

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA
“San Vicente Mártir”

**Título: LA ÉTICA DEL DEVENIR PERSONAL EN KIERKEGAARD:
ELEGIRSE A SÍ MISMO POR LA FE PARA VIVIR CON PACIENCIA**

Máster Universitario: Master en Antropología Personalista.

Rafael García Pavón

Dirigido por: Alfredo Esteve

A 14 de febrero de 2019.

ÍNDICE

Resumen----- 3

Introducción-----4

Desarrollo-----10

1. La ética del devenir persona como elección radical de ser sí mismo en *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad-----10*

2. *La fe como elección fundamental para devenir individuo singular en Søren Kierkegaard: el movimiento del tiempo para el porvenir--18*

2.1 *La fe como devenir del individuo en persona singular-----20*

2.2 *La fe como movimiento de las determinaciones del tiempo en la temporalidad de la persona.-----23*

3. La paciencia como la virtud ética de la fe para devenir sí mismo como persona.-----35

3.1 *La paciencia de adquirirse a sí mismo en relación a la angustia----36*

3.2 *Paciencia y preservar el alma como libertad----41*

3.3 *La paciencia y el movimiento del tiempo por la fe como redención en Migajas filosóficas.-----47*

Conclusiones-----51

Bibliografía-----53.

RESUMEN

La existencia en Kierkegaard tiene un carácter dinámico y antropológico, porque se tematiza como el modo en el cual el individuo singular, la persona humana, se realiza a sí misma en el tiempo. Por lo que el tiempo adquiere una dimensión ética que constituye la esencia misma de la existencia y exige una responsabilidad de la persona. En este sentido, la persona se realiza no por su memoria su presente o su futuro, sino porque se constituye siempre como un infinito repetir la posibilidad de ser siempre en un ámbito de porvenir. Porque la persona en Kierkegaard se constituye como una relación íntima y personal con la persona que lo ha creado por amor, por lo que devenir sí mismo, significa devenir una relación personal con Dios, lo cual no es una predeterminación, sino una apertura y una potenciación de la libertad humana, en la cual el tiempo adquiere una continuidad y no solo un sentido cronológico. Para llevar a cabo este devenir Kierkegaard plantea de modo caleidoscópico los elementos que la requieren, principalmente la paciencia como la virtud en la cual se integran la fe como ese acto radical de libertad de elegirse a sí mismo como esa relación por venir. Por lo que el objetivo de este trabajo es presentar de forma integral estos tres elementos que configuran esta ética del devenir persona en el tiempo: la elección radical de sí mismo, la fe como acto de elección y la paciencia como su virtud.

LA ÉTICA DEL DEVENIR PERSONAL EN KIERKEGAARD: ELEGIRSE A SÍ MISMO POR LA FE PARA VIVIR CON PACIENCIA.

INTRODUCCIÓN¹

La preocupación moral sobre el tiempo ante la conciencia paradójica de nuestra existencia de ser, como nos ha expuesto Søren Kierkegaard en *El concepto de la angustia*², como una síntesis dinámica de eternidad y temporalidad, es decir, de sabernos algo que ya somos pero que al mismo tiempo requiere de nuestras acciones para realizarse, es decir como una dialéctica analógica nos diría Mauricio Beuchot, cobra a partir de las dos guerras mundiales del siglo XX una importancia y problemática específica. Porque, como ya vaticinaba Nietzsche en *La gaya ciencia*³, la eternidad quedaría destronada dando carácter normativo a lo novedoso, lo efímero, la velocidad y el progreso, reforzado por el poder de los avances tecnológicos que han establecido como valor absoluto la innovación en la inmediatez.

El tiempo deja de ser, como dice Rob Riemen parafraseando a Thomas Mann, un regalo que merece ser tratado con todos los honores porque nos brinda la oportunidad de desarrollar todos nuestros talentos como “el espacio en el que uno aspira sin tregua a perfeccionarse con objeto de convertirse en la persona que debería ser.”⁴

¹ Para los fines de este trabajo he decidido hacer la referencia de las obras de Kierkegaard de las traducciones al español más reconocidas y omitir la referencia a la cuarta edición danesa en sus siglas SKS para facilidad en la identificación de los textos del lector en lengua española, para su eventual publicación se podrían añadir. Las ediciones citadas de la obra de Kierkegaard han sido las traducciones al español de la obra danesa por Demetrio Gutiérrez y las realizadas por Darío González, Oscar Parceró, Begoña Saéz Tajafuerce y Nassim Bravo, de las editoriales Alianza, Trotta y de la Universidad Iberoamericana. Por ser ellas las que han cuidado académicamente mejor la traducción ya sea de la edición de las obras completas del danés en su primera a cuarta edición. Todas las traducciones de textos en inglés son propias.

² Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Alianza editorial, 2007), 151-170.

³ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Obras inmortales I*, trad. Enrique Eidelstein, Miguel Ángel Garrido y Carlos Palazón (Barcelona: Edicomunicación, 2003), 268-269, CXXVI.

⁴ Rob Riemen, *Nobleza de espíritu. Una idea olvidada*, (México: UNAM-CONACULTA-Pértiga, 2009), 46.

Como nos dice Mauricio Beuchot en *Ordo Analogiae*⁵ al rechazar todo fundamento ontológico se nos ha privado así de una ética, al no tener conocimiento del hombre y dividirlo entre interpretaciones univocistas o equivocistas, rechazando comprender la facticidad humana en la complejidad de sus relaciones como naturaleza y cultura; desde la perspectiva de la experiencia del tiempo, entre un tiempo identificado con la finitud de los procesos orgánicos y físicos o un tiempo que termina por identificarse con una eternidad abstracta. Afecta, como nos dice Kierkegaard y Beuchot, el carácter relacional de la existencia humana, su carácter analógico, disolviendo la posibilidad de la realización icónica de su personalidad. La cual está llamada a devenir como un singular abierto en el tiempo en relación con una configuración estructural común.

Los seres humanos para poder desarrollarse moralmente como personas singulares, requerimos recobrar este carácter relacional-icónico sin aniquilar ninguna de las dos dimensiones, reconociendo que nuestro fundamento es el otro como ícono de nosotros mismos, como nos dice Mauricio Beuchot en *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*: “Para la ética hemos de partir no de nosotros mismos, sino del otro como un ícono nuestro, como de un análogo de nosotros, si queremos sentar las bases de nuestro comportamiento moral. Es al mismo tiempo una fundación y un fundamento, y un fundamento a la vez ontológico y ético, vinculado y mediado por la antropología filosófica.”⁶

Pero esta relación, como ha expuesto Kierkegaard en *La enfermedad mortal* se funda en última instancia por una relación con el poder eterno que la fundamenta, es decir con Dios, por el cual devenimos nosotros mismos. Lo cual no implica una predeterminación de la existencia concreta en una relación solipsista, sino que más bien ingresa en la inmediatez como una novedad absoluta que pone en movimiento nuestra participación libre, como dice Stephen Evans:

Dios es el fundamento ontológico del yo, quien ha hecho al yo una entidad relacional que sólo puede ser sí misma deviniendo. El yo es una tarea ética, no una entidad fija, pero esa tarea es a su vez parte de la donación ontológica del yo. Es la forma de ser del yo garantizada por el creador. Su ser requiere esencialmente que el yo devenga.⁷

⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. (México, D.F.: UNAM, 2012), 23-25.

⁶ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo* (Madrid: Caparrós editores, 1999), 51.

⁷ C. Stephen Evans, “Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self.” En C. Stephen Evans. *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*. (Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 270.

Pero eso implica saberse en una relación personal, es decir, en una semejanza de relaciones con un prototipo de la síntesis que reconocemos como fundamento, que no es una figura específica, un ídolo reducido a un momento del tiempo, y que debido a la semejanza reconocida, por un lado, y a la apertura no definida aún, a esa semejanza que genera diferencia, nos sentimos invitados a elegir por su propia iconicidad. Es decir, a realizarnos en nuestra propia particularidad sabiendo la semejanza en el proceso de realizarla, que es la libertad como ese elegirse a sí mismo, pero que significa elegirse en relación a lo que me fundamenta. Ese carácter icónico es el de otra persona, el prójimo o Dios, que no está aún revelada para mi persona en particular, sino que requiere el acto de elegirse como persona singular para estar a la espera de su revelación, es una elección del por venir sí mismo icónicamente, entendido como esa relación dinámica con el fundamento, como nos dice Beuchot: ““La semejanza es dinámica y hasta podría decirse que tiene una cierta estética, una analítica y una dialéctica cuasi-trascendentales: se capta por un mecanismo conceptual muy propio del hombre, casi innato o a priori, una especie de intuición de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad.””⁸

Lo que quiero decir con ello es que la idea de una ética del devenir singular de la persona en su propia iconicidad, se puede comprender en Kierkegaard, como la idea de hacerse temporalidad, es decir como esa relación entre eternidad en el tiempo, pero como no está acabada, sino que siempre es abierta, porque su fundamento es un ícono, una persona, entre más se asemeja más tiene oportunidad de constituir su singularidad, y por tanto de devenir una relación personal, esa relación es lo que Kierkegaard ha tematizado como la madurez de la personalidad y como base de la ética.

Lo que queremos enfatizar es que esa elección de sí mismo es, en el fondo, un crear tiempo, generar tiempo, que abre la identidad a relaciones nuevas y personales, es decir a ser un ícono de sí, por eso es una ética del futuro y la revelación, el criterio de ser sí mismo no será la identidad ya realizada, más no será despreciada, ni las circunstancias específicas, pero tampoco la apertura relativista y radical, sino la elección de la posibilidad en el tiempo de la revelación de mi relación con el fundamento, constituyendo las tareas que me permiten devenir un singular, es decir, un ícono, un tú, un yo personal y no un yo trascendental, como nos dice Mauricio Beuchot: “Hay que ver al ente en su mejor ícono el hombre y en el más

⁸ Beuchot. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 23.

cuestionador convocante, el prójimo, el otro, no el yo, sino el tú. El ser es el otro. Es decir el ícono del ser es el prójimo, que más a las claras hace presente el ser y nos da por lo mismo ese fundamento ontológico/metafísico que es capaz de abrirnos a una ética y comprometernos con ella.”⁹

Por ello, nos dice Kierkegaard, bajo el autor seudónimo¹⁰ de A en el texto *El más desgraciado* que paseando por un panteón se encontró una vez con una tumba vacía cuyo epitafio rezaba “aquí yace el más desgraciado”, es decir aquél que no ha muerto, pero no porque este mundo sea un valle de lágrimas, sino porque simplemente no ha nacido, y no ha nacido porque no ha tenido tiempo, no porque esté muy ocupado sino porque no tiene tiempo en absoluto. En otras palabras, sólo puede morir aquél cuya vida se ha convertido en historia, no en la historia con mayúscula, sino en una vida personal que ha elegido manifestarse en el mundo con sentido, en lo que Kierkegaard ha llamado el camino de llegar a ser sí mismo.

Esto quiere decir que el tiempo tiene un sentido ético en la medida en que llegamos a ser lo que hacemos con el tiempo que tenemos disponible en el curso de la propia existencia; lo que a su vez es paradójico, porque se trata de llegar a ser algo que en cierta forma ya somos, ¿cómo es entonces ese camino de ser y no-ser simultáneamente en el tiempo que llamamos nosotros mismos? Ciertamente no puede ser algo definido para siempre, la

⁹ Beuchot. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 52.

¹⁰ En la medida de lo posible haré mención explícita al autor seudónimo que expresa las ideas en la obra de Kierkegaard, atendiendo a que cada uno de ellos representa dentro de la concepción de la comunicación indirecta una posición existencial-ideal sobre los temas y las categorías expresadas, lo cual da una mayor precisión en la interpretación. Sin embargo, hay que aclarar que esto no quiere decir que caigamos en dos extremos: o bien decir que nada de lo escrito en las obras seudónimas representa el pensamiento de Kierkegaard o decir que la construcción seudónima no tiene sentido. Esta es una discusión álgida que no ha llegado a tener un punto definitivo de acuerdo en la literatura sobre el pensador danés, así algunos han caído en la falacia de determinar que el pensamiento real de Kierkegaard se encuentra solo en sus obras firmadas por él o en su extenso diario -que en sí es una obra compleja- pero otros han demostrado, que inclusive el diario se podría considerar seudónimo. Hemos preferido una visión intermedia, siguiendo las mismas sugerencias de Kierkegaard que indica en el *Postscriptum* y en *Mi punto de vista*, que este caleidoscopio de autores constituye un modo de poner en movimiento la reflexión existencial de modo personal del propio lector para salir de la enajenación que le produce su propia condición social o cultural y hacerse de nuevo las preguntas fundamentales sin transferirlas a la actualidad histórica de la persona de Kierkegaard. En este sentido, lo escrito en los seudónimos representa el pensamiento de Kierkegaard, pero en relación con el diálogo que establece con el hilo conductor de su obra, la pregunta ¿qué significa llegar a ser un individuo singular? En este sentido, haré mención del autor seudónimo, no como algo completamente ajeno a Kierkegaard, sino como una de sus múltiples formas, caleidoscópicas, de abrir la reflexión personal sobre la propia existencia. Cfr. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008), 627-631. Cfr. Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista* (Madrid: Sarpe, 1985), 53. Cfr. Roger Poole, *Kierkegaard. The Indirect Communication* (Charlottesville, VA: University Press of Virginia 1993) Cfr. Michael Strawser, *BOTH/AND. Reading Kierkegaard-From Irony to Edification* (New York: Fordham University Press, 1996).

eternidad, ni algo movable a cada instante, el tiempo, sino como nos dirá Kierkegaard en varias de sus obras, será la temporalidad, que es la relación contradictoria entre tiempo y eternidad, definida como unidad de sentido por la libertad.

De algún modo en Kierkegaard ese sí mismo, es el ícono como lo llama Mauricio Beuchot, y la autoteleología de la persona como lo expresa Burgos¹¹, y podríamos decir que en la estructura de su pensamiento se define una hermenéutica, es decir una interpretación de la multiplicidad de las semejanzas en la dinamicidad propia del ámbito temporal en el cual se genera la singularidad de cada persona como individuo, sin perder por ello la relación fundamental. Es decir, la iconicidad, la singularidad de la persona en Kierkegaard como resultado de esa elección es el propio movimiento del tiempo. La posibilidad de que aquello que tiene carácter de pasado se reconvierta en la posibilidad de un nuevo comenzar por el cual el ícono nunca es algo totalizador sino relacionador y movilizador, y la hermenéutica como proceso de comprensión para llegar a la elección de sí, una auténtica búsqueda de la verdad de sí,¹² no como proposicional, sino como fidelidad con el hombre, su naturaleza y condición existencial, así nos lo dice Beuchot acerca de la iconicidad en Kierkegaard: “El individuo humano, cuando elige, representa toda la humanidad y en un instante es toda la historia: he ahí la noción de iconicidad que maneja Kierkegaard, el hombre es el universal singular, es el ícono de toda ella.”¹³

Este devenir en Kierkegaard se desarrolla en toda su obra como un *dramatis personae* en el cual esta tensión dinámica de lo icónico, de la singularidad personal, se establece como una labor literaria de lo que llama comunicación indirecta, en la cual cada obra tiene un autor particular que nos habla desde su fallida, de su tendencia o posible lograda relación en el tiempo con lo icónico. Así la angustia, la paradoja, la posibilidad del escándalo son formas de la expresión de esa tensión que movilizan finalmente al acto de fe que logre el movimiento de relacionarse icónicamente con el fundamento, pero como es en el tiempo, se realiza como un comenzar radical de nuevo, lo cual Kierkegaard ha llamado hacerse contemporáneo, es decir, reduplicar en el propio tiempo el sentido icónico de la relación original de amor, para ser amor esperando el amor con el otro y cuyo prototipo, como expone Kierkegaard en

¹¹ Cfr. Juan Manuel Burgos, *Repensar la naturaleza humana* (Ciudad de México: Universidad Anáhuac-Siglo XXI, 2017), 85.

¹² Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 25.

¹³ Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, 73.

Ejercitación del Cristianismo es Cristo, como la eternidad hecha tiempo en una relación personal que abre toda posibilidad, pero para ello hay que creerlo que es por amor. Y por ello en Kierkegaard su obra es una constante recreación de mitos antiguos, de figuras literarias, de analogías en diversos ámbitos, todo con el fin de que el lector tome en sus propias manos el tiempo como un ámbito futuro en el cual el amor del fundamento de su creación es posible de nuevo. Y lo hace así, porque como dice en su libro *La época presente*¹⁴, vivimos un tiempo de multitud y de nivelación, es decir donde nos abandonamos o a lo unívoco o a lo equívoco, pero no a la pasión de alaelección de sí mismo en esta dialéctica trágica.

La temporalidad como ser sí mismo, como este devenir singular, icónico, de la persona del tiempo, es tratada en varias de las obras de Kierkegaard en este sentido y con esta dialéctica de permanente contradicción, en *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad* podemos denotar la situación ética de la elección de sí mismo como una dialéctica entre elegir y recibirse en el tiempo, en *El concepto de la angustia* como modos de ser de la síntesis humana de cuerpo-alma y espíritu en la cual la angustia anuncia la temporalidad como posibilidad o como posibilidad de perderla, en *Migajas filosóficas* como el movimiento del pasado en un futuro abierto que se repite como posibilidad de ser sí mismo ante el instante eterno, y es en este contexto de las obras de 1843 a 1844 que Kierkegaard escribe en tres discursos edificantes sobre la paciencia como condición para realizar este movimiento de ser sí mismo.

Por lo que el objetivo de este trabajo es mostrar que la ética del devenir singular de la persona en Kierkegaard se constituye como este elegir radical de sí mismo que genera tiempo como ámbito de la revelación de la relación personal con la persona que fundamenta mi existencia, como acto de fe y cuya virtud es la paciencia. Esta ética del devenir se configura no sólo como un hacerse disponible, sino como literalmente una recuperación del tiempo perdido, como lo ha dicho el director de cine Andrei Tarkovsky¹⁵, por el cual el sí mismo no queda definido por una estructura temporal consciente, sino como una posibilidad constante de potenciación de su propia interioridad, como esos vínculos con el fundamento de la propia existencia. Con ello esperamos contribuir a dar elementos para fundamentar una ética del

¹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *La época presente* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001)

¹⁵ Cfr. Andrei Tarkovski, *Esculpir en el tiempo* (Madrid: RIALP, 1997), 84.

porvenir, como el devenir singular de la persona, en donde el tiempo no sólo es un ámbito o una variable, sino su contenido y finalidad misma.

Por lo que la metodología que seguiré y que constituye la estructura de este trabajo es: primero expondré la estructura general de la idea de una ética como elegirse a sí mismo radicalmente en la obra de Kierkegaard escrita por el autor seudónimo del Juez Wilhelm *El equilibrio de la estética y lo ético en la formación de la personalidad* en donde se establece esta dialéctica de la ética como elección para generar tiempo; segundo, expondré la idea general de Kierkegaard de cómo la fe es el acto pleno de esta elección de sí mismo como generación del tiempo, cruzando varias obras de Kierkegaard, pero haciendo un énfasis en la obra de *Migajas filosóficas* del autor seudónimo Johannes Climacus, porque ahí se expone la fe como un acto originario del movimiento de personalización del individuo y no sólo como un concepto dogmático; finalmente, expondré una exploración de la virtud de la paciencia como aquella que integra la fe como elección radical de sí para generar tiempo en algunos de los discursos edificantes firmados por el mismo Kierkegaard.

Podríamos decir que esta tríada: elección de sí, acto de fe y virtud de la paciencia, son tres nombres que abren la comprensión del modo como la persona deviene singular, es decir, sí misma en el tiempo o dicho de otra manera, son nombres de la persona como temporalidad.

DESARROLLO

Lo que pretendo mostrar en el desarrollo de este trabajo es el modo como la estructura ética del devenir de la persona como una elección radical de sí mismo se constituye como un crear tiempo o como un recomenzar el tiempo perdido, esto es, recuperar el futuro como posibilidad real. Porque el sí mismo no es un objeto o una sustancia, sino la relación fundamental de existir por el amor de otra persona, que abre la propia individualidad a recibir la potencia de la personalidad como ámbito de revelación y de tarea de vinculación. La cual se deriva en el acto de la fe que constituye el contenido de la virtud de la paciencia, que hace de la espera un porvenir activo en el modo de ser de la persona, es decir, la persona se realiza como tal cuando vive pacientemente con el acto de la fe como un tiempo que se genera

siempre como una novedad del futuro, pues como dice Kierkegaard, el futuro es el modo de presentarse de la eternidad en el tiempo.¹⁶

1. La ética del devenir persona como elección radical de ser sí mismo en *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*.

En las cartas del autor seudónimo de Kierkegaard, el Juez Wilhelm, que constituyen el apartado de “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, se puede tomar como base de esta relación icónica de la persona como elección radical de sí mismo.

Las cartas presentan la dialéctica de un movimiento vital en la existencia humana: el de la madurez de la personalidad,¹⁷ y cuya comprensión depende de considerar que la elección tiene una importancia decisiva para la misma. Para Wilhelm los seres humanos estamos teleológicamente impulsados, antes de saberlo, a manifestar y realizar la propia personalidad. La cual entiende en diversos momentos como esa pasión a integrarse, cohesionarse, relacionarse o vincularse, tanto interior como exteriormente, de forma personal, es decir la personalidad es el ícono vital que produce efectos de analogía en las dimensiones humanas. Este impulso a la personalidad, es una pasión concreta, un *pathos* que no depende de nuestra conciencia o de nuestra voluntad, pero que aparece como una necesidad imperante de ser otro en el ámbito de lo que ya somos. Al ser una pasión no es algo abstracto, se encuentra en movimiento y constituye al tiempo. Puesto que una vez que aparece, esa pasión, queramos o no, avanza, seamos o no conscientes, elijamos o no la elijamos, pero si no la elegimos no la apropiamos y por tanto estamos siendo lo que no hemos elegido. Así se van dando determinaciones no personales en la propia personalidad, por lo cual se va atrofiando, es decir, se va subordinando a la inmediatez e impide el movimiento hacia la madurez de la misma.

¹⁶ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 167.

¹⁷ “Como te darás cuenta, no se trata tanto de que uno forme su espíritu, sino que la personalidad de uno madure.” Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” en Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Madrid: Trotta, 2007), 153.

En otras palabras, la temporalidad es un ámbito de sentido de la propia personalidad, es decir, de la iconicidad, en la cual se juega, en cada situación, si se desarrolla ella misma o no, es decir, si al elegirse se manifiesta o no. Una y otra son determinaciones del tiempo cuya característica es que no puede darse marcha atrás. Lo que no se elija queda en la inmediatez del pasado que determina el presente como subordinación a la misma, por lo tanto, cada tiempo que pasa se tiene menos capacidad de elegir y de manifestar la personalidad misma. Esto significa, como nos dice el Juez¹⁸, que la personalidad participa íntimamente de los movimientos, que no es un etéreo pensamiento, sino una pasión concreta que exige una respuesta en tiempo presente.

Por lo tanto, el objeto de la elección es la misma personalidad, no es una cosa o una opción, sino permitir que la personalidad manifieste sus posibilidades, como nos dice el Juez:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume. Por un instante puede ser, o parecer, que hay que elegir entre cosas que están fuera de quien elige, que éste no guarda relación alguna con ellas, que puede mantenerse indiferente frente a ellas. (...) Lo que hay que elegir guarda la más profunda relación con aquel que elige, y si se trata de una elección concerniente a una cuestión vital, es preciso que el individuo viva al mismo tiempo, y por eso llega fácilmente a alterar la elección cuando la posterga, por más que delibere y delibere, creyendo mantener así bien separados los opuestos de la elección.¹⁹

El sentido de la elección es para la personalidad no una facultad o un medio, sino la misma esencia de su devenir, y esto es como dice el Juez el carácter indeleble de la ética²⁰. Ante una situación concreta la elección ética no se refiere sólo a las opciones que tenemos o a los roles que jugamos, sino a cómo en esas elecciones nuestra personalidad se desarrolla o manifiesta. Por ello, la elección es elegir que la pasión de la personalidad se manifieste como posibilidad de seguir eligiendo, en este sentido lo importante para el Juez no se trata de elegir lo correcto o lo incorrecto, como si fuera un criterio pre-establecido y conocido de antemano, sino

de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior, y de esa manera, a su vez, se consolida. Por eso, aun cuando un hombre ha elegido lo incorrecto, descubre haber elegido lo incorrecto

¹⁸ Cfr. Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 154.

¹⁹ Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 154.

²⁰ Cfr. Kierkegaard, "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", 158.

en razón de la energía con la que eligió. Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada, y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia.²¹

Esta elección es absoluta para el Juez en contraposición a una elección estética, que no lo es en sentido estricto, como la de su interlocutor. Éste vive estéticamente, es decir en la inmediatez de su espíritu, el objeto de la elección le es indiferente, le da lo mismo elegir entre un matrimonio e irse de paseo al parque porque sólo vive definido por la relación inmediata con los demás y la elección solo tiene sentido si es el momento oportuno para satisfacer un deseo o lograr un interés que le permita no plantearse mayores posibilidades. Que la elección de manifestar la pasión de la personalidad sea absoluta quiere decir que ésta no se identifica con ninguna condición ya existente o que podamos haber imaginado o especulado, es decir, no está condicionada ni en la forma ni en el contenido. Por lo que elegir éticamente sería un momento en el que esperamos que la personalidad revele el contenido de su pasión, pero ésta es la elección misma, luego entonces se manifiesta como la presencia de que toda condición inmediata es relativa y secundaria, abriendo el tiempo a un futuro que se hace presente, en el medio de la angustia, por algo que está por venir y nos pone a la espera. Por ello nos dice el Juez que la elección ética no es la elección entre el bien y el mal, sino lo que hace posible elegir el bien y el mal, es la realidad misma de elegir querer elegir²².

Ante la pasión de la personalidad y la contradicción existencial que produce, como ruptura con las mediaciones en las que ya nos encontramos, nos abrimos a una posibilidad radical: la de que no somos nada de lo que hemos sido ni de lo que hemos deseado, sino algo completamente nuevo pero que no se sabrá si no lo elegimos. Esto no quiere decir que lo finito en lo que ya nos encontramos, lo estético mismo, lo aniquilemos, sino que más bien deja de ser un criterio de razón suficiente para la personalidad y se abre a relaciones nuevas que dependen de esta elección fundamental: la de que todo lo que nos determina se abre a posibilidades que implican mi propia responsabilidad personal, dando la oportunidad en ese acto que se revelen a mí propia conciencia los vínculos posibles hasta llegar a un vínculo fundamental con Dios. Esto es lo que quiere decir el Juez Wilhelm cuando expresa que se consagra la infinitud de la personalidad, es decir nos sabemos como seres proyectados a un

²¹ Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 157.

²² *Cfr.* Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 159.

futuro radicalmente abierto, pero no abstracto, sino que exige resolver en tiempo presente y de modo personal. Esta es la madurez, como la determinación de la finalidad ética, aquello por lo cual uno llega a ser lo que es: ser en devenir sí mismo.

Podría parecer que esta elección de elegir como determinación de la ética es arbitraria y espontánea, como MacIntyre²³ ha interpretado en su momento. Pero esto no tiene sentido en la medida en que para el Juez el criterio es la pasión misma de la personalidad, y tampoco es espontánea, porque implica una ruptura con lo inmediato, poniéndonos en una situación de contradicción entre lo que hemos sido y lo que podríamos ser, lo que implica una dialéctica entre estas dos determinaciones que representan lo que después será la idea de síntesis en *El concepto de la angustia y La enfermedad mortal*.

Esta elección de manifestar la pasión de la personalidad, como elegir querer elegir, es elegirse a sí mismo, pero este sí mismo, nos dice el Juez es la libertad que es lo más abstracto y lo más concreto.²⁴ Porque esta apertura radical no se queda ahí, sino que se vincula cambiando y transfigurando las relaciones finitas que ya tenemos convirtiéndose en una historia interior²⁵. Podríamos decir que McIntyre no ha visto en el criterio de la pasión Kierkegaardiana que es un modo de hablar del poder relacionador del ícono, que relativiza lo finito y determinado, para reorientarlo recrearlo, no para aniquilarlo. A la vez, que el ícono como tal no es un ídolo que pueda ser un principio abstracto, sino que es la presencia misma de la posibilidad de movimiento.

El sí mismo no es el ego, sino la vinculación y transfiguración de las relaciones de sentido con las condiciones inmediatas en relación con esta apertura, por lo que en cierto sentido nada cambia exteriormente, pero cambia la relación interior, como nos dice el Juez:

Se elige a sí mismo, no en sentido finito, pues entonces ese sí mismo, sería algo finito que vendría acompañado de otras cosas finitas, sino en sentido absoluto, y sin embargo se elige a sí mismo y no a otro. Ese sí mismo que elige es, pues, infinitamente concreto, pero es absolutamente distinto de su sí mismo anterior, puesto que lo ha elegido de manera absoluta. Ese sí mismo no existía con anterioridad, puesto que llegó a ser en virtud de la elección y sin embargo existía, puesto que era él mismo.²⁶

²³ Cfr. Aldastair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 39, 40, 41, 42.

²⁴ Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 195.

²⁵ Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 196.

²⁶ Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 196.

No es que no seamos algo determinado, sino que lo que está por revelarse es la síntesis, que es el sí mismo, como tarea ética de vinculación entre lo que ya hemos sido y las posibilidades que se abren cuando nos elegimos como libertad, es decir la iconicidad.

Esta elección de vivir eligiendo, este “O...O”, como asumirse en esta apertura radical, angustia como la conciencia de la libertad, porque ni la imaginación, ni la razón la determinan, sino sólo atreverse a saltar, no desde la ignorancia del bruto, sino desde la conciencia de que la personalidad es algo más que me define y que exige ser en la medida en que me asuma como ese que llegar a ser. Lo que significa estar abierto a la revelación de uno mismo en la resolución de la elección.

La elección de ser sí mismo, como dice repetidas veces en sus cartas²⁷ es un doble movimiento dialéctico, por el cual al elegirnos a nosotros mismos, no nos creamos o auto-determinamos, sino que nos recibimos, pero si no nos elegimos, no nos recibimos. Es decir, la dinámica ética de la elección por la cual llegamos a ser lo que somos, es romper con todas las mediaciones que nos determinan, para estar dispuestos a vincularnos con lo que esa pasión de la personalidad implica. Esto es que ni la unidad lógica de la filosofía especulativa, ni la necesidad de la historia, pueden hacerlo, porque ambas se definen solo en un horizonte del tiempo de los hechos del pasado. En cambio, la ética es una pregunta que tiene que ver con el tiempo futuro,²⁸ con el tiempo que no se ha determinado y está aún por venir.

La ética es entonces un movimiento de la elección de sí mismo como generadora de la apertura radical que no detiene el movimiento en la inmediatez del pasado o en lo efímero del presente, sino que hace presente lo absoluto de esa pasión, que no está condicionada, y que recibimos como una infinitud de posibilidades que acontecen como algo por venir. Esta es la definición de la libertad, ser ético es elegir ser libre y ser libre es siempre estar eligiendo en la renovación de las posibilidades futuras de todo lo acontecido, esto es lo que significa recibirse a sí mismo, como dice el Juez Wilhelm: “Por eso lucho por la libertad (por un lado en esta carta, y por otro y ante todo ante mí mismo), por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro. Es un tesoro que me propongo legar a quienes amo en este mundo.”²⁹

²⁷ *Cfr.* Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 165, 196, 197.

²⁸ *Cfr.* Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 160.

²⁹ Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 164.

La madurez es ser libre, no sólo es estar bien formado o cultivado, ser libre es un movimiento de generar futuro en el presente determinando el sentido de nuestra memoria y nuestras decisiones inmediatas. Se genera tiempo porque no se reduce a los hechos pasados, ni al momento del presente, sino que todo pasado y hecho presente cobra un sentido de unidad y continuidad por el futuro que se adentra en nosotros por la elección, o dicho de otro modo, por recibir el futuro que ya estamos llamados a ser, pero que sólo eligiéndolo lo recibimos en la forma de una voluntad decidida.

Ese futuro por venir es finalmente, el sí mismo que al elegir estoy dejando que venga a ser, y que en última instancia es una relación con el poder creativo de Dios que me dio la existencia, es decir una relación interna con el amor de haberme creado.

Las cartas del Juez Wilhelm nos ponen en relación con la conciencia del tiempo como porvenir, como un ámbito de sentido que reconstituye nuestras creencias, conocimientos y modos de ser, en pocas palabras, nos pone ante la posibilidad de la revelación de nuestro sí mismo que se dará en la resolución, pues como dice el Juez, elegirse a sí mismo es elegirse como tarea ética³⁰, y no basta una elección de ser libertad, sino que debe mantenerse de manera constante.³¹

Lo que motiva al esteta a desesperar, a arrepentirse, y por lo tanto a elegirse a sí mismo, es la toma de conciencia ante el amor del otro que lo invita, después de su desesperación de lo finito. En donde todo aparece como relativo, lo invita a confiar en el porvenir de su relación que se encuentra en el fondo de su pasión. Que confíe en entregarse a la revelación del amor, y esto significa que es por otro, sea Dios, sea otra persona, la que le da el tiempo porvenir a un individuo en su devenir existencial de madurar. El otro como ícono que lo motiva a crear tiempo, es factor de solidaridad, como nos dice Beuchot: “hace comprender que está vinculado al acto de los demás, de modo que no se instaure en el relativismo que todo lo justifica, hace comprender sin solapar, ayuda a solidarizarse sin dejar pasar lo malo.”³²

Esta responsabilidad es la madurez que es el movimiento que el Juez está tratando de provocar en su interlocutor, en cierto sentido los lectores, con un eco kantiano, de salir de la minoría de edad y auto determinarse por sí mismos. Pero la diferencia es que en el Juez esa

³⁰ Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 231.

³¹ Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 209-210.

³² Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, 56.

autodeterminación no es condicionada por la racionalidad, sino por la pasión que se encuentra en la interioridad de cada uno de nosotros como relación fundante con Dios.

Esta madurez es adquirir constantemente una continuidad en el tiempo como temporalidad, es decir, una presencia de sí mismo como devenir de un futuro que recomienza el pasado en el tiempo presente. Esto en relación con uno mismo y en relación con otro, por ello el más desdichado, el infeliz, sería quien no tiene tiempo porque no puede encontrar este vínculo de continuidad.³³

Claro que ello requiere el paso decisivo de la fe en la angustia que se desarrollará en *El concepto de la angustia, Migaja filosóficas, Temor y temblor y La repetición*, pero que podría concentrarse en la idea del “Interludio” en *Migajas filosóficas*, en la cual la elección fundamental para que el pasado sea historia, es decir, para que se concrete el porvenir, es el acto de fe en el pasado. Porque este acto invierte la dialéctica entre el hecho y las posibilidades del hecho, haciendo presente de nuevo el tiempo futuro del pasado. Moviendo a la posibilidad de una relación nueva con el mismo, lo que sería otro modo de significar la idea de recibirse a sí mismo, de transfiguración, de la libertad como ese romper mediaciones para comenzar de nuevo. Esto lo trataremos en el segundo apartado de este trabajo.

Lo único que hemos querido enfatizar en este apartado es cómo en las cartas del Juez Wilhelm ya se encuentran las condiciones de una responsabilidad ética del tiempo como elección de sí mismo de ser libertad para que el porvenir sea presente. Como ese porvenir que para adquirir su verdadero rostro, implica el camino de la fe y la plenitud del amor, por ello nos dice el Juez que el deber de cada individuo está dentro de sí mismo, porque es la vocación al amor de Dios. Pero para ello, lo menos que se requiere, nos dice el Juez, es coraje, valor, valentía para llevarlo a cabo. Lo que después será la base de una virtud en el tiempo como la paciencia activa al contrario de la impaciencia del esteta que no sabe esperar y que se desarrolla en los discursos edificantes.³⁴ Lo cual desarrollaremos en el tercer apartado de este trabajo.

³³ Søren Kierkegaard, “El más desdichado.” En Søren Kierkegaard. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* (Madrid: Trotta, 2006), 238..

³⁴ Cfr. Darío González, “Patience as the Temporality of Inner Life in Kierkegaard’s *Upbuilding Discourses*” en Sousa M. Elisabete y Miranda J., J. (Coords.) *Kierkegaard in Lisbon*. (Lisboa: Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, 2012), 35-50.

La importancia que da el Juez a la temporalidad se denota en su énfasis de que la ética es un movimiento en relación a hacer presente el porvenir. Este porvenir no puede ser definido de antemano por nadie, ni por el que elige, pero la elección sí hace posible que ese porvenir empiece a venir y estemos dispuestos a recibirlo, en ese sentido se establecen relaciones de confianza que permiten la elección del otro en sí mismo.

Como esa elección es un acto de revelación tanto para sí mismo como para el otro que lo acompaña, implica que cada uno esté en la disposición de la apertura radical de recibirse en esa relación y en concretarse en sus propias determinaciones. Esto es dando y recibiendo el tiempo abierto al porvenir, permitiendo como dice en *El concepto de la angustia*³⁵ que la eternidad se ponga en contacto con el tiempo a través del futuro, determinando el movimiento del pasado.

La plenitud a la que nos prepara la solidaridad del Juez es a la que se establece en *Las obras del amor* por medio del deber de amar al prójimo como un tú. Lo que significa que la relación no se da por preferencias o por la condición de la reciprocidad, sino porque tanto uno como el otro se sepan amados por Dios, segundas personas, y en ese sentido adquieran la igualdad humana fundamental, como dice Kierkegaard en *El individuo singular. Dos notas concernientes a mi obra como autor*: “lo religioso es la interpretación transfigurada de lo que el político ha pensado en su más feliz momento”³⁶ porque ninguna política ha podido lograr la equidad-humana, la semejanza-humana, sólo la religión lo ha logrado y por ello es esencialmente humanidad verdadera³⁷. Por ello la intención del Juez Wilhelm es que cada persona, como su interlocutor, realice el paso hacia la madurez que permite esa relación solidaria, como vocación religiosa que fundamenta tanto la amistad como el trabajo y el matrimonio; en última instancia ese porvenir es estar dispuesto a la revelación del amor que me ama, es decir a la posibilidad de una comprensión viva, hermenéutica, en un proceso analógico no reduccionista ni absolutista, de iconicidad.

2. La fe como elección fundamental para devenir individuo singular en Søren Kierkegaard: el movimiento del tiempo para el porvenir.

³⁵ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 164-166.

³⁶ Søren Kierkegaard, “Ese Individuo. Dos Notas sobre mi labor como escritor” en *Mi punto de vista* (Madrid: Sarpe, 1984), 145.

³⁷ Cfr. Kierkegaard, “Ese Individuo. Dos Notas sobre mi labor como escritor”, 147.

La fe en Kierkegaard es un tema central que traspasa toda su vida y obra, no sólo por su intención de comprender el cristianismo, sino porque la fe es un acto esencial para ser humano de manera concreta, personal y en el tiempo presente; lo cual es más claro en el sentido cristiano frente a la revelación del misterio de la encarnación del amor de Dios.

La fe no es para Kierkegaard como en su contexto hegeliano una especie de conocimiento inmediato del espíritu que debe ser superado por el concepto³⁸, es una tarea que dura toda la vida y que expresa la forma concreta de ejercer el amor de la libertad humana. ¿El amor a qué o a quién? El amor a ser lo que estoy llamado singularmente a ser - que es incomunicable- y a toda la humanidad a la vez en el reconocimiento de su ser como persona. Sin el acto de la fe podemos estar constituidos como seres humanos pero, no devenimos personas o individuos singulares como le llama Kierkegaard. La fe en este sentido es un acto originario de la persona como tal, no de una característica o una facultad de su naturaleza, y por ello no puede ser heredada o sustituida por algo. Es el acto en el cual la persona como tal esta de modo personal consigo misma, con los otros, con la naturaleza y con Dios. Pero no en abstracto, sino en el curso del tiempo, es más es el ámbito en el cual la persona se experimenta deviniendo y revelándose en el tiempo, constituyéndose en un “alguien”, es decir en una persona con sentido y con historia, por el cual el tiempo deja de ser un efímero presente inmediato y se convierte en una continuidad presente que está llegando a ser, es decir, el ámbito mismo del porvenir.

Así, en el acto de fe, lo que se elige está en función de algo que nos justifica, que nos fundamenta y nos revela nuestro propio rostro en el devenir mismo, pero no ante una sociedad o a ante unas normas generales y abstractas, o ante una institución, sino como personales, como este singular con nombre propio, y por ello implica una transfiguración o un cambio inclusive en el modo de vida. Porque la fe no es inmanente en este sentido, porque esa justificación no está ya en sí, sino en la apertura y vínculo con algo que está por recibirse. En sentido humano la conciencia de las propias posibilidades y en sentido religioso la gracia del amor divino en la pasión de Cristo, que hace que toda idea de la fe o la libertad como deseo o deber se constituyan en algo nuevo.

³⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 88.

Por lo que la fe sería un acto en el cual inclusive la aparente determinación del paso del tiempo puede adquirir un rostro nuevo por la apertura de la fe, es decir, puede estar abierto a un ámbito de redención. La fe como esa elección de vincularse y justificarse como personal no en algo inmanente en el curso del tiempo, no sólo darse el que ya somos, sino lo que puede estar por venir como personas y singulares, hace que el tiempo sea un ámbito de renovación de lo no realizado y por tanto siempre horizonte de esperanza, y en sentido cristiano, la esperanza de vencer la muerte.

La fe tiene así un sentido existencial arraigado a la propia condición humana de que como decía Ortega y Gasset, se nos ha dado la existencia pero no se nos ha dado hecha, de que eso se realiza en un horizonte de tiempo que implica una serie de incertidumbres, y que en sentido cristiano se hace más relevante ante la promesa de la plenitud de los tiempos y el misterio de la encarnación.

Por lo que en la obra de Kierkegaard veremos el tema de la fe siempre relacionado con algún modo en el que se expresa esta incertidumbre del futuro que es inherente a que como individuos debemos realizarnos en el tiempo. Dependiendo del autor seudónimo que hable de la fe, de su perspectiva sobre la condición humana y del cristianismo, será el modo de expresarlo, siendo la fe siempre el acto libre por el cual se supera la incertidumbre y se genera el movimiento: así en *El concepto de la angustia* la fe se relaciona con la angustia como el modo de superar, más no de aniquilar, la angustia para realizar la síntesis humana³⁹. En *Temor y Temblor*, la fe de Abraham se da en virtud del absurdo de su elección en relación a una justificación social e inmanente, por lo cual su justificación es personal e interior. En *Migajas filosóficas* la fe se relaciona con la paradoja absoluta que es para la razón el sentido de Cristo como Dios y hombre singular, por la cual la fe es la que de verdad convierte el tiempo pasado en historia. En *Ejercitación del cristianismo*⁴⁰ la fe es la opción contraria al escándalo en la situación de contemporaneidad ante la invitación de Cristo de ser contemporáneos. En *Los discursos edificantes* la fe es el motivo de la virtud de la paciencia que edifica el alma.

Lo cual quiere decir que la fe no es algo que se da por la herencia de una comunidad o por naturaleza, porque no hay opciones, sino que es siempre una decisión personal ante la

³⁹ Cfr. Kierkegaard, *el concepto de la angustia*, 269-282.

⁴⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009), 152.

posibilidad de elegir el camino contrario, que tiene siempre momentos de repetición mientras estamos vivos y por ello, como dice el seudónimo Johannes de Silentio, autor de *Temor y temblor*, la vida es una prueba de fe⁴¹.

Para comprenderlo, en relación al objetivo de este trabajo, me centrare en cómo se entiende la idea de la fe en Kierkegaard como ese movimiento del tiempo en el devenir del individuo en singular que sería el ámbito mismo de posibilidad de redención y que por otro lado es la crítica central al modo de Hegel de comprender la historia, para Kierkegaard finalmente la historia no son los hechos, ni la determinación de un espíritu absoluto, sino la vida singular y personal de la fe.

2.1 La fe como devenir del individuo en persona singular.

De manera muy breve primero debemos entender cómo concibe en general Kierkegaard a la estructura existencial en la que se da el devenir del individuo en persona, lo cual se expresa sobre todo en *El concepto de la angustia y La enfermedad mortal*, pero que podríamos sintetizar en una metáfora que utiliza en *Temor y Temblor*⁴² y en *O lo uno o lo otro* y el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, que es la de que la existencia es como un baile y que simboliza la idea de que el hombre es una síntesis de cuerpo, alma y espíritu o de que cada individuo es una relación que se relaciona consigo misma de finitud-infinitud, necesidad-posibilidad, temporalidad y eternidad.

Que la existencia, que en danés literalmente se traduce como lo que está llegando a ser⁴³, sea un baile quiere decir que llegar a ser individuo singular es algo dinámico en el

⁴¹ Cfr. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* (Madrid: Técnos, 1998), 103-105.

⁴² Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 32-35. Cfr. Kierkegaard. “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 227.

⁴³ En la obra de Kierkegaard existen al menos cuatro términos para referirse a la existencia: *Existenz*, *existendere*, *Tilblivelse* y *Tilværelse*. El primero significa simplemente aquello que hay, el segundo se refiere a la existencia propiamente del individuo, y los dos últimos hacen referencia al devenir, al venir a la existencia, a la existencia como una forma dinámica de ser. De tal forma que en las obras utilizadas en el presente trabajo existencia tiene que ver fundamentalmente con los dos últimos, con el movimiento de venir a la existencia, de devenir cualitativamente en el ser lo que no se era. De hecho, uno como el otro vienen de los verbos daneses *blev til* y *være til*. El primero podría ser traducido o equivalente al verbo en inglés “to be” y el segundo tiene un significado prácticamente sinónimo, el término *være* significa “ser” en oposición a esencia. De tal forma que tanto uno como otro significan algo que está llegando a ser efectivamente. Véase también la historia del término existencia que realiza Per Lønning tanto fuera como dentro del contexto de Kierkegaard. “Los conceptos Ser (*Tilværelse*) y Realidad (Actualidad) (*Virkelighed*) son en ciertos contextos sinónimos con Existencia.” Per Lønning, “Existence”, en *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, (Bibliotheca Kierkegaardiana. Vol. 3) Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (eds.), (Copenhague: C. A. Reitzels Boghandel, 1980), 144.

tiempo, como lo es un baile y en el cual cada quien bajo las mismas reglas ontológicas expresa su propia historia y estilo. Bailar es tener simultáneamente un pie en la tierra y uno en el aire en un doble movimiento, cuya unidad se da precisamente por el salto de la fe, es decir, sin fe no hay baile y por lo mismo la fe es la pasión del baile.

El primer movimiento que va de la tierra al aire, es un movimiento reflexivo, que es condición de la fe, que me lleva de lo finito a lo infinito, de lo necesario a lo posible, del pasado a un futuro abstracto, y que se da por medio de la razón, la imaginación o la fantasía, particularmente generando el mundo de lo posible de modo infinito. Pero como se dice coloquialmente “del dicho al hecho hay un trecho”, Kierkegaard diría que hay un abismo que angustia, porque no hay un paso derivado necesariamente como en la lógica del pensar al elegir, claro está que sin pensar no se puede elegir bien a menos que la elección sea de tipo estético en la cual impera el sin criterio y la indiferencia.

Este movimiento lo que genera es la conciencia de ser una síntesis aún no realizada y cuyo modo de serlo no está definido, sino que se vislumbra como horizontes de posibilidad infinitos, por eso la angustia es este estado de ánimo en el cual comprendemos que somos seres personales de libertad, y cuya justificación no está ni en el aire ni en la tierra, sino en algo que está por revelarse y en lo cual debo creer que es posible, “la angustia es el vértigo de la libertad” nos dice Kierkegaard a través del autor seudónimo Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*⁴⁴. Ese algo no sólo significa que se va a revelar, sino que debo estar dispuesto a aceptar, es decir a recibir en relación con lo que ya estoy determinado.

Entonces ante la angustia se da la disyuntiva de la elección fundamental, la de creer que es posible o la de no creerlo, y si no lo creemos nos quedamos en la tierra como escépticos, triviales, incrédulos o conformistas o en el aire, como indecisos, fantasiosos, psicóticos o esquizofrénicos, en otras palabras, desesperando por falta de fe, es decir no tener ninguna esperanza de ser, inclusive la de morir, como dice el autor seudónimo Anti-climacus en *La enfermedad mortal*⁴⁵. La angustia como tal no es mala, es solo la condición que indica que entre el pensar y la fe si bien hay una relación, una no determina a la otra, la determinación es libre, es de la persona como singular ante el singular.

⁴⁴ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 118.

⁴⁵ Cfr. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008), 38-42.

El segundo movimiento, el del aire a la tierra, es precisamente la fe, que después de pasar por el dolor de la razón, ante el horizonte de posibilidades, decide creer que alguna es posible en tiempo presente, superando el pasado como determinación absoluta y el futuro como abstracción infinita, y el presente como efímero, porque se vuelve más bien un presente como tarea hacia un futuro que remueve el pasado. Como un acto simultáneo de confianza y de esperanza, de alegría y de humildad, esperando que se revele el verdadero sentido de la síntesis, la vocación esperada, por eso reiteramos lo que nos ha dicho el Juez Wilhelm En *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, que este acto de fe, esta elección fundamental es elegir para recibirse y no para imponer su ego⁴⁶. Por ello en la revelación del acto lo que se fue, la tierra, y lo que se proyectaba, el aire, pueden cambiar completamente de sentido, este es el ámbito mismo de la transfiguración de ser miembro de la especie humana a ser singularmente persona.

Así como dice en *Temor y Temblor*, en *El concepto de la angustia* y en *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*: la fe es pasión, no como bajas pasiones, sino como la capacidad de concentrarse en ese ámbito de confianza, humildad, esperanza y alegría⁴⁷. Pero ¿hay algo o alguien que me motive a dar ese salto? Precisamente aquí es donde la fe en Kierkegaard no es un acto solipsista, no es un sentimiento de infinitud exacerbado, sino que para la fe se requiere de otro que no soy yo, otra persona, que me invite, que me inspire, que me muestre la confianza. En otras palabras, que me ame como prójimo por el cual me doy cuenta de que lo que puedo ser no es un posible como una quimera abstracta, sino que es una realidad posible que genera una pasión activa para hoy, aquí y ahora, y no en el más allá. Aquí radica el fondo de la alegría y transformación del cristianismo, porque si bien un padre, un amigo, un modelo nos puede hacer tener fe, en Cristo es la confianza máxima, porque su encarnación representa que la máxima imposibilidad es posible, vencer la muerte, y por eso nos dice en *Temor y Temblor* que en el mundo hay dos tipos de hombres: los caballeros de la fe y los caballeros de la resignación, en donde el caballero de la fe es aquel que puede andar solo y en el desierto, porque sabe que lo imposible es posible, pero por lo mismo se da en silencio y no es comunicable a otro, al

⁴⁶ Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 165.

⁴⁷ “La fe es la más alta pasión del hombre”. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 104.

menos que el otro curse el mismo camino de dolor de la razón y de posibilidad de conversión.⁴⁸

2.2 La fe como movimiento de las determinaciones del tiempo en la temporalidad de la persona.

En *Migajas Filosóficas* Kierkegaard bajo el seudónimo Johannes Climacus, nos expresa cómo se da este movimiento de la fe, no sólo como conversión, sino como conversión del tiempo. Esto es haciendo que ese pasado no se quede como una indeterminación imposible de vencer, sino que el pasado está integrado en el movimiento del individuo en singular, es decir, la fe es el órgano de lo histórico⁴⁹ porque es lo que realiza el devenir de algo ya devenido en una nueva esperanza, lo cual adquiere mayor sentido ante la encarnación de Dios en Cristo.

Así Climacus se hace la pregunta esencial de la fe ¿cómo nos relacionamos con este hecho absoluto que es eterno y ha devenido histórico, por lo cual es pasado, pero a la vez eternamente presente? La respuesta es la fe como comprensión del pasado y por lo tanto como contenido de la contemporaneidad con lo devenido o con Cristo. No la fe como conocimiento o la fe como voluntad, sino la fe como la elección⁵⁰ de la condición dada por el instante mismo que ha devenido en el tiempo eternidad o la eternidad tiempo.

El pasado es para Climacus lo histórico propiamente, que contiene una duplicidad con el tiempo (pasado porque es presente y presente porque es pasado, y una reduplicación, como devenir puede devenir dentro del devenir). Entonces desde el punto de vista de la comprensión, el pasado contiene una contradicción inherente entre la certidumbre de que ha sucedido y por el hecho mismo de haber sucedido contiene su propia incertidumbre. Luego, entonces, “solo en esta contradicción de certeza e incertidumbre, que es el *discrimen* de lo devenido y en ese sentido de lo pasado, ha de ser comprendido el pasado.”⁵¹ Comprenderlo como histórico no significa comprenderlo como sucedido, sino comprenderlo como algo que

⁴⁸ Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 38.

⁴⁹ Cfr. Søren Kierkegaard. *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*. Tr. Rafael Larrañeta. (Madrid: Trotta, 1997), 88.

⁵⁰ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 90.

⁵¹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 86-87.

está sucediendo o más bien comprender que su suceder no posee ninguna necesidad, así se le comprende en su existir.

Aclaremos un poco más, este devenir no significa que algo que no era o no estaba espacio-temporalmente llegue a ser, el devenir (*Tilblivelse*), el venir a la existencia, como movimiento en el ser, significa que esencialmente lo que se mueve o cambia o viene a la existencia es el mismo ente, pero cualitativamente distinto. Esto es lo que significa que sea un movimiento de la posibilidad a la realidad, como realidad efectiva⁵². Es como cuando una persona pretende ser ingeniero, mientras no lo es, ese ser es su no-ser, su posibilidad, que como tal es nada. Cuando lo llega a ser, no es que espacio-temporalmente aparezca algo como un acto de magia, sino que la misma persona su vida está cualificada interiormente con lo que implica ser un ingeniero. Existir es este movimiento de saltos cualitativos que cualifica interiormente a la persona en relación a su propia entidad.

Habría que aclarar que hay de posibilidades a posibilidades, porque no es lo mismo ser cualificado por la posibilidad de ser ingeniero que por la posibilidad de ser cristiano. La primera implica una cualificación que corresponde a las propias potencias humanas generales en relación a una realidad social y la segunda implica una cualificación que requiere de la gracia o de la acción de Dios en el mismo acto de elección del individuo de forma singular. El tipo de cualificación interior determina la forma de ser ante la propia existencia, ya sea estéticamente, éticamente o religiosamente. Análogamente es lo que significa llegar a ser cristiano o existir como cristiano, es este movimiento, de la posibilidad de serlo, pasar a su realidad, es una tarea que implica la entrega, la fe y el sufrimiento completo de la persona para ser ya no en referencia exclusiva a su humanidad, sino a las condiciones que Dios le ha dado, especialmente la fe. Por ello la reduplicación⁵³ del devenir quiere decir que en este venir a la existencia puede venir de nuevo, porque al realizarse lo posible la realidad anula esa posibilidad, por tanto, se revela la realidad y las posibilidades nuevas se formulan. Permaneciendo constantemente abierto y en apertura a ese movimiento. Y por otro lado, hay una duplicación con el tiempo, la presencia de este devenir no se reduce a su momento de ocurrir o de dar el salto, sino que persiste en el individuo como algo que momentáneamente

⁵² Así traduce Larrañeta el término danés *Virkelighed* que mencione en la nota 43.

⁵³ “El devenir puede contener en sí una reduplicación, esto es, la posibilidad de devenir dentro de su propio devenir.” Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 84.

no es presente, pero guarda una presencia histórica como pasado, como un pasado que persiste porque sigue siendo en sus posibilidades⁵⁴.

Esta ambivalencia del devenir con el tiempo se entiende en dos sentidos. La primera, como la diferencia entre presente y presente histórico, y la segunda la relación entre certeza y duda. En el primer sentido, cuando algo acontece y es presente de forma inmediata al contemporáneo, lo que se siente no es que sea histórico, no se siente su devenir, se siente su presencia. Ahora bien, una vez acontecido y volverse pasado, el presente histórico, que sería el presente del pasado debido a su devenir no puede sentirse inmediatamente, puesto que su presencia ya no depende de la simultaneidad de su acontecer, sino de las relaciones de su “así” acontecido con la dialéctica de sus posibilidades. Y en el segundo sentido, el devenir hace que lo inmediato que es firme y presente, por lo tanto tenga certeza, se vuelva dudoso. Climacus pone el ejemplo de ver una estrella⁵⁵, un ejemplo recurrente en Kant y la física moderna, el hecho de ver la estrella es inmediato, de eso no se duda, porque se ve, sino que se vuelve dudoso en el momento de ser consciente de que ha venido a la existencia. Pensar en el devenir, en la existencia de algo que ya es, hace que la certeza de su ya ser, se convierta en algo dudoso.

Lo acontecido se deja conocer inmediatamente, pero de ninguna manera que haya acontecido ni tampoco que acontezca, aunque acontezca, como suele decirse, delante de nuestras narices. La ambivalencia de lo acontecido es que ha acontecido, y aquí está el paso desde la nada, desde el no-ser y desde lo múltiple ‘cómo’ posible.⁵⁶

Todo devenir, por tanto todo lo histórico y el pasado, contienen dentro de sí una doble incertidumbre que para la objetivación racional se vuelve irresoluble, no puede llegar a ella. Esta incertidumbre tiene que ver: primero, con la nada del no-ser y segundo con la posibilidad anulada, que es a un tiempo cada anulación de posibilidad. En otras palabras, la primera tiene que ver con darse cuenta por la reflexión y la presencia de lo acontecido que eso ha acontecido, por lo mismo no ha existido siempre de idéntica manera, sino que así como es, pudo haber sido de otra forma absolutamente o simplemente pudo nunca haber sido. Análogamente, se le presenta como una paradoja al conocimiento, como la síntesis entre lo cierto de su haber ocurrido y lo incierto de su posible no haber ocurrido nunca, por tanto

⁵⁴ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 82-83, 88-89.

⁵⁵ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 88.

⁵⁶ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 89.

abierto a ocurrir de otra manera. El conocimiento precisamente no puede conocer lo que le es cierto e incierto a la vez, porque el conocimiento requiere de la certeza y la necesidad de sus pensamientos. Por ello ante esta paradoja puede devenir la duda como elección libre.

Luego entonces, el devenir hace que la comprensión del pasado como histórico contenga una incertidumbre, pero como esta incertidumbre no es posible conocerla inmediatamente, y si intento inferir algo por el conocimiento la tendencia será el error, muchos prefieren abstenerse de ello y elegir la duda, por lo que la duda entonces no podrá ser suprimida con más conocimiento, sino con un acto de libertad paralelo y análogo que supere su incertidumbre.

Además, viene la segunda incertidumbre que se da en el momento en que se hace real efectivamente, anulando la posibilidad de esa posibilidad de donde viene, y abriéndose a una dialéctica con las posibilidades futuras. Por un lado tenemos esta reduplicación del devenir, es decir, que una vez devenido puede devenir dentro de sí, y por otro la reduplicación con el tiempo, donde presente y pasado forman una unidad dialéctica.

De esta forma para Climacus la única manera de superar la duda, la doble incertidumbre del devenir, y por ello comprenderlo en lo que ha sucedido, es con un acto de libertad análogo que es la fe⁵⁷. El problema de comprender la existencia de algo no es recordar el pasado, no es conocer el “así” del pasado, sino el querer creer que fue posible, lo cual implica que así es presente y que creo que puede ser posible de nuevo. Por eso nos dice Climacus en una nota “Esto proyecta también una luz sobre la fe, porque quien se decide a creer corre el riesgo de estar en el error, y sin embargo quiere creer. No hay otra manera de creer. Querer evitar el riesgo es querer saber con certeza que se sabe nadar antes de entrar en el agua.”⁵⁸

El devenir y su contenido no pueden comprenderse de antemano, sino solo en el acto de creer, y ese acto de creer hace que lo acontecido que aparece como posible de acontecer, ahora al creer que ha acontecido, ya no se queda como una realidad en el ámbito de lo dudable y de lo incierto, sino efectivamente es para quien lo cree, y lo es en una relación personal. La creencia no nos está dando la comprensión de la esencia de las cosas, lo cual puede comprenderse sin implicar que eso es real efectivamente para mí que lo pienso. Este es el

⁵⁷ Cfr. Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 89, 91.

⁵⁸ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 90. Nota *.

punto, el devenir es una realidad que permite su devenir de nuevo en la realidad de quien lo cree, por eso el creer, la fe, es ese paso de lo posible a lo real efectivamente.

La fe es por tanto un acto de libertad, contrario a la duda , y análogo en su naturaleza a lo histórico, porque:

en la certeza de la fe está siempre presente como algo superado la incertidumbre, que en cierta medida corresponde a la del devenir. La fe cree así lo que no ve; no cree que la estrella exista, porque eso se ve, sino que cree que la estrella ha devenido. (...) la fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad. Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el 'así' de lo devenido y suprime en sí el 'cómo' posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro 'así', el 'así' de lo devenido es para la fe lo más cierto. (...) La fe es sentido del devenir.⁵⁹

Lo que existe es inmediatamente presente, no es aún histórico, no tiene carácter histórico. Es histórico en la medida en que el presente se considera que ha devenido, que su presencia no ha sido siempre idéntica a sí misma y eternamente de la misma forma, sino que proviene de una posibilidad, de un no-ser, de una nada, de un posible "cómo", es decir, el presente es histórico en la medida en que se considera su devenir. En otras palabras, la razón de su ser no es una necesidad específica o una razón como tal, o una condición, sino un acto de libertad, puesto que el devenir es el paso de lo posible a lo real, actual, por causa de la libertad.

Así es como Climacus nos explica en que sentido podemos hablar de la naturaleza como una realidad histórica. Ésta nos es inmediatamente presente, y parecería que no hay ninguna relación con el acto del espíritu o de la libertad, parecería que no deviene, y que no es histórica. Pero si consideramos la naturaleza como un acto de la creación, comprenderemos que a la vez tiene una huella de que ha devenido, de que ha venido de una posibilidad, del acto libre de la creación, y por ello ésta inmediatez es toda su realidad efectiva. En otras palabras, la naturaleza no es estrictamente una realidad histórica pero contiene, como acto de la creación, un signo de que ha acontecido, de ser contingente y que no es eterna. Pero ella misma no es libre, no es espíritu, por tanto no puede devenir de nuevo,

⁵⁹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 88-89, 90.

no puede re-crearse, esto es labor del espíritu humano que actúa con libertad sobre lo ya devenido.

Por tanto, dentro de este devenir original, lo especialmente histórico es que dentro de él puede ocurrir otro devenir por una libertad relativa, estrictamente hablando, el devenir provocado por la libertad de los actos humanos. En este sentido, los hombres y la naturaleza tenemos en común ese primer devenir, ocurrido por una libertad absoluta, y lo que nos diferencia es que podemos realizar el segundo devenir dentro de éste, por nuestra propia libertad que es relativa a esta libertad absoluta.

