	122	114	128
112	123	115	129
	124		
113	125	116	130
114	126	117	131
115	127	118	132
116	128	119	133
117	129	120	134
118	130	121	135
	131		
119	132	122	136
120			
121	133	123	137
			138
122	134	124	139
123	135	125	140
124	136	126	141

	137		
125	138	127	142
126	139	128	143
127	140	129	144
128	141	130	145
129	142	131	146
	143		
130	144	132	147
131	145	133	148
132	146	134	149
133	147	135	150
134	148	136	151
135	149		
136	150	137	152
137	151	138	153
138	152	139	154
139	153	140	155
140	154	141	156
	155		
141	156	142	157
142	157	143	158
143	158	144	159
144	159	145	160
145	160	146	161
146	161	147	162
147	162	148	163
	163		
148	164	149	164
149	165	150	165
150	166	151	166
151	167	152	167
			168
152	168	153	169
	169		
153	170	154	170
154	171	155	171
155	172	156	172
156	173	157	173
157	174	158	174
	175		
158	176	159	175
159	177	160	176
160			
161	178	161	177
162	179	162	178
163	180	163	179
	181		
164	182	164	180
165	183	165	181
166	184	166	182

167	185	167	183
168	186	168	184
	187		
169	188	169	185
170	189	170	186
171	190	171	187
172	191	172	188
173			
	192	173	189
	193		190
174	194	174	191
175	195	175	192
176	196	176	193
177			
	197	177	194
178	198	178	195
179	199		
180	200	179	196
181	201	180	197
182	202	181	198
183	203	182	199
184	204	183	200
	205		
185	206	184	201
186	207	185	202
187	208	186	203
188	209	187	204
	210		
189	211	188	205
190	212	189	206
191	213	190	207
192	214	191	208
193	215	192	209
194	216	193	210
	217		
195	218	194	211
196	219	195	212
197	220	196	213
198	221	197	214
			215
199	222	198	216
	223		
200	224	199	217
201	225	200	218
202	226	201	219
203	227	202	220
204	228	203	221
	229		
205	230	204	222
206	231	205	223

207	232	206	224
208	233	207	225
209	234	208	226
210	235	209	227
	236		
211	237	210	228
212	238	211	229
213	239	212	230
214			
215	240	213	231
216	241	214	232
	242		
217	243	215	233
218	244	216	234
219	245	217	235
220	246	218	236
221	247	219	237
	248		
222	249	220	238
223	250	221	239
224	251	222	240
		241	
225	252	223	242
	253		
226	254	224	243
227	255	225	244
228	256	226	245
	257		
229		227	246
230			
231	258	228	247
	259		
232	260	229	248
233	261		
234	262	230	249
235			
		231	250
236	263	232	251
237	264	233	252
			253
238	265	234	254
	266		
239	267	235	255
240	268	236	256
241	269	237	257
242	270	238	258
243	271	239	259
	272		
244	273	240	260
			261

245	274	241	262
246	275	242	263
247	276	243	264
248	277		
	278	244	265
249	279	245	266
250			
251	280	246	267
252	281	247	268
253	282	248	269
	283		
254	284	249	270
255	285	250	271
256	286	251	272
	287	252	273
257	288	9	274
258	289	10	275
259	290	11	276
260	291	12	277
261	292	13	278
262	293	14	279
	294		
263	295	15	280
264	296	16	281
265	297	17	282
266			
267	298	18	283
268	299	19	284
	300		
269	301	20	285
270	302	21	286
271	303	22	287
272	304	23	288
			289
273	305	24	290
	306		
274	307	25	291
275	308	26	292
276	309	27	293
277	310	28	294
	311		
278	312	29	295
279			
280	313	30	296
281	314	31	297
282	315	32	298
	316		
283	317	33	299
			300
284	318	34	301

285	319	35	302
			303
286	320	36	304
	321		
287	322	37	305
288			
289	323	38	306
290	324	39	307
291	325	40	308
292	326	41	309
	327		
293	328	42	310
294	329	43	311
295	330	44	312
296	331	45	313
297	332	46	314
298	333	47	315
	334		
299	335	48	316
300	336	49	317
301			
302	337	50	318
303	338	51	319
304	339	52	320
	340		
305	341	53	321
306	342	54	322
307	343	55	323
308	344	56	324
309	345	57	325
	346		
310	347	58	326
311	348	59	327
			328
312	349	60	329
313	350	61	330
314	351	62	331
	352		
315	353	63	332
316	354	64	333
317			
318	355	65	334
			335
319	356	66	336
	357	67	337
320	358	68	338
321	359		
	360	69	339
322	361	70	340
323			

	362	71	341
324	363	72	342
325			
	364	73	343
	365		
326	366	74	344
327			
	367	75	345
328	368	76	346
329			
330	369	77	347
331	370	78	348
	371		
332	372	79	349
333	373	80	350
334	374	81	351
335	375	82	352
336	376	83	353
	377		
337	378	84	354
338	379	85	355
339	380	86	356
340	381	87	357
341	382	88	358
	383		
342	384	89	359
343	385	90	360
344	386	91	361
345	387	92	362
346	388	93	363
	389		
347	390	94	364
348	391	95	365
			366
349	392	96	367
350			
351	393	97	368
	394		
352	395	98	369
353	396	99	370
354	397	100	371
355	398	101	372
	399	102	373
	400		
356	401	103	374
357			
358	402	104	375
359	403	105	376
360	404	106	377
361	405	107	378