Desde el punto de vista del conocimiento, este devenir no se percibe ni se conoce inmediatamente en la presencia inmediata de algo, como el ejemplo de la estrella, pero al momento de que la reflexión se pregunta por su devenir la reflexión misma como que aleja su presencia, la hace dudosa. Por tanto, para que permanezca en su presencia, se debe creer que ha devenido. En otras palabras, el presente como inmediato no es lo histórico, como tampoco lo es el conocimiento y la percepción inmediata, es histórico en la medida en que al considerar su devenir, y volverse incierto, por la posibilidad misma del devenir, se cree que ha devenido efectivamente. Como dice Climacus: “lo histórico en el presente es que ha devenido.”⁶⁰

Ahora bien, cuando algo ha devenido, su presente subsiste en el pasado, pero el pasado, como propiamente lo histórico, no lo es simplemente por haber sucedido, sino porque su haber sucedido implica el devenir. El pasado, como lo que ya fue, como lo que ha sido de determinada manera, el hecho en sí de un acontecimiento que ya no es así, eso no es el pasado históricamente. Eso es solo el “así” del pasado, su parte inmutable, la forma como ha sucedido en un tiempo determinado, lo que no puede cambiarse, y en ese sentido contiene un grado de certeza. Pero, el pasado lo es porque en algún momento fue presente, y si lo fue, es porque era un devenir de lo posible a lo real efectivamente, por tanto como pasado contiene un carácter inmutable y un carácter de movilidad, en cuanto que ha sido posible por un devenir. En otras palabras, el ser del pasado es su devenir, y como tal contiene en sí la contradicción específica de lo histórico, la duplicidad de lo histórico, por un lado es algo que ha sucedido, cierto, y por otro es algo que ha sucedido por una posibilidad, de tal forma, que pensar el pasado como algo que efectivamente ocurrió, como no es algo inmediato, solo es

⁶⁰ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 91.

posible si superamos la incertidumbre de la posibilidad de su ocurrencia mediante el creer que ha devenido. Como dice Climacus: “lo histórico en el pasado es que era presente mientras estaba deviniendo.”⁶¹

El pasado es al mismo tiempo algo cierto e incierto, algo inmutable y mutable, inmutable en su propia actualidad, en su “cómo fue”, en su “así fue” inmediato. Y mutable, en su posible “cómo fue”, ese “así” tiene una dialéctica con la posibilidad anterior, que en un momento anterior a éste era futura, y por lo mismo con una posibilidad posterior que puede nulificar ese “así”. Es decir, en todo lo que acontece se da la dialéctica de que ha venido por una posibilidad futura al presente como realidad efectiva. Esto nulifica la posibilidad como futura, pero permanece como esa posibilidad de donde ha venido a ser, por lo que no excluye un cambio posterior, es decir, que esa posibilidad que le acompaña se haga efectiva de nuevo, o se realice otra posibilidad. El pasado es así algo que ha sido, y sigue siendo en la medida en que es histórico, y lo es en la medida en que se cree en su devenir.

Precisamente lo que Climacus nos dice, es que la fe es análoga a lo histórico porque contiene esta dialéctica dentro de sí, el conocimiento solo se queda en suspenso, esperando una resolución de la libertad. La fe por un lado nos da la certeza de que algo que es pasado por haber devenido lo es efectivamente, superando su doble incertidumbre, de cómo es posible que haya existido y de que se haya nulificado su posibilidad por haber devenido. Y por otro, al creer que lo presente inmediato ha devenido, se introduce la incertidumbre del devenir en su certeza, porque se considera su posibilidad “en el instante en que la fe cree que eso ha devenido y que ha sucedido, convierte en dudoso lo sucedido y lo devenido en el devenir y transforma su ‘así’ en el ‘cómo’ posible del devenir. La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión.”⁶²

La creencia y la fe, hacen cierto al pasado e incierto al presente inmediato, en los dos se hace presente la realidad de haber devenido, es decir, que son realidades que no son por ninguna necesidad sino por una causa libre. En síntesis, lo que la creencia y la fe, introducen en el pasado y en el presente para darles su carácter histórico, es sus posibilidades, es el devenir mismo. Esto es lo interesante de la dialéctica de la creencia y la fe en relación con el devenir mismo de la existencia. Precisamente, si puedo afirmar algo de un acontecimiento,

⁶¹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 91.

⁶² Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 90.

lo hago no por una conclusión específica, sino por creer en su devenir. Es decir, en el momento en que quiero afirmar lo que algo “es”, se hace presente su devenir, sus posibilidades, y en ese sentido, hace su aparición la posibilidad de dudar, no concluir, o de creer que ha devenido efectivamente así y hacer efectiva su posibilidad. Es un acto de libertad completo, no llevado a cabo por la influencia de alguna condición específica. Por eso la fe se ve como contraria a la duda, por ser un acto de libertad contrario y como pasión contraria al mismo tiempo. Por ello dice Climacus:

tan pronto como uno de los posteriores cree en el pasado (no en su verdad, porque es cosa del conocimiento y concierne a la esencia, no al ser: cree que aquello era presente mientras estaba deviniendo), la inseguridad del devenir reaparece y esta inseguridad del devenir (la nada del no-ser ‘cómo’ posible del ‘así’ real) tiene que ser para él lo mismo que para el contemporáneo, su alma ha de estar in suspenso de igual manera que para el contemporáneo⁶³.

Este asentir de la libertad, que es la fe, no es que se haga presente o no una esencia, no es que por ello conozca la esencia de algo, sino su existencia –en el sentido de devenir (*Tilblivelse*)-, es decir, que se haga tan presente como lo más inmediato a mi comprensión. Mientras no crea que algo ha devenido aunque lo tenga frente a mí, no será presente para mí, y no tendrá ese carácter de inmediatez que permite conocerlo. Por eso, en la comprensión de que lo que deviene es objeto de fe, y por ello una paradoja inobjetivable, nos ponemos en el suspenso necesario donde es posible que por el asentimiento personal lo histórico cobre de nuevo su realidad por la repetición de su devenir en la fe como decisión de creer que ha devenido.

El que algo se haga histórico, por tanto, significa que tenga sentido para quien lo piensa o lo reflexiona, es decir, cobra existencia en la repetición de su propia naturaleza histórica. Y algo cobra presencia cuando repetimos sus posibilidades al creer en su devenir, dando la certeza de su posibilidad, que por ser pasado, lo hacía incierta, y dándole su incertidumbre, y una nueva posibilidad a lo que inmediatamente parece cierto. En uno y otro caso, con la fe lo que se hace presente es el carácter de devenir, de que hay movimiento y hay libertad, hace de esa verdad objetiva una verdad interior. Por eso nos dice Climacus:

⁶³ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 91-92.

en la medida en que algo se hace histórico por la fe y como histórico se convierte en objeto de fe (lo uno se corresponde con lo otro) es algo inmediato, inmediatamente comprendido y no engaña. (...) tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo) repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especiales en torno o no a esa posibilidad.⁶⁴

La fe, entonces, es lo que hace presente el devenir de lo que ha devenido, es decir su movimiento. Si lo que es presente es su certeza, su inmediatez, introduce sus posibilidades anteriores o posteriores, y lo capta como devenido; si eso que cree es algo pasado, introduce la certeza, de que ha acontecido, y por ello hace presente sus posibilidades en relación al ‘así’ de lo sucedido, luego entonces, es un pasado que deviene presente y un presente que deviene pasado, los dos por un acto de libertad que se encuentra con la libertad que ha sido el origen de su devenir.

Por eso nos dice Climacus que “la posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio transcurran miles de años.”⁶⁵ Entonces, cada vez que se cree en el pasado o en lo presente inmediato, se hace presente la posibilidad que lo hizo posible y adquiere una nueva actualización, por lo que pasado, presente y futuro no son necesarios, sino que son movimientos en sí mismos y su órgano es la creencia y la fe, sin ella no hay determinación temporal, es decir historicidad. Que evidentemente, no tiene nada que ver con el tiempo vulgar o medido o cronológico o cuantitativo, tiene que ver con lo cualitativo de las relaciones de nuestros actos con lo acontecido.

En otras palabras, la fe me pone en relación de interpelación con lo acontecido, en ese sentido es el contenido de la contemporaneidad en estricto sentido. Pues con la creencia y con la fe se actualiza en el presente inmediato del individuo la incertidumbre del pasado haciéndose posible o haciéndose presente su devenir y a su vez se actualiza la certidumbre de su acontecer. La creencia y la fe son actos de la libertad; la fe un milagro, libertad y milagro, dan el salto cualitativo de la existencia.

Esto nos lleva a comprender de mejor manera la problemática de la contemporaneidad con Cristo, porque implica un doble problema que pone a prueba la libertad y que hace más

⁶⁴ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 90-91.

⁶⁵ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 92.

claro que la contemporaneidad con él no tiene nada que ver con la inmediata. Porque es un hecho histórico y a la vez es una contradicción.

Por tanto, el primer problema es que sea histórico, y lo es para la fe, como hemos expuesto, esto es lo que llama Climacus fe en sentido ordinario. No es histórico por su immediatez. Porque lo histórico no es que Dios exista, sino que ha devenido para el contemporáneo, haciéndose presente por ello. No es que exista en sentido eterno, sino en sentido temporal, que ha devenido en el momento en que algunos eran contemporáneos inmediatos. Pero este haber devenido, no se capta por la misma immediatez, sino que así lo es para poner en la encrucijada, en el suspenso, al alma del contemporáneo y hacerse contemporáneo en todo tiempo, por la fe como acto de libertad. La fe cree que es histórico, lo hace presente como algo inmediato. Y en un segundo momento, la fe es dada por el mismo instante, la paradoja, por tanto la fe se da en sentido inminente. La fe en sentido ordinario se ve reforzada por la fe en sentido inminente, o más bien la fe en sentido inminente se elige por el acto de la fe en sentido ordinario, y se da la fe completa, como ese salto cualitativo en el tiempo que nos hace devenir no solo seres humanos, sino seres humanos frente a Dios.

El “así” de Cristo es su historia en el mundo, que al creerla, como Dios devenido, nos ponemos en contacto con su propia contradicción, propiamente con el instante, y ahí se da la posibilidad de la fe en sentido estricto, y ya no solo de la duda, sino del escándalo. Porque la duda es no dar conclusiones de algo, pero el escándalo es propiamente decidir no querer aniquilarse a sí misma como razón, para recibir la condición de la comprensión de esa contradicción que es la fe. La contemporaneidad es precisamente dejar “que ese hecho se convierte en objeto de fe y dejar que para sí mismo se convierta en histórico, (para) repetir las determinaciones dialécticas del devenir.”⁶⁶

Lo que se repite no es el “así” propiamente de lo acontecido, se repite su devenir, su existir, en el cual el “así” puede realizarse de otra manera. Lo que se actualiza es la posibilidad de donde procede lo posible que se hizo real y que acompaña en todo momento a lo devenido y al pasado. Este repetir, significa que ese “así” cobra sentido en ese momento, esto es, una relación personal de significación con quien lo cree, no se repite el hecho materialmente o estéticamente hablando, sino las posibilidades y estas posibilidades se actualizan porque se cree en el hecho, y en ese sentido, las posibilidades se actualizan como

⁶⁶ Kierkegaard, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, 94.

una verdad interior que es una tensión y un movimiento existencial hacia la fe. De alguna forma, es como lo que Kierkegaard repite en otras de sus obras como *La repetición* o *El concepto de la angustia*, que no es lo mismo comprender la verdad que comprenderse en la verdad, podríamos parafrasear, no es lo mismo saber sobre el pasado que comprenderse en el pasado, en el primero no hay temporalidad, en el segundo hay historicidad, devenir.

Lo que sucede al creer es que nos ponemos en relación de presencia efectiva, de actualidad, con esas posibilidades, por lo que el “así” cobra sentido en su haber venido, cobra importancia y realidad para nosotros, y a la vez, se hace posible su devenir de nuevo, esa reduplicación del devenir con el tiempo, devenir dentro de su devenir por el acto libre de creer en él. Esta actualización como devenir, es que el pasado es presente, y el presente a su vez es pasado, devienen históricos.

La presencia de la paradoja activa la pasión de la reflexión, pero al mismo tiempo esa pasión la lleva ante la situación de perderse a sí misma, se aleja ante su “ser-así” porque no puede comprender cómo fue posible que haya venido a la existencia, duda y se escandaliza, ante la existencia misma. Ante ello, lo que hace al creerlo es que su posibilidad se haga presente, aquella de dónde procedió la posibilidad que la hizo real, y en ese sentido, puede hacerse real de nuevo, deviene ya no como algo abstracto, sino como algo presente para mí, y con ello deviene en mí, siendo ese el fundamento de ser sí mismo como un tú.

Así la actualización de su devenir, de su encarnarse en un hombre particular por amor, es presente siempre, y por eso ante Él no hay contemporaneidad inmediata que lo comprenda, sino solo en la repetición de las posibilidades por las cuales aconteció, es decir, de su encarnarse por amor, donde la fe se da, y el instante acontece. Esto es que se repitan las posibilidades existenciales de la paradoja, el escándalo y por ende de la fe.

La fe es así milagro y libertad, como pasión feliz, porque es dada y elegida en la posibilidad del escándalo. Es decir, en el momento en el que la razón se pierde a sí misma porque se sabe que no puede comprender la paradoja y por tanto se sabe fuera de la verdad que es su finalidad. Porque lo que se da por la fe y por la elección de la fe no es una esencia específica o el conocimiento de una forma de ser, sino el ser mismo de lo que soy, la existencia, el llegar a ser verdaderamente individuo singular, como persona.

Por ello la transición de saber a ser, no es una conclusión del conocer o una determinación de la voluntad que reconoce una finalidad específica, sino un acto propiamente

de salto cualitativo en el cual pierdo todo aquello que se sostiene por mi propio sujeto, para reconocirme de nuevo en lo que la fe me da, y que me lo da como pasión por la paradoja misma. Me da un tiempo para ser, un tiempo de espera. La fe abre la subjetividad fuera de sus propios límites, y por libertad relaciona la finitud humana con la infinitud de Dios, la eternidad y la temporalidad como decíamos en el caso de la síntesis humana. Y es posibilidad de escándalo porque la verdad que me hace reconocer la no-verdad ofende, en el sentido, de que le quita a la razón su función de fundamentación y lo transfiere a la decisión, es decir, al sujeto que existe de forma concreta como individuo personal.

Lo que nos quiere decir Climacus, es que la fe no es el resultado de una conclusión lógica, sino el umbral de esa conclusión, a la que llega pero no puede hacerlo, porque su existencia es paradójica, la relación con la existencia es por una resolución del individuo que ha recibido la condición, no por una pre-determinación, sino por un diálogo, por una llamada y una invitación.

Al relacionarse con el instante, que es la paradoja, la razón se detiene y se pone ante la situación de que todo lo que decía saber sobre la verdad, probablemente no lo es, requiere de su propia aniquilación, para que se le de la fe por el mismo instante que le permite ver lo que no está en ella, y verse así mismo desde los ojos de la fe, es decir, desde los ojos de Dios, “conocerse como eres conocido”.

No es que al recibir la fe seamos irracionales, sino que la razón no puede hacer la síntesis entre lo temporal y lo eterno, entre lo infinito y lo finito, entre lo posible y lo necesario, se requiere de una resolución, como pasión feliz, que es la fe, que relacione los contrarios en la propia existencia.

La fe es el acto por el cual se realiza la síntesis donde deviene la existencia personal, por eso no puede ser ni recuerdo ni especulación, cualquiera de ellas se queda o en lo devenido, o en lo necesario o en lo posible, pero solo la fe se mantiene en el devenir, en el estar existiendo, y un estar existiendo desde el fundamento que me ha dado la existencia.

La fe es entonces una condición dada por un lado y por otro un acto de libertad, una pasión feliz, ante el escándalo que puede provocar el instante paradójico que da la condición para comprenderlo; el escándalo de que para ser la verdad debe perderse a sí misma. Esto significa que el acto de Dios como Cristo, como siervo y maestro, de dar la condición no es una pre-determinación, como tampoco lo fue para Adán o Abraham o Job, sino una

determinación dialógica, en la cual se invita a recibir la condición; porque Dios me conoce de antemano, y me llama a ser con la verdad, pero esto no puedo verlo directamente, ni se comunica directamente, no es un acto que ponga en funcionamiento una serie de potencias naturales inmanentes al propio proceso de devenir, como diría Hegel. Sino de verdad es un milagro dado en el tiempo, que invita a una resolución, a un acogimiento, a una decisión del individuo de salir de sí mismo y saberse en su verdad no como Yo, como Yo trascendental, sino como persona derivada de alguien que me interpele y por la propia interpelación, como un tú.

No hay que olvidar lo que Climacus y Anti-Climacus vienen repitiendo en sus textos ¿Cuál es finalmente el motivo de Dios para encarnarse en un hombre individual en el tiempo y con ello dar la verdad y la condición para su comprensión, es decir para la existencia (*Tilblivelse*) de cada individuo, para ese devenir dentro del devenir de Dios? La motivación es su omnipotente amor, la búsqueda del amor del discípulo. La existencia de Dios en el tiempo como individuo singular, como persona, como Cristo, es la existencia misma del amor absoluto, la invitación es como dice Anti-Climacus al ser amados a ese “vengan a mí aquellos que estén atribulados y cansados” la fe se da como la condición para comprender el amor. Y el amor se recibe como una llamada a salir de sí mismo, a aniquilar lo que cree verdad por su propio fundamento y sin arraigo y sin raíces, y recibirse a sí mismo desde el amor de Dios, elegirnos a nosotros mismos es elegirnos como amados por Dios. Como en los amantes, el amor exige salir de sí mismo, para amarse a sí mismo por medio del amor del otro, porque de este modo lo que se recupera de los hechos pasados son los ámbitos de posibilidades no realizados que se actualiza como nuevos futuros.

3. La paciencia como la virtud ética de la fe para devenir sí mismo como persona.

La paciencia tiene un papel central en Kierkegaard para comprender la realización en el tiempo del individuo como sí mismo, de su devenir como persona, al grado de identificar a la paciencia con el alma en el modo en que ésta se realiza en el tiempo, como dice Anthony Rudd, no es la paciencia un mero instrumento para realizar alguna finalidad o el hábito virtuoso para el florecimiento de la naturaleza humana definida teleológicamente, sino que

es la propia unidad del individuo personal con una teleología más fundamental que se denota en su relación personal con Dios⁶⁷ en la madurez de su personalidad.

La paciencia no es entonces algo que se deba identificar con una pasividad extrema o con una fría deliberación racional, es un combate, una lucha tan pasiva como activa dirá Kierkegaard⁶⁸ de llevar a cabo esa síntesis en la cual se vence la impaciencia de la angustia y se ejerce la elección de sí mismo, haciendo que el alma entre en el tiempo y el tiempo en la misma, por la cual el individuo se sabrá y será sí mismo en la medida de ser en relación con el acto de la revelación, cuya condición y fruto será la misma paciencia.

Se requiere la paciencia para comprenderse a sí mismo como una tarea, porque esta comprensión nos pone en situación de contradicción, se requiere paciencia para elegirse a sí mismo en esta contradicción y se requiere paciencia para preservar en ella contra los embates de la impaciencia de la angustia, de la inmediatez y del deseo; y se requiere paciencia para llegar a ser en la espera de su plenitud con una apertura total, por ello los tres discursos edificantes nos dan el trinomio de la paciencia que luego se referirá en otras de su obras: la paciencia como condición de adquisición, de preservación y de expectativa.

Para ello presentaré la paciencia relacionada con los modos en que se denota la temporalidad en este camino de ser sí mismo en los textos mencionados y siguiendo los tres discursos edificantes sobre el tema: primero, la paciencia de adquirirse a sí mismo en ese acto de espera y elección de sí ante la angustia; segundo, el combate de la paciencia contra las tentaciones de la impaciencia del deseo, la angustia, la pena y la vida estética, para que el individuo se elija a sí mismo como libertad y finalmente la paciencia en relación al movimiento dialéctico de redención en el tiempo, que hemos expuesto en el apartado anterior sobre la fe.

3.1 La paciencia de adquirirse a sí mismo en relación a la angustia.

El sí mismo de una persona está concebido en el pensamiento de Kierkegaard⁶⁹ como una síntesis entre finitud e infinitud, necesidad y posibilidad, inmediatez y mediatez, cuerpo

⁶⁷ Cfr. Anthony Rudd, "Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self. The Virtues of a Being in Time." *Journal of Religious Ethics*, 36.3, 2008, 500.

⁶⁸ Cfr. Søren Kierkegaard, "Que uno adquiriera su alma en la paciencia" en *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. tr. Darío González. (Madrid: Trotta, 2010), 177.

⁶⁹ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 90.

y alma, conciencia y libertad, eternidad y tiempo. La síntesis está dada de forma ontológica pero no realizada de forma ética, por lo cual el resultado de esta realización se dará en el tiempo y esto será la temporalidad. En general la síntesis se da por un doble movimiento que representa la libertad: el primero, reflexivo y de conciencia, por el cual trascendemos en forma de posibilidad el tiempo y el espacio; el segundo, por el cual elegimos aquí y ahora llevar a cabo acciones que nos permitan realizar aquellas posibilidades.

En el primer movimiento de conciencia de sí, es por el cual cada individuo se reconoce en su propia condición contradictoria y con su capacidad de deliberar, imaginar y fantasear, proyectándose en un mundo posible. De este modo la propia actividad de la conciencia nos pone en esa certeza contradictoria entre ya ser algo determinado y situado en el mundo, y a la vez proyectarnos en un mundo fuera de este tiempo y espacio, pero posible en otro tipo de tiempo.

En esta conciencia se plantea lo que Kierkegaard llama la realidad del espíritu, que no es ninguno de los extremos de la síntesis, sino la realidad posible de la síntesis y por tanto de lo que llamamos sí mismos. Pero mientras es posible en este movimiento reflexivo produce un estado de ánimo que es la angustia. La angustia es este momento de ambigüedad en el cual nos vemos atraídos a un horizonte de posibilidades, que puede ser desde una indeterminación total hasta horizontes específicos, pero al fin y al cabo, algo que no existe por naturaleza, por necesidad o dependiente de alguna de las condiciones preexistentes en el mundo y en los individuos. Como dice el autor seudónimo *Vigilius Haufniensis* la angustia es el vértigo de la libertad⁷⁰, el espíritu soñándose a sí mismo en una historia posible.

La angustia es el estado de ánimo que es una especie de miedo a lo desconocido, es decir ¿qué somos, seremos, debemos o nos sentimos llamados a ser realmente en el tiempo? Por ello la angustia se da desde la inocencia como ignorancia absoluta de mis relaciones con el mundo hasta antes de la muerte, es la primera forma en que experimentamos la temporalidad. Como dice Kierkegaard: “la angustia entraña siempre una reflexión sobre la temporalidad. Porque no puedo sentirme angustiado a causa del presente, sino sólo de lo que ya ha pasado y de lo que va a venir. Ahora bien, lo pasado y lo porvenir, enfrentados de tal manera que el tiempo presente desaparezca, son dos determinaciones de la reflexión.”⁷¹

⁷⁰ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 118.

⁷¹ Søren Kierkegaard, “Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. Un ensayo de esfuerzos fragmentarios” en *Estudios Estéticos II. De la tragedia y otros ensayos* (Málaga: Hybris., 1998), 34.

Con el pasado la angustia nos hace percatarnos que lo que somos proviene de un devenir del cual desconocemos en el fondo su origen, lo cual nos hace sentir pena, como esa forma de sabernos posibilidad incluso en nuestro mismo origen, y también cuando ve en el pasado una nueva posibilidad, y en ese sentido relacionarlo con el futuro. En cuanto al futuro mismo, éste siempre aparece como una posibilidad que en sí es imposible, porque no tiene ninguna necesidad de existir. La angustia es el estado de ánimo de la reflexión profunda de nuestro ser algo con una cierta teleología pero que requiere concretarse en el tiempo específico, es la posibilidad de la síntesis, de la temporalidad.

La angustia también es la conciencia de que por más que reflexionemos o pidamos consejo sobre una decisión siempre estará este velo de incertidumbre de la posibilidad, para Kierkegaard esta posibilidad no es como lo será en otros autores una indeterminación total, más bien es saberse que nuestro sí mismo es un devenir de una relación original pero que no se encuentra definida en sentido concreto, en otras palabras, es lo que entiende con el término eternidad o teleología de la personalidad, por lo cual la angustia en cuanto incertidumbre es hacerme ver que la determinación final de mi propia existencia no reside totalmente en mis manos sino en la revelación de la resolución, y más, que es intransferible, nadie puede estar en nuestro lugar para realizarlo. Por ello la angustia no es de cuestiones finitas o de opciones específicas, sino simplemente de la posibilidad de ser o no ser la síntesis y estar dispuesto a recibirlo.⁷²

Esta dialéctica se presenta en el discurso edificante firmado por el mismo Kierkegaard “Que uno adquiera su alma en la paciencia” como la contradicción que representa el alma, usando el lenguaje del Evangelio, pero que en términos filosóficos podríamos tomar como equivalente a sí mismo o a espíritu. Esta contradicción es la que se da entre poseer el alma y adquirir el alma como una condición interior que exigirá por ello la paciencia para su integridad.

Por un lado no hay ninguna realidad exterior al alma que pueda ser poseída y adquirida al mismo tiempo, porque pertenecen solo al mundo de lo temporal, en el cual cuando algo es poseído es porque ya fue adquirido, y cuando es adquirido es porque no es poseído. Pero por lo mismo, estos actos de adquisición, si son elecciones, son como las del joven esteta de *El equilibrio*, no son elecciones en realidad, porque lo que se elige, adquiere

⁷² Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 165.

o posee, se lo tiene por un momento y solo por ese momento, siendo indiferente a su propia personalidad⁷³, en este sentido la paciencia es solo un instrumento o un medio para poseer aquello que se busca. Por otro lado en la eternidad no es ni algo poseído, ni algo adquirido, simplemente porque es. Por lo tanto, es en algo interior donde debe buscarse el sentido de la frase “ganarse su alma” y “lo interior en su expresión más general es: el alma. El alma es por tanto la contradicción de lo temporal y de lo eterno, y por eso en este caso se puede poseer lo mismo y adquirir lo mismo al mismo tiempo.”⁷⁴ Dicho en otras palabras, no podemos llegar a ser nada que no poseamos ya interiormente, pero solo lo poseemos de verdad no en cuanto lo tenemos como una relación substancial, como diría Rudd, sino en la medida en que nos relacionamos con ella como tarea, es decir, el alma en el tiempo y esto será la paciencia.

La dialéctica es aún más compleja, pues en un principio, en la inocencia, como diría el autor seudónimo *Vigilius Haufniensis* en *El concepto de la angustia*, el alma se encuentra identificada con el mundo y sus condiciones inmediatas, temporales y externas, por lo cual creemos poseer el mundo, pero en realidad es el mundo el que nos posee, porque lo único que garantiza una posesión es su adquisición y lo que garantiza la adquisición es la posesión de antemano, pero el mundo no lo poseemos de antemano, por lo cual al adquirirlo lo podemos perder y con ello perdernos a nosotros mismos, porque el mundo es intercambiable. Esto podría interpretarse en el sentido de que cualquier elección en la cual no esté relacionada de manera íntima la personalidad o afectada de tal manera, es algo simplemente accidental que igual como lo tengo podría no tenerlo nunca, es falta de seriedad como dirá en *El equilibrio*. Por ello la verdadera posesión del mundo, sólo es renunciando a la misma, no en el sentido de salir del mundo, sino de no determinar el sentido de la vida por las condiciones del mundo o de la temporalidad cronológica.

Pero en ese mismo instante, como dice en los discursos y en *El equilibrio*, siente un impulso, el impulso de la personalidad,⁷⁵ que ya está de antemano interesada en la elección, como una inquietud que no sigue las determinaciones del mundo, ésta se denota precisamente como la angustia, pero la misma es ambigua. La angustia nos pone en claro que lo que

⁷³ *Cfr.* Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 172. *Cfr.* Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 152.

⁷⁴ Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 172.

⁷⁵ *Cfr.* Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 173. *Cfr.* Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 154.

estamos dirigidos a ser no se reduce a las condiciones del mundo aunque me encuentre en él, me proyecta a un futuro de lo que la propia alma es y que no se reduce a lo que ya se posee, puesto que es poseída por el mundo, pero al mismo tiempo presente la posibilidad de su pérdida⁷⁶, por lo que en esa ambigüedad siente la impaciencia de definirse ya como algo por su propia voluntad o la impaciencia de no embarcarse en la posibilidad, por ello nos dice que: “Si quiere, en cambio, adquirir su alma, debe dejar que esa aspiración contraria se vuelva más y más nítida, y, en ella, adquirir su alma, pues su alma era precisamente esa diferenciación: era la infinitud de la vida del mundo en su diferenciación respecto de sí misma.”⁷⁷

Es en este punto donde la dialéctica se muestra con toda su intensidad para poder en un segundo momento explicar el sentido profundo de la elección de sí mismo y su relación con la paciencia. Pues si el alma no le pertenece al mundo, sino como posesión ilegítima, y se muestra como una inquietud que debo poseer por mí mismo, quiere decir que al mismo tiempo no la poseo, por lo tanto ¿quién la posee? Para Kierkegaard el único que la puede poseer es Dios, en *El equilibrio* lo dice con otras palabras, cuando menciona que solo en la elección de sí mismo uno se recibe en relación con su valor eterno, es decir uno posee su alma por gracia de Dios como fundamento pero que se denota como una tarea de relación personal, por lo cual, el camino de ser sí mismo, es que al conocerse a sí mismo, en la angustia, se produce esta contradicción de sí, que por un lado está en el mundo, pero no es del mundo, se proyecta a sí mismo, pero en relación a alguien que ha puesto la relación o que es fundamento último de mi ser, por lo cual el acto de adquirirse y poseerse a sí mismo, de ser sí mismo, será uno en el tiempo en el cual: “adquiere su alma desde el mundo, de Dios y por sí mismo.”⁷⁸ El alma al ser esta auto-contradicción es que puede moverse o darse en devenir, porque si no se perdería en la vida del mundo, es decir no habría libertad ni singularidad personal.

Por ello el alma se adquirirá por y en la paciencia, ésta será la duración de esta triple relación en la cual se dará la elección de sí mismo; no es un acto inmediato, pero tampoco es

⁷⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia” en *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Tr. Darío González, (Madrid: Trotta, 2010), 196.

⁷⁷ Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 173.

⁷⁸ Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 174.

una espera infinita, es como dice más adelante un siempre estar dispuesto a hacer algo hoy.⁷⁹ Si bien la angustia en su ambigüedad produce impaciencia por la apertura, la incertidumbre, la proyección, en ella no se adquiere a sí mismo, requiere un acto de confianza y espera simultáneas por el cual se elija cada uno en esa condición en espera de la relación plena del tiempo. Angustia y paciencia son dos modos de la tensión inherente de la auto-contradicción que representa el devenir temporal de cada individuo, uno como posibilidad y suspensión del tiempo y la otra como realización en el tiempo, tomándose en serio el tiempo.

En este sentido es que la paciencia es necesaria en este primer movimiento de la deliberación o del conocimiento de sí mismo para darse cuenta de la contradicción y en ella encontrar un modo de resolverla, pero debe luchar y combatir la impaciencia tanto del conocimiento como la impaciencia del deseo y el cumplimiento de los propósitos, este resolver es el segundo movimiento y que se refiere a una elección de sí mismo como tal, no a una opción o un objeto o una persona sino a estar dispuesto en paciencia a llevar a cabo el acto de adquirirse a sí mismo.

La paciencia es así una doble tarea en la deliberación y en la puesta en práctica, pues la paciencia no se adquiere por el conocer, pero se requiere la paciencia para conocerse a sí mismo en el sentido de llegar a ser sí mismo, porque en este conocimiento descubre que no sabe lo que llegará a ser con toda certeza ni por el mundo ni por sí mismo y que sólo lo sabrá en la adquisición, siendo así la paciencia la condición misma de la adquisición y lo que se adquiere en ella.⁸⁰

3.2 Paciencia y preservar el alma como libertad.

Este es el momento en el cual se plantea la necesidad del segundo movimiento, pero no por ello es necesario, que es la elección en tiempo y espacio concreto de un camino de vida con el cual el individuo se compromete, eligiéndose a sí mismo con pasión, porque cree que es posible la realización de la síntesis. El segundo movimiento es un acto de confianza y de espera simultáneos, de querer creer que es posible ser sí mismo aquí y ahora. Este querer creer como confianza en sí, y al mismo tiempo como en espera de la revelación de sí, es por lo cual nos dice Kierkegaard que la libertad es elegirse sí mismo, o más bien recibirse a sí

⁷⁹ Cfr. Kierkegaard, "Que uno preserve su alma en la paciencia", 208.

⁸⁰ Cfr. Kierkegaard, "Que uno adquiriera su alma en la paciencia", 180.

mismo, pero si no se elige, no se recibe.⁸¹ Es aquí cuando se da el instante como eternidad, ese momento en que la eternidad penetra el tiempo y el tiempo mueve la eternidad, dando lugar a la temporalidad, como dice el autor seudónimo *Vigilius Haufniensis* en *El concepto de la angustia*: “el instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad –con lo que queda puesto el concepto de temporalidad-, y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo.”⁸² Es este acto de razón y fe el que constituye la libertad y por tanto la temporalidad, es un momento en el tiempo pero que tiene una relevancia para todos los tiempos, dejando huella en la memoria y haciendo presente un porvenir, por el cual tanto pasado como futuro cobran sentido no en abstracto sino en el devenir concreto.

Este doble movimiento de la síntesis en temporalidad de la existencia humana que se da en un instante y se convierte en eternidad, no se detiene en una elección sino que requiere ser tomado tantas veces como ocasiones de instantes se den. Este doble movimiento se puede ver de modo más concreto en cuanto temporalidad como la síntesis entre pasado y futuro en el presente por el medio de la libertad. La temporalidad es un triple presente en el medio de la libertad entendida no como elegir una opción u otra, sino como elegir querer creer que es posible la síntesis en el instante, como nos dice Kierkegaard: “Si no existe el instante, entonces lo eterno viene avanzando por detrás como lo pasado. (...) en cambio si se da positivamente el instante, aunque sólo sea como *discrimen*, entonces lo futuro es lo eterno. Por fin, si se da positivamente el instante, entonces hay eternidad, y también hay futuro, el cual vuelve otra vez como el pasado.”⁸³

De este modo sólo hay una opción a elegir con dos caminos: o elegimos ser la síntesis o elegimos no serlo, en el primer caso tenemos temporalidad y en el segundo la perdemos, pero mientras estemos en el tiempo hay posibilidad de perderla o de recuperarla. Por lo mismo dice Kierkegaard que perder el tiempo podría ser un modo de perderse a sí mismo, pues finalmente somos lo que llegamos a ser en el medio del tiempo. En este sentido, la temporalidad es una responsabilidad de ser sí mismo, no en cuanto egoísmo, sino en cuanto un acto simultáneo de reconocer lo que una persona ha sido y abrirse a las posibilidades futuras de eso ya sido, en un acto de confianza y espera ante lo posible; este paso de lo posible

⁸¹ Cfr. Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 165.

⁸² Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 163.

⁸³ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 165-166.

a su realización, no en cuanto una opción concreta, sino en cuanto que elijo realizar esta tarea, es decir vincular aquello de lo que tengo certeza con lo que aún desconozco, es un elegirse a sí mismo, es decir elegir ser libertad, y recibirse a sí mismo en la revelación de la acción.

Este acto simultáneo de confianza y espera es la paciencia, como ese modo en el cual el alma se va adquiriendo a sí misma como una lucha con el mundo entero y que lo pone en una relación más íntima con Dios. Esta elección lo desposee del mundo porque no se realiza en función de alguna condición existente, o de algún amigo o de alguna persona o de algún destino, sino que se hace en la libre elección del esperar, por lo cual lo que se adquiere, el alma, se adquiere como paciencia, en una forma de diferenciarse⁸⁴ con mayor nitidez de la vida del mundo, lo cual puede ser ocasión de escándalo, de tal forma que no se es, sino que se llega a ser en ese devenir que frente al mundo representa debilidad. Por ello nos dice Kierkegaard que lo adquirido no es algo detrás u oculto en la paciencia sino que es en la misma paciencia, porque lo que se quiere llegar a ser no es algo por lo cual se deba ir a la caza o la búsqueda en una especie de activismo exterior, porque es algo que se encuentra en su propio interior “en la paciencia misma, el alma se entreteje pacientemente, y así, la adquiere y se adquiere a sí misma.”⁸⁵

La paciencia y la seriedad de la elección como la trata en *El equilibrio* se complementan, porque la seriedad implica, como dice Kierkegaard, saber que toda elección es decisiva para la madurez de la personalidad, y que se juega en cada instante porque se encuentra en el tiempo, por lo cual son decisiones que no pueden postergarse, la paciencia por ello no es un esperar abstracto o algo que se parece a la frialdad de la sensatez, sino que es quien enseña el verdadero objetivo de la elección de sí mismo que no se identifica con un modo de ser en el mundo, y por ello “la paciencia enseña la confianza hacia la vida, y aunque su propósito lleve vestiduras humildes, es magnífico en su interior, fiel e infalible en todos los tiempos.”⁸⁶ Ese objetivo es ser en relación con el fundamento de la propia relación que es Dios, por ello en *El equilibrio* denota cómo esta paciencia, como elección constante de desposeerse del mundo para encontrarse en la espera de ser sí mismo, es una pasión y lo que

⁸⁴ Cfr. Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 178.

⁸⁵ Kierkegaard, “Que uno adquiera su alma en la paciencia”, 178.

⁸⁶ Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 201.

importa de la elección no es si es correcta o no, lo cual se ha malinterpretado muchas veces como decidir sin criterios⁸⁷,

sino de la energía, de la seriedad y del pathos con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior, y de esa manera, a su vez, la personalidad se consolida. Por eso, aun cuando un hombre ha elegido lo incorrecto, descubre haber elegido lo incorrecto en razón justamente de la energía con la que eligió. Pues cuando la elección es llevada a cabo con toda la interioridad de la personalidad, su naturaleza resulta purificada y él mismo es conducido a una relación inmediata con el poder eterno que, estando presente en todas partes, penetra la totalidad de la existencia.⁸⁸

La paciencia es así este trabajo interior en el cual se debe comprender que no se posee a sí mismo, que el sí mismo no es un yo auto-fundante, sino una relación que se adquiere por sí mismo desde un poder superior a sí mismo en el tiempo. Este trabajo interior es la paciencia que es la misma alma que se adquiere, este devenir interior es el sí mismo que se ha elegido y por ello el que se elige en paciencia adquiere su alma porque ha adquirido la paciencia, por eso nos dice Kierkegaard que la frase de “adquirir su alma en la paciencia” incluye una doble repetición. Con ello vemos que la paciencia es el sí mismo en su devenir de adquirirse en el doble movimiento que hemos expresado y en ese sentido la paciencia es una relación de síntesis de los tres tiempos, presente, pasado y futuro, en su modo de ser presentes como memoria y esperanza. En cambio en la impaciencia no hay lugar ni para la esperanza, ni para la memoria, sino sólo para lo efímero del momento que pretende no reconocerse como a sí mismo y en ese sentido no recibirse a sí mismo, la paciencia se puede entonces adquirir “en el terrible instante de la decisión o que la adquiriera lentamente, en la paciencia adquiere su alma, ya sea que en el mismo instante sea transferido a la eternidad o que, a partir de ese instante, se transfiera a cada instante a la eternidad.”⁸⁹

En este sentido no tener tiempo sería no llevar a cabo la síntesis, no querer ser libertad, quedándose en un pasado o un futuro abstracto, perdiendo la paciencia, o como dice en *El más desgraciado*, es aquél que no ha tenido tiempo, ya sea porque vive en un pasado que en

⁸⁷ Véase la discusión que lleva a cabo Anthony Rudd sobre esta interpretación que llevó a cabo Mc Intyre en su libro *After the Virtue*. Cfr. Anthony Rudd. “Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self. The Virtues of a Being in Time.” En John Davenport, Anthony Rudd et. Al. (coords.) *Kierkegaard After McIntyre: Essays on Freedom, Narrative and Virtue* (USA: Open Court, 2001), 491-509.

⁸⁸ Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, 157.

⁸⁹ Kierkegaard, “Que uno adquiriera su alma en la paciencia”, 181.

realidad debieran ser posibilidades, o en un futuro que en realidad ya es pasado, es decir, vivir en recuerdos de una realidad no presente de verdad en la memoria, o vivir de esperanzas de un futuro, que son hechos ya consumados, de tal manera que: “Nunca llegaré a hacerse viejo, puesto que jamás ha sido joven; ni nunca podrá ser joven, pues ya hace mucho tiempo que se hizo viejo. En cierto sentido ni siquiera puede morir, pues sin duda que no ha vivido; pero hasta cierto punto tampoco puede vivir, ya que indudablemente ha muerto. (...) no tiene nada de presente, ni de futuro, ni de pasado.”⁹⁰

La forma de perderla tiene que ver con pretender una vida meramente estética, es decir en la cual elegimos no hacer la reflexión ni la elección, sino escapando de la libertad y de la angustia, elegimos ser determinados solo por la inmediatez de las condiciones del mundo, no tener posibilidades, renunciar a las esperanzas y ser determinado por la fuerza del pasado. O al contrario, una vida ética en sentido formal, es el que se resigna a vivir determinado por los principios, normas, mundos fantásticos que su razón quiere imponer al mundo fáctico, en cierta forma creyéndose fundamento del mismo. Recuperar el tiempo perdido, recuperar la temporalidad, sería recuperar la libertad, la síntesis como ese poder devenir de nuevo. Estas pérdidas son lo que Kierkegaard llama desesperación, porque son formas de perder toda esperanza de ser, ya sea porque no siento las fuerzas para realizarlo, o porque me obstino en ser un invento de mí mismo que no tiene las condiciones de mi propio ser, ya sea por falta de necesidad o por falta de posibilidad, por falta de eternidad o por falta de tiempo. La desesperación, a diferencia de la angustia, es una elección de no ser sí mismo, es una negación de la temporalidad, es decir, de ser una contradicción libre.

La paciencia como la hemos expuesto nos ayuda a comprender el peligro real de la existencia, el que uno pueda perder su alma, y que en la impaciencia se desperdicie inclusive el último instante.⁹¹ Se pierde con quedarse en el pasado de la especulación confundido con el instante de la decisión o en la indiferencia del momento para con el desarrollo de la personalidad.

Esto quiere decir que el llegar a ser sí mismo no basta con un solo acto en un instante entendido como cronológico, sino como una tarea que dura cuánto dura la vida, y esta duración significa preservar el alma para la vida y la muerte. Se preserva en la medida en que

⁹⁰ Kierkegaard, “El más desgraciado. Arenga entusiasta”, 134.

⁹¹ Cfr. Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 208.

este doble movimiento dialéctico se realice una y otra vez, pero la condición y el resultado de ello es la paciencia, porque sin la paciencia no puede darse ni el acto de reconocimiento de que uno no es aún sí mismo, ni puede darse el elegir serlo de esa manera en la espera de la revelación del acto en el futuro. Por ello este ser sí mismo es un modo de ir creciendo en paciencia, nos dice Kierkegaard, lo cual significa que la personalidad madura, se consolida y se vuelve más expectante de sí misma, no más demandante del mundo o de los otros. Entonces no es que se tenga el alma y luego se requiera la paciencia para preservarla, sino que el alma se adquiere al adquirir la paciencia y se preserva en la misma adquisición. La paciencia como este acto simultáneo en tiempo presente de fe y esperanza, es tan activa como padeciente⁹².

La finalidad de la paciencia es la paciencia misma porque es actuar para adquirirse a sí mismo en cuanto relación con un poder fundante y en renuncia del mundo inmediato, no por ello aniquilándolo sino situándolo en su real perspectiva, y que más que controlar el mundo para realizar posibilidades concretas, su modo de ser es devenir esperanza, es devenir un futuro presente que se abre a su total plenitud por lo cual no depende de las condiciones existentes, es decir es libertad. La libertad como paciencia es el contenido moral de la temporalidad, es decir, llegamos a ser sí mismos, cuando lo somos en paciencia y por la paciencia.

La paciencia es esta realidad del elegir, pues al igual que la pasión de la fe se concentra en un solo punto, en ser sí mismo, y no en la dispersión de la mundanidad. Es un movimiento de triple relación entre las tres formas del tiempo de modo presente. Por un lado, es un acto de renuncia a la inmediatez y dispersión de la mundanidad, a lo efímero de lo temporal, debido al acto apasionado de la fe de creer en la eternidad posible, por lo que el pasado se mueve a hacer presente sus posibilidades no realizadas -en estricto sentido que son causas libres- es decir el futuro no queda como abstracto y se hace presente como algo por venir, pero tanto uno como otro, son posibles de realizar en relación con creer, esperar y saberse amado por otro por toda la eternidad, por Dios y por los hombres.

Como nos dice Kierkegaard en los discursos en repetidas ocasiones la paciencia es la que logra hacer un pacto de la fe con la eternidad, de la esperanza con el porvenir y del amor

⁹² Cfr. Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 197.

con Dios y con los hombres.⁹³ O en otras palabras como lo desarrollará mejor en el último discurso sobre “la paciencia de la expectativa” y en *Las obras del amor*, este llegar a ser sí mismo, esta realidad del elegir que es la paciencia, y que es la libertad, significa como dice Anthony Rudd, que el yo se haga nada, se elija a sí mismo como un expectante incondicional de sí, de Dios, pero esto se da por el acto de la paciencia que preserva esta dialéctica entre fe, esperanza y amor, como recuerdo abierto al futuro, por venir y amor incondicional, de tal forma que sólo llega a ser sí mismo al dejar de ser un yo para ser un tú.⁹⁴

La finalidad de la paciencia es poder recibirse a sí mismo en el instante adecuado y este es el sentido profundo de la revelación en la acción o de esa verdad existencial de la que nos habla Stephen Evans⁹⁵ y el mismo Kierkegaard en su famoso texto de 1838 cuando buscaba una verdad para él por la que pueda vivir y morir.⁹⁶

La paciencia es así un combate⁹⁷, una lucha, por preservar el alma de la impaciencia que impide esta identidad dinámica en las tres formas de comprender el tiempo cuando se realizan en temporalidad, precisamente el más desgraciado es aquél que ha invertido los modos reales del tiempo en relación con su personalidad, es decir, sus esperanzas son en realidad tiempos pasados, sus recuerdos son en realidad tiempos no realizados, por lo que la paciencia es un modo de recuperar el orden adecuado de la temporalidad y con ello la libertad. La impaciencia ve a la memoria como un complicado consuelo, una sombra de la que uno no puede deshacerse, esto es como algo necesario, la esperanza la ve como a un astuto impostor que siempre quiere tener razón y el presente la ve como un momento sin certeza alguna, como nos dice en los discursos todo esto es la impaciencia “ese adorado ídolo que transforma todo en nada.”⁹⁸

3.3 La paciencia y el movimiento del tiempo por la fe como redención en Migajas filosóficas.

⁹³ Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 202.

⁹⁴ Cfr. Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*. Tr. Demetrio G. Rivero y Victoria Alonso, (Salamanca: Sígueme, 2006), 118, 322.

⁹⁵ Cfr. C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, (New Jersey: Humanities Press International), 101-102.

⁹⁶ Cfr. Søren Kierkegaard, *Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2011), 80.

⁹⁷ Cfr. Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 208.

⁹⁸ Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 204.

La lucha ética de la paciencia en la temporalidad es por la redención, lucha contra un enemigo que nunca se cansa, nos dice Kierkegaard, el tiempo y contra uno que es muy diverso, el mundo, combate que para Kierkegaard se hace máximo, como en *Migajas filosóficas* con el instante de la eternidad en el tiempo, cuando este instante quiere ser decisivo para toda la eternidad, la impaciencia quiere convencernos de que siempre es demasiado tarde, pero precisamente la paciencia lleva a cabo la dialéctica del tiempo que en *Migajas* se expresa en el “Interludio” por el cual ni el pasado ni la realidad por serlos son más necesarios que el porvenir o la posibilidad de la redención, de recuperar el tiempo perdido, finalmente este es el sentido de la paciencia, se adquiere y se preserva el alma, para poder ante los embates del tiempo y el mundo estar a la expectativa incondicional de la promesa de ese instante eterno en el cual se llega realmente a ser sí mismo y se encuentra sentido a la pena original.

La redención por tanto es posible en el tiempo en la medida en que hay condiciones para repetir las condiciones del devenir del individuo en síntesis o en la negación de su síntesis. En general significa recuperar la posibilidad de realizar de nuevo la síntesis, es decir de tener una experiencia de este triple presente que constituye tener un sentido de vida o un tiempo sagrado.

Poder repetir esto es posible por las condiciones mismas del devenir que determinan la temporalidad. En general tenemos la noción de que el pasado es algo necesario e inamovible, por lo cual una culpa o pena pasadas serían cargas que nos imposibilitarían para siempre la posibilidad de una reconciliación con la propia existencia. Pero lo fascinante del planteamiento de Kierkegaard, es que el pasado se puede mover, que la temporalidad no es una relación en donde lo real por serlo sea más necesario que el futuro y que el pasado por serlo sea más necesario que el futuro, sino que son igualmente posibles.

Kierkegaard en su texto de *Migajas filosóficas* bajo el autor seudónimo Johannes Climacus nos expone esto en el capítulo que se llama “Interludio”. El devenir es el cambio por el cual una posibilidad se hace realidad. Pero no es un cambio en el ámbito ontológico o en el de las potencias naturales, sino en el modo de ser de la misma realidad, por ejemplo un devenir en sentido humano sería un cambio que no lo convierte en otra realidad, sino en el mismo ser humano pero en la dirección de una cualificación específica. En ese sentido todo devenir se da por una causa libre, que al acontecer y ser presente, se convierte en pasado,

como nos dice Climacus: “Lo pasado ciertamente ha acontecido; el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad. Ahora bien, si el pasado se hubiese hecho necesario, en ese caso ya no pertenecería a la libertad, es decir, a aquello por medio de lo cual llegó a serlo.”⁹⁹

El pasado, como hemos expuesto con más detalle en el apartado anterior, por lo tanto no es algo necesario, es decir, que por haber acontecido sea una necesidad, sino que contiene en sí mismo una duplicidad con el tiempo, un fraude del devenir como nos dice Climacus, en el cual al ser pasado al mismo tiempo es un hecho cierto, un “así”, pero por otro lado contiene la incertidumbre de su “cómo” fue posible que aconteciera. En general tendemos a pensar el pasado en relación al hecho, cuando su verdadera comprensión está en el “cómo” fue posible que aconteciera, es decir en el horizonte de posibilidades que se determinaron en ese hecho en relación a las causas libres. En otras palabras, lo comprendemos cuando sabiéndonos libres reduplicamos el horizonte de posibilidades de las causas libres pasadas como si fueran invocaciones a nuestras elecciones en el tiempo presente, es como si el tiempo nos hablará personalmente.

En ese sentido, concebir el pasado, convertirlo en histórico, en temporalidad, sería comprenderlo en su devenir, pero para ello hay que hacer un acto de creer que ha devenido, porque ante el hecho no se duda de su “así”, porque eso se ve, pero al percatarnos de su “cómo fue posible”, inclusive si hubiera sido un hecho donde estuvimos involucrados personalmente de forma inmediata, produce la admiración de “cómo” fue posible que fuera, y nos conectamos con su libertad. En este acto de creer en el pasado, el devenir se repite en quien lo llega a creer, porque invierte esta duplicidad con el tiempo, le da certeza al acto de haber acontecido libremente, e incertidumbre a su hecho, no porque el hecho cambie, sino porque se hace posible que pueda relacionarse con él de otra manera. Como nos dice Climacus:

después de haber sido presente puede subsistir como pasado. Lo propiamente histórico es siempre pasado y tiene realidad en cuanto pasado, porque es cierto y verídico que ha sucedido, pero el hecho de haber sucedido constituye a su vez su incertidumbre, que siempre impedirá la concepción del pasado como si hubiera existido desde la eternidad. Sólo en esta contradicción de certeza e incertidumbre, que es el *discrimen* de lo devenido y en ese sentido de lo pasado, ha de ser comprendido el pasado.¹⁰⁰

⁹⁹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 85.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 86-87.

En otras palabras, si bien lo acontecido excluye la posibilidad de cambio, en cierto sentido no excluye todo cambio, lo que hace posible que al relacionarnos con lo pasado en sentido histórico, éste cobre la forma de un presente que puede devenir de otra forma en el propio presente y formar parte de la propia historia. Este es el sentido profundo de recuperar el tiempo perdido, el sentido de la temporalidad como redención, que su propia dialéctica interna contiene la posibilidad de recuperar el comienzo de quien en algún momento haya elegido mal. Como nos dice Kierkegaard esto es “una manifestación de la voluntad. Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el así de lo devenido y suprime en sí el “cómo” posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro “así”, el “así” de lo devenido es para la fe lo más cierto.”¹⁰¹

El pasado se mueve, y es en este movimiento que la redención es posible, y sólo se puede mover si la temporalidad no tiene un sentido cronológico porque requiere poder experimentar como simultaneidad y como fragmentos el paso del tiempo, como esa tensión entre necesidad y libertad, en cambio en el tiempo cronológico parecería que todo cabe dentro de un proceso lógico que se explica a sí mismo. Además requiere poder tener la experiencia de la repetición del devenir mismo como esa relación dialéctica entre libertad y circunstancia, incertidumbre y certidumbre.

La paciencia es lo que entreteje este movimiento que nos ha desarrollado Climacus por lo cual es un modo de siempre tener algo que hacer en el tiempo presente, por eso nos dice Kierkegaard, que la palabra de la paciencia es “hoy mismo”¹⁰² pero este hoy no es el momento sino el movimiento de fe en relación con el pasado para que tenga en su repetición de sus propias condiciones devenir un futuro abierto como porvenir en la confianza de que en ese acto se revelará mi relación con Dios y se pueda devenir de otra manera, en cierto sentido la paciencia es el camino a la contemporaneidad que es este momento de redención, como nos dice Kierkegaard la paciencia lleva ese triple pacto, de fe, amor y esperanza:

Aquel que en la fe continúa esforzándose por alcanzar lo eterno, nunca es saciado, para que de manera beatífica continúe teniendo hambre; aquel, que en la esperanza, ve que el porvenir sale a su encuentro, a ése el pasado no lo petrifica en ningún instante, pues siempre le vuelve la espalda; aquel que ama a Dios y a los hombres, sigue teniendo

¹⁰¹ Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 90.

¹⁰² Cfr. Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 208.

todavía amucho por hacer, incluso cuando mayor es la desgracia y más cerca está la desesperación¹⁰³

La paciencia preserva el alma y la gana en la medida en que mantiene siempre presente las condiciones del devenir sí mismo como esa esperanza siempre abierta de la no necesidad de los tiempos, solo así vence la dispersión del mundo y la disolución del tiempo, es el camino del acto del amor, pues como dice Kierkegaard en *Las obras del amor* el fruto del amor como obra de la paciencia es reconocer que se necesita ser amado y que se es amado por toda la eternidad.

Este es el sentido final del último discurso sobre la paciencia de Kierkegaard, “la paciencia de la expectativa” en el cual la expectativa no se refiere a una realidad terrenal y temporal, sino a mantener una expectativa de la eternidad aun cuando todo se ha derrumbado, que es como decir que siempre hay posibilidad como una especie de victoria de la voluntad sobre lo terrenal.¹⁰⁴ De tal forma que es al fruto de la expectativa, de ser expectantes, el que determina si de verdad fuimos o no pacientes, y en este sentido, si nos elegimos o no a nosotros mismos, si llegamos a ser sí mismos, solo la verdadera expectativa es la que nos pone en relación con Dios y educa en la paciencia, como dice Kierkegaard:

aquel cuya expectativa es en verdad expectativa, es paciente en virtud de ella, de tal manera que un hombre, cuando se hace consciente de su impaciencia, no sólo debe juzgarse a sí mismo sino también poner a prueba su expectativa, para ver si no es ésta la que explica su impaciencia, y en ese caso habría sido un error ser paciente si hubiese sido posible, pues debería renunciar a la expectativa. Sólo la verdadera expectativa, así como exige paciencia, educa también la paciencia.¹⁰⁵

Y esto es algo con lo que se trata a diario, porque le concierne esencialmente a cada hombre en cuanto ser humano y no puede solo demorarse en el hábito, en última instancia la vida de la paciencia es la vida de la plegaria alegre y de la oración en la vida interior que siempre se pone en contradicción con el mundo exterior, diluye las probabilidades, lo rentable, lo eficaz, por la alegría del porvenir que se da en ese movimiento de la paciencia

¹⁰³ Kierkegaard, “Que uno preserve su alma en la paciencia”, 206-207.

¹⁰⁴ Cfr. Kierkegaard, “Paciencia en la expectativa”, 220.

¹⁰⁵ Kierkegaard, “Paciencia en la expectativa”, 224.

CONCLUSIONES

La existencia (*Tilblivelse*) de la persona humana es ese movimiento por medio del cual cada individuo humano, por su propia libertad, en un acto de fe, llega a ser sí mismo auténticamente, porque se elige a sí mismo sin mediación alguna por el sistema de razones lógicas, sino en la determinación de su pasión interior de ser persona. Esa existencia por ello puede ser cualitativamente distinta si ese elegirse a sí mismo, como recibirse a sí mismo, se hace solo como individuo o se hace delante de Dios. Si se realiza solo como individuo, no soy aún un tú interpelado por el fundamento de mi creación, sino por las determinaciones de la propia creación que ya son inmanentes de alguna forma a mi propia naturaleza. En cambio, elegirse a sí mismo delante de Dios, en la paradoja, es un acto total de ser un tú verdadero, porque llego a ser por el amor de Dios, que fundamenta mi creación, la participación de su amor. Por esto mismo en el pensamiento de Kierkegaard como lo hemos ido exponiendo no hay lugar para el egoísmo, el solipsismo o el individualismo, porque la existencia auténtica, el devenir auténticamente sí mismo como persona singular se da siempre en relación a otro en un diálogo personal donde soy interpelado de forma singular sin mediación alguna que me permita evadirme y en esa situación, de suspensión y paradójica, el diálogo se concreta en sí mismo por el acto de fe.

Por lo que la ética entendida como la elección radical de elegirse a sí mismo apasionadamente, implica en realidad, elegirse en el vínculo que me abre mi ámbito personal más allá del sentido de individuación, y este ámbito aparece como potencias del tiempo, horizontes de posibilidad, misterio y esperanza de revelación. Por ello el acto de elegirse a sí mismo en este sentido es recibirse en esta potencia infinita de la personalidad y cuyo nombre propio es la fe, es decir, para Kierkegaard la ética del porvenir tiene como contenido fundamental la elección de la fe.

La fe se recibe igual, como una condición de comprender el devenir de Dios en Cristo como amor –no en cuanto que Dios sufre cambios, sino en cuanto que acontece la encarnación- y elegirla como acto de libertad, eligiendo que de verdad es presente su amor y su amor es por toda la eternidad, que se ha ocupado de mi existencia histórica por toda la eternidad.

En la fe en sentido general, creo que existe, pero en sentido eminente, para ocuparse de mí eternamente por amor, es decir, que su devenir es eterno, la plenitud de los tiempos, y la actualidad de sus posibilidades, la redención, se repiten en mi propio devenir al elegir su amor. Entonces la fe, como el amor, se eligen cuando han sido dados, no es que se den por ser elegidos, pero si no los elegimos no se repite su devenir, esta es la tarea de la contemporaneidad.

En este sentido, la fe es recibir el tiempo de silencio, el tiempo de espera que es una prueba en el sufrimiento, de la repetición de la redención, es decir, de que la existencia no se reduzca a la certeza del acontecer pasado, como devenido, sino de que pueda devenir de nuevo en su propia posibilidad o incertidumbre y al mismo tiempo, de que la existencia no se cierre en la incertidumbre del acontecer pasado y se resuelva en la certeza de su acontecer de nuevo. La fe es así esta relación de certeza e incertidumbre, de necesidad y posibilidad, de temporalidad y eternidad, en la que Cristo es comprensible y somos nosotros mismos existencialmente por el acto, requiriendo la virtud de la paciencia para la espera de la repetición y recuperación de ese tiempo perdido y recomenzarlo por el misterio mismo de aquello en lo que se tiene fe.

La paciencia es entonces, como dice Kierkegaard, la fortaleza del alma cuando ella se sabe no completa en su mera realidad substancial sino en su teleología de llegar a ser sí misma o de adquirirse por sí misma en la persona, es decir de ser libertad. La paciencia no tiene sentido ni en la eternidad ni en el tiempo sino solo en la auto-contradicción que es cada individuo como una síntesis de temporalidad y eternidad, por el cual uno llega ser sí mismo despojándose de su yo y convirtiéndose en un tú a la espera de la promesa de la plenitud de los tiempos en un triple acto de fe, esperanza y amor, que le da una identidad a las tres formas de ser del tiempo de tal manera que ni el pasado ni el futuro ni la realidad tienen un carácter de necesidad, sino de absoluta libertad, elegirse en esta libertad es la elección absoluta que determina lo ético y por ende su condición de realización la paciencia.

La paciencia así lleva un movimiento tanto en relación con el conocimiento de sí y la elección de sí, como de desposesión del mundo y relación con Dios, como de estar siempre teniendo que hacer algo con la expectativa de la resurrección o de la redención del curso del tiempo, por lo que el combate con la impaciencia del deseo o de la especulación, es estar siempre en la expectativa del instante eterno de la contemporaneidad, por ello la paciencia ni

es instrumento ni un mero hábito, sino la pasión del devenir sí mismo, por ello nos dice que esta frase de nuevo “adquirir tú alma en la paciencia” es una doble repetición.

Esta vida de la relación con el mundo como renuncia, consigo mismo como apertura y con Dios como plegaria, en la obra interior del doble movimiento dialéctico de ser consciente de sí y de elegirse a sí mismo venciendo la impaciencia de la angustia, que nos muestra la posibilidad de ser nada, es la vida en paciencia, ser sí mismo como ser en relación con el otro para quien todo es posible y que inspira la fe y al esperanza, como el acto mismo de elegir, la paciencia es finalmente ese devenir libremente el vínculo de tiempo y eternidad que configura una ética del porvenir como un acto originario de la persona misma siendo un ícono de sí, ni eternidad ni tiempo, sino su entretenerse como continuidad creativa en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Beuchot, Mauricio. 1999. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós editores.

Beuchot, Mauricio. 2012. *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. México, D.F.: UNAM.

Burgos, Juan Manuel. 2017. *Repensar la naturaleza humana*. Ciudad de México: Universidad Anáhuac-Siglo XXI.

Evans, C. Stephen. 2007. “Who is the Other in the Sickness unto Death? God and Human Relations in the Constitution of the Self.” En C. Stephen Evans. *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*. Waco, TX: Baylor University Press.

Evans, C. Stephen. 1999. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, (New Jersey: Humanities Press International),

González, Darío. 2012. “Patience as the Temporality of Inner Life in Kierkegaard's Upbuilding Discourses” en Sousa M. Elisabete y Miranda J., J. (Coords.) *Kierkegaard in Lisbon*. Lisboa: Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa.

Hegel, G.W.F. 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Tr. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.

Kierkegaard, Søren. 1985. *Mi punto de vista*. Madrid: Sarpe.

_____. 1997. *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*. Tr. Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 1997.

- _____. 1998a. *Temor y temblor*. Madrid: Ténos.
- _____. 1998b. “Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. Un ensayo de esfuerzos fragmentarios” en *Estudios Estéticos II. De la tragedia y otros ensayos*. Málaga: Hybris.
- _____. 2001. *La época presente*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____. 2006a. “El más desdichado.” En Søren Kierkegaard. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta.
- _____. 2006b. *Las obras del amor*. Tr. Demetrio G. Rivero y Victoria Alonso, Salamanca: Sígueme.
- _____. 2007^a. “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad” en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.
- _____. 2007b. *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero Madrid: Alianza editorial.
- _____. 2008^a. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- _____. 2008b. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2009. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- _____. 2010a. “Que uno adquiera su alma en la paciencia” en *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. tr. Darío González. Madrid: Trotta.
- _____. 2010b. “Que uno preserve su alma en la paciencia” en *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Tr. Darío González, Madrid: Trotta.
- _____. 2010c. “Paciencia en la expectativa en *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Tr. Darío González, Madrid: Trotta.
- _____. 2011. *Los primeros diarios. Volumen I. 1834-1837*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Nietzsche, Friedrich. 2003. *La gaya ciencia*, en *Obras inmortales I*, trad. Enrique Eidelstein, Miguel Ángel Garrido y Carlos Palazón. Barcelona: Edicomunicación.

Poole, Roger. 1993. *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia 1993.

Riemen, Rob. 2009. *Nobleza de espíritu. Una idea olvidada*. México: UNAM-CONACULTA-Pértiga.

Rudd, Anthony. 2001. "Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self. The Virtues of a Being in Time." En John Davenport, Anthnoy Rudd et. Al. (coords.) *Kierkegaard After Mcintyre: Essays on Freedom, Narrative and Virtue*. USA: Open Court.

Rudd, Anthony. 2008. "Kierkegaard on Patience and the Temporality of the Self. The Virtues of a Being in Time." *Journal of Religious Ethic*, 36.3.

Strawser, Michael. 1996. *BOTH/AND. Reading Kierkegaard-From Irony to Edification*. New York: Fordham University Press.