	406		
362	407	108	379
			380
363	408	109	381
364	409	110	382
365	410	111	383
366	411	112	384
	412		
367	413	113	385
368	414	114	386
369	415	115	387
370	416	116	388
371	417	117	389
	418		
372	419	118	390
373	420	119	391
374	421	120	392
375			
376	422	121	393
377	423	122	394
	424		
378	425	123	395
			396
379	426	124	397
380	427	125	398
381	428	126	399
382	429	127	400
383	430	128	401
	431		
384	432	129	402
385	433	130	403
386	434	131	404
387	435	132	405
388	436	133	406
	437		
389	438	134	407
390	439	135	408
391	440	136	409
392	441	137	410
393			
394	442	138	411
	443		
395	444	139	412
396	445	140	413
397	446	141	414
398	447	142	415
			416
399	448	143	417
400	449	144	418
	450		

401	451	145	419
402	452	146	420
403	453	147	421
404	454	148	422
405	455	149	423
	456		
406	457	150	424
407	458	151	425
408	459	152	426
409	460	153	427
410	461	154	428
	462		
411	463	155	429
412	464	156	430
413	465	157	431
414	466	158	432
415	467	159	433
416	468	160	434
	469		
417	470	161	435
418	471	162	436
419	472	163	437
420	473	164	438
421	474	165	439
	475		
422	476	166	440
423	477	167	441
			442
424	478	168	443
425	479	169	444
426	480	170	445
	481		
427	482	171	446
428	483	172	447
429	484	173	448
430	485	174	449
431	486	175	450
	487		
432	488	176	451
433	489	177	452
434	490	178	453
435	491	179	454
436	492		
437	493	180	455
438	494	181	456
439	495	182	457
440	496	183	458
			459
441	497	184	460
442	498	185	461

443	499	186	462
	500		
444	501	187	463
445	502	188	464
446	503	189	465
447	504		
448	505	190	466
449	506		
450	507	191	467
451	508		
			468
452		192	469
		193	470
	509	194	471
453	510	195	472
454	511	196	473
455	512	197	474
	513		
456	514	198	475
			476
457	515	199	477
458	516	200	478
459			
460	517	201	479
461	518	202	480
	519		
462	520	203	481
463	521	204	482
464	522	205	483
465	523	206	484
	524		
466	525	207	485
467	526	208	486
468	527	209	487
469	528	210	488
			489
470	529	211	490
	530		
471	531	212	491
472	532	213	492
473	533	214	493
474	534	215	494
475	535	216	495
476	536	217	496
	537		
477	538	218	497
478	539	219	498
479	540	220	499
480	541	221	500
481	542		

			501
	543	222	502
482	544	223	503
483	545	224	504
484			
485	546	225	505
	547	226	506
	548		
486	549	227	507
487			
	550	228	508
488	551	229	509
489	552	230	510
490	553	231	511
491	554	232	512
492	555	233	513
	556		
493	557	234	514
494	558	235	515
495	559	236	516
496	560	237	517
497	561	238	518
498	562	239	519
	563		
499	564	240	520
500	565	241	521
501	566	242	522
			523
502	567	243	524
503	568	244	525
504	569	245	526
505	570	246	527
	571	247	528
506	572	248	529
507	573	249	530
	574		
508	575	250	531
509	576	251	532
510	577	252	533
511			
512	578	253	534
513	579	254	535
514	580	255	536
	581		
515	582	256	537
	583	257	538
516	584	258	539
517			
518	585	259	540
519	586	260	541

	587		
520	588	261	542
521	589	262	543
522	590	263	544
523	591	264	545
524	592	265	546
	593		
525	594	266	547
526	595	267	548
527	596	268	549
528	597	269	550
	598		
529	599	270	551
530	600	271	552
531	601	272	553
532	602	273	554
533	603	274	555
534	604	275	556
	605		
			557
535	606	276	558
536	607	277	559
537	608	278	560
538	609	279	561
539	610	280	562
540	611	281	563
541	612	282	564
542	613	283	565
	614		
543	615	284	566
545	616	285	569
	617	286	570
546	618	287	571
547	619	288	572
548	620	289	573

POSTSCRIPTUM NO CIENTÍFICO Y DEFINITIVO
A *MIGAJAS FILOSÓFICAS*
de Søren Kierkegaard, se terminó de imprimir
en enero de 2009 por Oak Editorial, SA de CV.
Tiraje: 1 000 ejemplares
más sobrantes para reposición.

No se trata sólo de una gran obra desde el punto de vista de su volumen. El *Postscriptum definitivo no científico a Migajas filosóficas* es una gran obra por su contenido filosófico y teológico, y además porque trata temas centrales de lo que comúnmente conocemos como filosofía existencial y de la subjetividad de Kierkegaard.

En febrero de 1843 inicia una gran producción seudónima de Kierkegaard que parece estar perfectamente preconcebida; misma que en febrero de 1846 culmina, precisamente con el *Postscriptum*. Durante esos tres años Kierkegaard publicó siete grandes obras seudónimas que algunos estudiosos denominan “estéticas”, además de muchos discursos edificantes que sí llevaban su firma. Con *Migajas*, publicada en junio de 1844, se abre una discusión decisiva con la filosofía, especialmente la hegeliana.

El *Postscriptum* es el complemento ya anunciado por Climacus, el autor de *Migajas*. Con esta obra continúa y completa la tarea de delinear un cristianismo existencial o paradójico, y se aleja de las categorías filosóficas sistemáticas, con especial énfasis en las hegelianas.



9 786074 170061



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO