



Saltar al cielo. Un diálogo hermenéutico con la lectura de Bernhard Welte de la cuestión del salto en la fe*

Ángel Enrique Garrido Maturano**
CONICET - Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)
Resistencia, Argentina

Para citar este artículo: Garrido Maturano, Ángel Enrique. «Saltar al cielo. Un diálogo hermenéutico con la lectura de Bernhard Welte de la cuestión del salto en la fe». *Franciscanum* 184, Vol. 67 (2025): 1-34.

Resumen

El artículo analiza, a partir de una hermenéutica dialógica y aplicada, la interpretación que Bernhard Welte ofrece sobre la cuestión kierkegaardiana del *salto en la fe*. Primero muestra que el salto es posible en la religiosidad A y se legitima en la asunción del *pathos* de lo absoluto, inscrito originariamente en la interioridad del existente. Luego explicita la noción de salto y la incertidumbre de sus correlatos objetivo y subjetivo, con el fin de señalar la imposibilidad de saber

- * Esta investigación se enmarca en el Proyecto de Investigación y Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid PID 2020-115212GB-I00 "Existencia, estética e ironía en Kierkegaard". Fuente de financiación: CONICET, República Argentina. Fecha de desarrollo: enero-abril 2024.
- ** Profesor, Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. Becario de la Fundación Alexander von Humboldt. Investigador principal del CONICET. Lugar de trabajo: Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI). Correo electrónico: hieloypuna@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-0509-6692

absolutamente si un hombre tiene fe. Finalmente, analiza la noción de reino como la meta última del salto propio de la religiosidad A, convergente con el salto cristiano.

Palabras clave

Fe – Kierkegaard – Reino – Salto – Welte.

To make a leap to heaven. An hermeneutical dialogue with Bernhard Welte's interpretation about the kierkegaardian question of the leap of faith

Abstract

This article analyses Bernhard Welte's interpretation of the Kierkegaardian question of the leap of faith taking as a point of departure a dialogical and applicative hermeneutic. First, it shows that the leap of faith is possible in religiosity A and is legitimized in the assumption of the pathos of the absolute, originally inherent in the interiority of the existent. Then, it makes explicit the notion of leap and the uncertainty of its objective and subjective correlates in order to point out the impossibility of knowing absolutely if a man has faith. Finally, it analyses the notion of kingdom as a final goal of the leap that belongs to religiosity A, which is convergent with the Christian leap.

Key words

Faith - Kierkegaard - Kingdom - Leap - Welte.

Introducción

Las siguientes consideraciones, motivadas por la reciente publicación de las lecciones de Bernhard Welte sobre el pensamiento

de Søren Kierkegaard,¹ se ocuparán de analizar la interpretación weltiana de la cuestión del *salto en la fe* como el modo genuino de relación entre la existencia y la pasión de lo absoluto, presente en la interioridad del existente encuentra y desde la cual realiza su existir. Antes de determinar los objetivos de esta reflexión, resulta conveniente aclarar qué es lo que ella *no* se propone. En primer lugar, no intentará realizar una exposición detallada del conjunto de la interpretación de Welte de la obra de Kierkegaard ni de las consecuencias que esta lectura tuvo para la obra del teólogo de Meßkirch². Lo anterior supondría un análisis integral de la filosofía de la religión y la teología fundamental del paisano de Heidegger, lo cual, obviamente, excedería los límites de un artículo. Pero, además, aquí no se trata de reconstruir la lectura weltiana de Kierkegaard, sino de analizar el *desde dónde*, el *hacia dónde* y el *cómo* del salto *a partir de* esta lectura, es decir, en diálogo con ella. En segundo lugar, tampoco pretendemos realizar una comparación entre la interpretación de Welte y los textos kierkegaardianos para determinar críticamente si esta interpretación reproduce fielmente "lo que Kierkegaard verdaderamente quiso decir". Y ello por dos razones. Primero, porque la lectura de Welte no es filológica ni responde a una hermenéutica inmanente que se propusiera reconstruir, desplegar y sistematizar los contenidos que están en los textos kierkegaardianos, sino que se trata de una hermenéutica dialógica que se apropia libremente de las ideas del danés para aplicarla a sus propias intenciones y desarrollos teóricos. Y segundo, porque comparto en un todo la idea de Jaspers de que "nadie sabe quién fue verdaderamente Kierkegaard ni qué quiso decir"³. Su obra, incluidas las múltiples y a veces con-

1 Bernhard Welte, *Einspruch der Existenz. Vorlesungen zu Søren Kierkegaard* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2023). Sigla: EE.

2 Este trabajo ya se ha hecho y, a mi juicio, de un modo excelente, con amplia utilización de los entonces inéditos y ahora publicados manuscritos de las *Vorlesungen* dedicadas a Kierkegaard, por lo que no creo necesario reiterarlo. Me refiero a la documentada tesis doctoral de Daniela Nebel, *Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie* (Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2012).

3 Cf. Karl Jaspers, "Kierkegaard hoy", en *Kierkegaard vivo*, editado por Unesco, traducido por Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1970), 63.

trarias perspectivas de los autores pseudónimos, puede ser encarada de los modos más diversos; y ello en virtud de su propio carácter asistemático, polémico, indirecto e irónico, pero fundamentalmente interpelante. De allí que no resulte posible reducir su pensamiento, estrictamente singular, a un sistema de ideas y tesis objetivas, a las que luego se intenta reproducir para defenderlas o rechazarlas, como si se pudiese fundamentar o refutar en términos generales una subjetividad de excepción. El intérprete sólo es fiel a la interpelación proveniente de las obras de Kierkegaard cuando comprende que ellas están al servicio de lo que Jaspers definió como una exigencia suprema de lucidez, seriedad y sinceridad⁴. Ello no ocurre cuando, instalados en el modo profesoral al que Kierkegaard tanto temía, repetimos lo que Kierkegaard "quiso decir", sino cuando procuramos que su apelación llegue a ser nuestra propia cuestión. Sólo entonces su lectura puede convertirse, en un sentido esencial, en kierkegaardiana. No por mantenerse escrupulosamente fiel a la literalidad de sus textos, sino por la aspiración del lector a *a-propiarse* de ellos y, desde su particular perspectiva, repensar el *significado* que tienen para su propio pensamiento y su propia fe singular.

Aclarado qué es lo que no procura el trabajo, intentaré determinar sus objetivos y metodología. El objetivo general es elucidar, siguiendo críticamente la lectura weltiana de Kierkegaard, el significado *filosófico* de la expresión "salto-en-la fe". Ella alude a una estructura compleja en la cual pueden distinguirse tres aspectos interrelacionados. En primer lugar, la idea de salto presupone un cierto "desde dónde" o "trampolín" desde el cual tiene lugar el salto. En segundo, el salto mismo, esto es, cómo se realiza y cuáles son sus características. Finalmente, el "hacia dónde" salta el salto, esto es, aquello hacia lo que se dirige el salto en la fe. El desarrollo de esta estructura compleja nos permitirá acceder a los tres objetivos que enmarcan esta reflexión. El primero, centrado en el "desde dónde"

4 Cf. *ibid.*, 66-67.

del salto, radica en mostrar que éste no es irracional, sino que se funda en la asunción por parte del hombre del *pathos* de lo absoluto, inscrito originaria y constitutivamente en su interioridad, en tanto su modo de ser es la existencia. El corolario de este objetivo radica en el hecho de que, como el propio Welte lo indica, ya en la esfera de esta religiosidad A⁵, a saber, aquella propia de todo hombre en tanto existente, puede acaecer el salto. El segundo, centrado en el salto mismo, pretende explicitar en qué medida le es esencial tanto la incertidumbre subjetiva acerca de si efectivamente se ha cumplido cuanto la objetiva acerca de aquello hacia lo que el salto salta. El corolario de este segundo objetivo es poner de manifiesto la imposibilidad de determinar absolutamente si un hombre tiene o no fe: si ha dado o no el salto. Estos dos primeros objetivos conducen a un tercero hermenéutico-conclusivo y centrado en el "hacia dónde" del salto. En este sentido, el trabajo aspira a explicitar en qué medida el salto que tiene lugar en el marco de la religiosidad A asume las características de un salto hacia el "reino de los cielos". El corolario de este tercer objetivo consiste en mostrar que el salto en la fe de la religiosidad A, aunque no implica necesariamente ni excluye el propio de la religiosidad B (y la consecuente afirmación de la revelación histórica de Dios en Cristo), puede resultar convergente con él.

Desde el punto de vista metodológico mi lectura de la cuestión puede considerarse fenomenológica y hermenéutica. Es fenomeno-

.....

5 La "religiosidad A" es una posibilidad a la que está abierto todo hombre por su condición de tal y es previa a cualquier revelación particular y confesión de fe en un cierto dogma. Por ello se define como una forma de religiosidad que no se identifica con ninguna religión específica. Sin embargo, es altamente significativa para poder luego pasar a una religión determinada, puesto que en ella el hombre asume su necesidad de un absoluto al que orientar el conjunto de su existencia. Se caracteriza, pues, por la búsqueda pensante de lo absoluto o divino, que el hombre es consciente de necesitar y que dota a su existencia de un sentido consumado. Desde este momento ella implica un esfuerzo por alcanzar la autorrealización de la propia existencia. La religiosidad A, en el contexto del pensamiento kierkegaardiano, se sitúa en un nivel superior a otras esferas de existencia, como la estética y la ética, pero no supone aún la aceptación de la revelación cristiana, ni la gracia, ni la fe. Ella se distingue de la "religiosidad B", a saber, la religión cristiana, que acepta la revelación de lo eterno y absoluto en la historia en la persona de Cristo, se acoge a la gracia y se relaciona con Dios fundamentalmente por medio de la fe en la revelación

lógica en un triple sentido. Primero, en cuanto parte de describir el *pathos* de la existencia tal cual él *por sí mismo* fácticamente *se da*. En segundo lugar, se trata de una fenomenología trascendental, pues lo que se procura es, a partir de la descripción del modo en que la existencia se da, delimitar las *condiciones originarias de posibilidad* de la fe, es decir, aquellos presupuestos esenciales y constitutivos de la subjetividad que hacen posible que el existente *en tanto tal* se vea movido a relacionarse con lo absoluto o Dios bajo el modo de la fe. En tercer lugar, como en toda fenomenología el análisis responde a un paradigma correlacional. No se concibe la fe ni como una convicción psicológica arbitraria ni como el conocimiento de lo que trasciende toda experiencia posible, sino como una *correlación* entre el modo en que la subjetividad, por su propia constitución, se encuentra dirigida a lo absoluto y el modo en que lo absoluto "se da" a esa subjetividad. En cuanto responde a esta intención fenomenológica el artículo converge con la propia lectura weltiana de Kierkegaard cuya intención última J. Elberskirch resume en los siguientes términos: "En la confrontación con Kierkegaard Welte busca un punto de inserción originario para la auto-comprensión de la existencia creyente y con ello una respuesta a su pregunta fundamental: ¿cómo llega un hombre a la fe?"⁶ El método se concibe a sí mismo, además, como hermenéutico en un doble sentido. El primero tiene que ver con la naturaleza hermenéutica de la cuestión a tratar y el segundo con su horizonte de comprensión. En lo que al primer sentido respecta es necesario puntualizar que del término "hermenéutica" no tiene aquí el significado moderno de "teoría que regula la comprensión de textos literarios" en ninguna de sus variantes, sino el preciso sentido que Heidegger, remitiéndose a la significación originaria,⁷ le otorga, a saber: el de "*autoexplicitación de la facticidad*"⁸. Así concebida, la

6 Johannes Elberskirch, "Einspruch der Existenz. Einführung zu Bernhard Weltes Kierkegaard-Vorlesungen", en Bernhard Welte, *Einspruch der Existenz. Vorlesungen zu Søren Kierkegaard*, ed. Johannes Elberskirch (Freiburg im Breisgau: Herder, 2023), 27.

7 Cf. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Band 63 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995), 9.

8 *Ibid.*, 14.

hermenéutica tiene como tarea esencial volver accesible o comprensible el respectivo modo de darse del fenómeno del que se ocupa en cuanto tal fenómeno (el salto en la fe) requiere, por su mismo modo de acaecer, explicitación. En segundo lugar, nuestro método es hermenéutico porque el “dejar ver” algo *como* algo parte desde el darse de ese algo que necesita explicitación, pero reconoce que no lo aborda desde la nada, sino siempre en un horizonte de comprensión, que es lo que permite traer a la luz el “cómo” (la significatividad) de su darse. En este caso dicho horizonte es la lectura weltiana del pensamiento de Kierkegaard, a partir de la cual es posible explicitar nuestra cuestión, a saber, hasta qué punto es posible realizar un salto en la fe que no presuponga necesariamente la afirmación de una revelación positiva determinada. Ello implica el hecho de que la lectura no tiene una intención histórica: no pretende reconstruir la interpretación weltiana de Kierkegaard, sino aplicarla en función de un propio objetivo. Obrando de este modo, no somos infieles a Welte, sino que convergemos con su propia metodología de lectura de Kierkegaard que Daniela Nebel caracteriza en los siguientes términos:

La recepción de Welte de Kierkegaard no responde a una pregunta puramente histórico-crítica por el significado de los pensamientos kierkegaardianos en su contexto histórico y menos aún se trata de una mera síntesis. Se debe, antes bien, hablar de una recepción aplicada, cuya meta (también) es volver útil lo recibido para el tiempo [y la problemática] del receptor⁹.

Así como Welte integra a Kierkegaard a su propio pensamiento, de lo que se trata, aquí, es de *aplicar* la lectura weltiana de Kierkegaard a la cuestión de un posible salto en la fe no necesariamente confesional. El camino para ello comienza por la elucidación de los presupuestos existenciales del salto.

9 D. Nebel, *op. cit.*, 23.

1. El trampolín

1.1. *El pathos de lo Absoluto*

La interpretación weltiana del acceso a la fe religiosa en general y, específicamente, a la cristiana en el pensamiento de Kierkegaard parte de la convicción de que dicho acceso se halla determinado por la comprensión de la existencia como modo de ser del sujeto. Que el hombre existe significa, en primer lugar, que no es algo en sí que no se relaciona con su ser, sino que le va o *interesa* su ser, en la medida en que es él quien decide el cómo de ese ser. En segundo lugar, que el hombre, por ser existente o sí mismo, no puede desligarse de su existencia. Dicho de otro modo, en tanto existente, él no es una sustancia sino la ejecución de una relación a sí. Ahora bien, el *factum* del que parten tanto Welte como Kierkegaard es que esa relación a sí no es neutra, sino que está transida por un *pathos* fundamental: el interés en el modo mismo en que ejecuto y hacia dónde conduzco esa relación a mí mismo que la existencia es. Como ese interés abarca todas mis relaciones con el mundo, puede decirse que, para el existente, su existir representa el interés más alto, y que ese interés es el temple fundamental a partir del cual la existencia se realiza. Este interés no debe ser confundido con un mero egoísmo. El egoísmo como la generosidad no son sino modos concretos de realizar el interés fundamental por la propia existencia. ¿Por qué? Porque a mí me interesan mis intereses egoístas o me interesa no vivir apegado a ellos. No soy egoísta o altruista de un modo indiferente, sino que *me importa* ser de ese modo y, dándole importancia, confieso que el modo elegido para mí "tiene sentido" y me interesa. En conclusión, el existente existe siempre interesado en un modo de existir porque cree que ese modo lo relaciona con un fin o meta -acumular dinero o dárselo a los pobres, para el caso da igual- que le da sentido a su existencia. Y entre más dote de sentido al conjunto de mi existencia, más apasionadamente me interesa la meta del caso y también mi relación con ella. Welte, siguiendo a Kierkegaard, nos

dice que, en última instancia, el interés y apasionamiento por la propia existencia es infinito¹⁰. ¿Por qué? Primero y desde un punto de vista negativo porque no hay nada finito que pueda evitar que el existente se interese, de un modo u otro, en su existencia. Incluso en la desesperación radical, como en el caso del suicida, que cree que su existencia no tiene sentido y no hay nada que le dé sentido, si lo hace en serio, desespera por la ausencia de sentido. Haciéndolo, revela un interés por la existencia, que en su caso asume carácter trágico¹¹. En segundo lugar y desde un punto de vista positivo, el interés en la existencia es infinito, porque presupone algo absoluto, un sentido consumado que le dé sentido a y que, consecuentemente, me lleve a interesarme por los fines parciales. Sin ese sentido absoluto, infinito o consumado *para mí*, que congrega y justifica los sentidos parciales, estos últimos desembocarían en algo absurdo que para mí no tendría sentido ni, por tanto, me interesaría en modo alguno. Pero de hecho el existente está ya siempre interesado en la existencia, por lo tanto, ello implica que existe ya siempre en relación con un fin absoluto que le confiere un sentido absoluto a todos los sentidos parciales que orientan la ejecución de su existir. Otra cosa es que el existente tome como absoluto lo relativo, pero lo cierto es que, en tanto existe, supone un sentido absoluto al cual se orienta y en el que está infinitamente interesado. Lo importante a tener en cuenta en relación con este interés es que el sujeto puede decidir qué es lo que le interesa y qué lo que toma por absoluto. Sin embargo, lo que no puede decidir es que su existencia esté sometida ya siempre al pathos del interés en sí misma y que ese interés implica un sentido absoluto, esto es, algo en función de lo cual justifica y orienta el conjunto de su existencia. Tal cosa no significa que lo que se tome por absoluto lo sea. Lo determinante aquí es

10 Cf. *EE*, 111.

11 Es claro que el análisis fenomenológico se limita a poner a la luz que el interés por la existencia se manifiesta dialécticamente incluso en el caso del suicida. La asistencia o "el curarse de" este interés trágico en la existencia es una cuestión que, en el marco teológico, requiere una respuesta de carácter pastoral que trasciende al interés estrictamente filosófico de este artículo.

que ya siempre hay un interés supremo al que apunta la existencia y que constituye, para el existente, la verdad originaria a partir de la cual se justifica su existir y cobra sentido cualquier otra verdad objetiva. Por eso mismo, como afirma Kierkegaard y destaca Welte en su lectura del danés, la subjetividad es la verdad – es el “lugar” donde cobra relevancia y se vuelve verdadera cualquier otra verdad objetiva¹². Y en cuanto más concierna o interese esa verdad a la subjetividad, más verdadera será ella, esto es, más determinante para el modo en se realice la subjetividad. En este sentido escribe Climacus: “Todo conocimiento esencial concierna a la existencia, o, en otras palabras, sólo aquellos conocimientos cuya relación con la existencia es esencial son conocimientos esenciales”¹³. Por lo tanto, una verdad es absolutamente esencial cuando constituye lo que interesa absolutamente a la existencia, es decir, cuando se refiere a aquello absoluto en función de lo cual el existente se relaciona consigo mismo y el mundo

Las tres premisas kierkegaardianas que acabamos de explicitar y que Welte recoge en su interpretación son, en resumen, las siguientes: 1) El modo de ser del hombre es la existencia y la existencia implica interés en el propio existir. 2) El interés del existente en su existencia supone un sentido absoluto o infinito hacia el que se orientan todos los intereses finitos que realiza en su existir. 3) La existencia subjetiva es la verdad y, por tanto, para el existente, esto es, para la determinación de su existencia, la orientación hacia algo absoluto constituye la verdad última. Ahora hay que agregar una cuarta tesis. 4) En la realidad efectiva, sometida a la temporalidad y la corrupción, no hay nada absoluto. Por lo tanto, el hombre que empuña *en serio* su existencia y no se engaña a sí mismo tomando por absoluto lo relativo,

12 Afirmar que la subjetividad es la verdad no significa volver la verdad relativa al sujeto. El sujeto no determina qué es objetivamente verdadero y qué no para Kierkegaard, sino que es verdadero para él, en el sentido de qué verdad es significativa para su vida y le resulta existencialmente relevante.

13 Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, traducido por Nasim Bravo Jordán (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 199. Sigla PS.

se ve movido hacia algo absoluto más allá del tiempo y del mundo que Climacus en el *Postscriptum* llama "felicidad eterna" y que Welte identifica con Dios. Precisamente de este modo la existencia, a partir del *pathos* de lo absoluto como su verdad originaria y constitutiva, se abre a la dimensión religiosa. Welte lo resume en estos términos:

La afirmación de la verdad como subjetividad, más precisamente como la subjetividad de la existencia infinitamente interesada muestra que el existir es de tal modo que, de acuerdo con su propia esencia, se halla referido a una realidad infinita, a Dios, pues el interés infinito de la existencia sólo puede confiarse infinitamente a y fundarse en una realidad verdaderamente infinita sin desmentirse a sí mismo.¹⁴

De este modo, la entera reflexión de Kierkegaard sobre la existencia como aquel *pathos* por el cual el sujeto se encuentra ya siempre a sí mismo requerido a realizar su sí mismo en función de su relación con un *télos* absoluto se encamina a la dimensión de la *fe* religiosa, pues de lo absoluto no hay experiencia objetiva ninguna y en lo absoluto postulado sólo cabe creer. Por ello puede decirse con Climacus que "Dios no es un postulado, sino que el hecho de que el sujeto existente postule a Dios es una necesidad"¹⁵. En otros términos, sólo quien se conoce a sí mismo y asume plenamente su existencia puede abrirse a la dimensión religiosa. En ello radica la máxima expresión de la seriedad socrática, que, como afirma Theunissen, "vuelve a llamar al hombre desde el ajeteo de su trato con lo otro que sí y desde el bullicio de la mundanidad a la soledad de su ipseidad como la presuposición irrenunciable de la existencia creyente"¹⁶. Ese llamado es el que funda, para Kierkegaard, la "religiosidad A".

14 EE, 113.

15 PS, 202. Conviene aclarar que la necesidad de postular a Dios no implica, para Kierkegaard, una afirmación ontológica, sino una exigencia que padece el sujeto que se toma en serio su existencia.

16 Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard* (Freiburg/München: Alber, 1982), 128.

1.2. *La religiosidad A como preámbulo de la fe*

La religiosidad A consiste en transformar mi existencia, de modo tal que mi relación con un *télos* absoluto, que podemos llamar "Dios" o "felicidad eterna"¹⁷, se convierta en la verdad suprema, es decir, en la medida a la cual supedito todas mis otras relaciones con los fines relativos y en el ideal que orienta mi entera existencia. M. Bjergsø la define en estos términos:

El concepto fundamental de la religiosidad A reside en el pensamiento de la felicidad eterna, la medida según la cual el hombre se juzga a sí mismo. En este sentido, la religiosidad A es general e inmanente, es decir, el hombre encuentra la idea de Dios desde dentro de sí mismo. Dios no es así el Dios trinitario viviente, sino el principio supremo, que funda una idealidad ética: que el hombre a cada instante se relacione relativamente a lo relativo y absolutamente a lo absoluto¹⁸.

Esta religiosidad puede ser considerada ya en sí misma como paradójica, porque la idea de Dios, que la existencia se ve impulsada a postular como garante de una idealidad ética y verdad suprema de la existencia, resulta ser una incertidumbre objetiva: es imposible saber con certeza si hay algo absoluto. Este carácter paradójico se ve reflejado en la propia definición kierkegaardiana de la verdad: "Una incertidumbre objetiva, apropiada firmemente en virtud de la más apasionada interioridad, es la verdad, la más alta verdad que hay para un sujeto existente"¹⁹. Esta tensión paradójica entre la

17 Esta noción de Dios o lo divino, propia de la religiosidad A, no equivale, por supuesto, al Dios trinitario revelado de la fe cristiana, sino que se trata de un *télos* absoluto que puede ser denominado "felicidad eterna" o, en sentido filosófico, "Dios" o "lo divino". Este *télos* absoluto representa un principio ético supremo y orienta la realización del conjunto de la existencia humana y su obrar hacia un sentido absoluto que consume e integre todos los sentidos parciales.

18 Michael Bjergsø, *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*, traducido (al alemán) por Krista Maria und Hermann Deuser (Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2009), 266.

19 *PS*, 206.

apasionada apropiación de una verdad que es esencial a mi existencia y el carácter incierto de la realidad objetiva de esta verdad es lo que hace que, *incluso dentro del ámbito de la "religiosidad A"*, la relación con lo absoluto o con la felicidad eterna sólo pueda asumir el modo de la fe. Welte lo dice claramente: "Con la determinación de la verdad esencial (de la religión) como paradoja se alcanza el punto crítico, en el que se separan comprensión e incomprensión, seguimiento y rechazo. Aquí ya en un primer momento en el marco de la religiosidad A"²⁰. La decisión por el seguimiento o el rechazo es precisamente aquello que me conduce a la fe o a la incredulidad y la decisión misma (en un sentido u otro) es un *salto* y no un tránsito, porque no hay ningún fundamento objetivo que me demuestre de modo irrefutable que debo creer, como tampoco lo hay en sentido contrario. Y ese salto primero –he aquí para mí el punto decisivo de la interpretación weltiana en la que se apoya la mía propia– *ocurre ya en la "religiosidad A"*, es decir, aquella que surge a partir de *la libertad responsiva o investida del sujeto* que toma la decisión de asumir y procurar realizar en su existir el *pathos* de lo absoluto inherente a sí mismo en tanto existente.

En este punto surge la pregunta decisiva que se hace Welte y que es imposible de evitar, si se toma en serio la caracterización paradójica de la "religiosidad A", a saber: "¿Si así están las cosas respecto de la discrepancia entre objetividad y subjetividad en relación con la verdad esencial, con qué derecho entonces ejecuta la existencia el salto (...)"²¹. Vista la cuestión desde el punto decisivo en el que me veo forzado a seguir o rechazar la posibilidad de la fe no hay fundamentos objetivos seguros para saltar ¿Significa ello que el salto que afirma la realidad divina no tenga fundamento ni legitimidad alguna? ¿Se trataría de un salto ciego en lo incierto, resultante de la pura desesperación provocada por una existencia, las más de las

20 EE, 123.

21 EE, 123.

veces decepcionante, y sin otro destino que el fracaso y la muerte? ¿Es acaso un puro saltar "a lo que venga" y luego "que sea lo que sea", como quien firma a ciegas un documento que no ha leído? Es en la respuesta a este punto donde, a mi modo de ver, la lectura de Welte de la cuestión del salto dentro de la religiosidad A resulta particularmente perspicaz. El autor observa que el salto debe tener un fundamento que le conceda no una prueba objetiva de aquello hacia lo que se salta (si así fuera, la misma idea de salto sería suprimida y reemplazada por la de un tránsito), sino de la legitimidad y del derecho interno a saltar. Ahora bien, es cierto que el fundamento del impulso hacia la fe no puede tener el carácter de una prueba definitiva y abstracta, pues, aunque se aceptase como verdadero un argumento abstracto, éste no tendría por qué por sí mismo moverme a saltar y convertirse en la verdad suprema de mi existencia. Ningún argumento objetivo, que, por lo demás, son discutibles, puede ser el fundamento de la fe. "Aquí –afirma Welte– Kierkegaard tiene por cierto la entera razón al haber acentuado fuertemente la diferencia entre la fe –*también la fe de la religión natural*– y el saber objetivo"²². ¿Dónde buscar, entonces, ese fundamento? Si el fundamento no puede encontrarse en la realidad objetiva externa, habrá de hallarse en la propia interioridad de la existencia infinitamente interesada. En otras palabras, el fundamento es el propio *pathos*, en cuanto *ha sido puesto* en mí el deseo de lo absoluto, es decir, en cuanto la decisión por lo absoluto *surge como respuesta* a un deseo o interpelación que mi existencia *padece*. En una palabra, el fundamento radica en el padecimiento interior de una confianza originaria y prerreflexiva, puesta en mí, en que mi existencia *en su conjunto* tiene sentido. Es la propia necesidad de absoluto, *en tanto puesta* en el sujeto y testimoniada por el hecho de que ya siempre existimos orientados hacia algo que consideramos un sentido o meta última, lo que legitima la posibilidad de un salto *genuino*. En las lecciones sobre Kierkegaard Welte se refiere a una luz interior que nos lleva más allá de las fron-

22 EE, 125 (cursivas mías).

teras del pensamiento objetivo y de su incertidumbre a comprometer libre y apasionadamente nuestra existencia con algo absoluto²³. Pero en otra de sus obras nos da un testimonio de esa luz haciendo referencia a una confianza originaria que lo que llama fe posibilitadora de la existencia. Esta confianza originaria nos recuerda los dorados días de la primera infancia, aquel comienzo sin cuitas de nuestras andanzas por el mundo, anterior al descubrimiento de la finitud. "¿No hemos comenzado todos, aunque por cierto de modo inconsciente, así: viviendo *confiadamente* y, por tanto, *presuponiendo sentido*?"²⁴ Esta fe pre-rreflexiva, sin la cual la vida misma no sería posible, representa, para Welte, la convicción implícita de que, a pesar de la corrupción inevitable, todo tiene un sentido último e incondicionado, y de que, en última instancia, de algún modo ignoto, este sentido está presente en todo e impera por sobre todo. Una fe trascendental como ésta, que hace posibles todas las formas que reviste la realización de nuestra existencia, "merece ser llamada fe en Dios"²⁵. Ciertamente se trata de una fe religiosa implícita y de ninguna manera es necesario que llegue a ser explícita y se confiese como fe en alguna religión positiva. "Pero, sin embargo, es legítimo pensar que en ella reside el fundamento [es decir, la ocasión o invitación] para que los hombres puedan llegar a cada momento a la idea expresa de que ellos se encaminan hacia Dios y que Dios les hace una señal"²⁶.

El fundamento que legitima el salto reside, pues, en la propia interioridad, es decir, en aquel *pathos* originario de la existencia por el cual ésta se cumple como la relación infinitamente interesada del sí mismo a sí mismo. Así concebido, el fundamento es de índole pático-testimonial y de ninguna manera resulta demostrativo. La índole es pática en cuanto remite al *pathos* de lo absoluto como condición

23 Cf. *EE.*, 125.

24 Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften I/3. Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006), 75.

25 Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007), 33.

26 *Ibid.*, 33-34.

originaria de la existencia. Y es testimonial porque ese *pathos* se testimonia en el ejercicio mismo de nuestro existir, en cuanto ya siempre existimos suponiendo – implícitamente– que hay un sentido absoluto para el conjunto de nuestra existencia, al que apuntan y en el que confluyen cada uno de los proyectos a través de los cuales el sujeto adviene a sí mismo. Welte²⁷ acertadamente considera que Kierkegaard, en especial en los análisis del *Postscriptum* y de la religiosidad A, sienta las bases y posibilita la determinación y explicitación de aquella “luz interior” como fundamento de la fe, aunque no lo haya desarrollado sistemáticamente, dado que su problema era otro: evitar convertir la fe en un mero tránsito resultante de una deducción lógica de la razón. Sin embargo, ello, no implica que el salto en la fe sea ciego e irracional. Se realiza desde el fundamento que le otorga la religiosidad A. Se trata de un fundamento que – repito– no prueba objetivamente lo absoluto ni determina qué es aquello en lo que se ha de saltar. Sólo legitima que la posibilidad del salto hacia lo incierto anhelado no es caprichosa, sino que responde a una necesidad surgida de la propia condición humana, es decir, de la existencia²⁸.

Welte advierte que, para Kierkegaard, no es posible acceder al salto en la fe propiamente cristiano si antes no se ha asumido la re-

27 Cf. *EE*, 127.

28 Herbert Garelik defendió enfáticamente la idea de que el salto en la religiosidad B, es decir, en el cristianismo, va contra la razón. La paradoja cristiana referida por Climacus, a saber, que lo eterno se haya vuelto en Cristo un evento histórico, resulta irracional; y esto sería lo que vuelve peculiarmente difícil al cristianismo. “Cada intento de probar que la razón no puede condenar a la fe con certeza como contradictoria significa hundirse en una fe no cristiana”. Herbert Garelik, “Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox”, en *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, ed. Michael Theunissen y Wilfried Greve (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), 377. No es mi tema juzgar sobre la racionalidad del salto en la religiosidad B, puesto que este trabajo quiere intencionalmente mantenerse dentro de la A, pero si observar que el cuestionamiento de la racionalidad del cristianismo no impugna la justificación pensante de esta última. El propio Garelik lo reconoce: “Para Kierkegaard existen dos tipos de fe. La primera pone todo en juego sobre la base de una incertidumbre; se atreve a creer en algo, que, visto racionalmente, es posiblemente verdadero, pero para lo cual no hay suficientes pruebas” (*ibid.*). La cuestión sería preguntarse si la racionalidad propia de la religiosidad A no se transfiere a la B. Ello sería posible si el significado de aquello en lo que creen ambas -el reino de Dios- al final resulta, como aquí postularemos, convergente. En ese caso, la divergencia respecto a la relación con la racionalidad estaría en el modo de acceso a la fe y no en aquello hacia lo que ella salta.

ligiosidad A connatural al hombre²⁹. Si no se ha asumido interior y apasionadamente el *pathos* de lo absoluto y, en consecuencia, tomado una incertidumbre objetiva como la verdad suprema de la existencia, no es posible tampoco un salto genuino en la religiosidad B. Por ello la religiosidad A es el "preámbulo" del cristianismo. En efecto, un hombre que se evade de sí mismo y se aliena respecto de su propio *pathos*, ya sea tomando lo relativo por absoluto o hundiéndose en la cotidianidad, no puede relacionarse genuinamente con lo cristiano. Él se ha entregado a la des-esperación; y la desesperación de no poder alcanzar ahora lo absoluto por sí mismo lo ha llevado a negarse a sí mismo como un ser que necesita lo absoluto o a comprenderse como un sí mismo que puede encontrar lo absoluto en lo relativo. Desde entonces no puede acceder al cristianismo, porque el cristianismo es relación con lo Absoluto. Kierkegaard es explícito al respecto: "Así, puede verse a todas luces cuán insensato es que un hombre sin *pathos* pretenda relacionarse con lo esencialmente cristiano, pues antes de que pueda hablarse de estar en posición de hacerse consciente de ello, es preciso que uno exista, en primer lugar, en la religiosidad A"³⁰. De este modo la asunción del *pathos* deviene el *trampolín* al que necesariamente se habrá de ascender para poder dar el salto. No sólo el específicamente cristiano, sino el propio de la religiosidad A. Y no es un ascenso fácil, porque implica, primero, renunciar a todos los variados beneficios de la finitud por un absoluto objetivamente incierto; y, segundo, una infinita sinceridad y transparencia del alma. ¿En qué medida? En la medida en que nunca es absolutamente claro que el sacrificio de fines relativos sea por lo absoluto y no por otros fines relativos, como la autoglorificación personal, la necesidad de encontrar una excusa que justifique la propia incapacidad para alcanzar esos fines relativos, etc. Por ello –y éste es otro de los puntos esenciales

29 "La religiosidad A debe hallarse primero en el individuo, antes de que pueda hablarse de una conciencia de la dialéctica [propia de la religiosidad B]". *PS*, 558. Sin embargo, desde una perspectiva teológica confesional, también es cierto que la religiosidad A, entendida como apertura existencial al absoluto, no es suficiente para instalarse en la religiosidad B. Para ello es también necesaria la fe cristiana como respuesta a la revelación histórica de Dios en Cristo.

30 *PS*, 558.

de la lectura weltiana de la cuestión del salto en Kierkegaard– puede afirmar el teólogo que “la religiosidad A no ha de ser concebida como un hecho simple, sino como una tarea y ha de prestarse, por tanto, atención a la dificultad, incluso la imposibilidad de esta tarea”³¹.

En resumen, el análisis precedente conduce a dos conclusiones que determinarán el curso de los desarrollos ulteriores. Primero, que la asunción del *pathos* existencial invita u ocasiona, y ese sentido legitima, al hombre que ha asumido su religiosidad natural al salto en la fe en un absoluto ignoto. De allí que el salto, como destaca Welte, se cumpla ya en el marco de la religiosidad A. Segundo, que esa misma asunción es condición de posibilidad del salto en la paradoja del Dios-hombre, es decir, del salto cristiano.³² Es cierto que el fundamento que legitima el salto de la religiosidad natural, legitima también la necesidad de saltar del cristiano, aunque no por ello transforma en racional la paradoja cristiana. Y es cierto también que la dificultad inconmensurable que implica la incertidumbre objetiva de la paradoja afirmada por el cristianismo y la incertidumbre subjetiva de la sinceridad del salto se hallan ya también contenidas en la religiosidad A, aunque no por ello se transforma en carente de fundamento la posibilidad de saltar que ella abre.

Habiendo alcanzado el trampolín, habremos ahora de analizar específicamente el salto y su expresión.

2. El salto

El salto kierkegaardiano puede definirse como una decisión por lo Absoluto en la que el sujeto particular, movido por el *pathos*

31 EE, 240.

32 Ambos saltos, sin embargo, son diferentes. El salto de la religiosidad A es hermenéutico en cuanto el existente interpreta su propia necesidad de absoluto como indicio de lo absoluto en él y se decide por eso absoluto que mueve interiormente su existencia. El salto de la religiosidad B es, en cambio, cualitativo en cuanto se concreta como fe ya no en un tólos absoluto o ideal ético supremo, sino en la revelación de un Dios trascendente en la historia en la persona de Cristo.

existencial, se decide a transformar íntegramente su existencia, de modo que la realización de esta última esté puesta al servicio de lo absoluto. Así concebido, el salto es una acción interior que posibilita una transformación del fundamento y de la meta del *conjunto* de las acciones exteriores a través de las cuales realizo mi existir. Se trata, por cierto, de una transformación que no implica realizar lo absoluto en la existencia ni alcanzar la perfección moral o consumación ética de la misma, sino una orientación radical del conjunto de la existencia hacia lo absoluto. Por referirse, precisamente, al conjunto de la existencia, el salto no se cumple de una vez y para siempre, sino que se debe renovar constantemente. No se trata de una repetición mecánica o voluntarista, sino de la necesidad que se reitera una y otra vez y que me lleva a procurar una y otra vez orientar lo relativo hacia lo absoluto. Esta necesidad del salto de renovarse es padecida por el sujeto como expresión de la tensión entre finitud y apertura al absoluto que debe resolverse a cada instante. En efecto, el tiempo del salto es el instante. Y ello porque representa aquel punto temporal de inflexión a partir del cual "el sujeto existente funda a cada momento su identidad a través de la elaboración de una continuidad histórica en su proceso de devenir sí mismo"³³. Y la forma que adquiere la temporalización del instante del salto es la repetición, pues el salto debe renovarse una y otra vez. Almut Furchert reconstruye las determinaciones esenciales del salto kierkegaardiano en estos términos:

Con la imagen del salto ilustra Climacus la categoría de la decisión, es decir, ese instante de acción decisiva por el que el hombre, en virtud de su pasión, salta en una relación a la que el entendimiento por sí solo no puede portarlo³⁴.

33 Annemarie Pieper, *Søren Kierkegaard* (Nördlingen: C. H. Beck, 2014), 54.

34 Almut Furchert, *Das Leiden fassen. Zur Leidensdialektik Søren Kierkegaards* (Freiburg/ München: Alber, 2012), 163.

El salto, entonces, es una decisión libre, que se ejecuta en el instante y que ha de repetirse una y otra vez, pero no constituye una conclusión o tránsito lógico inevitable para un sujeto racional. Estas características del acceso a la fe, que Kierkegaard ha descrito con la imagen del salto, son asumidas por la concepción del acceso a la fe del propio Welte. También para él el salto, aunque no resulte irracional, constituye un riesgo objetivo, por lo que "es ejecutado con angustia, pero en la experiencia de encontrarme seria y enteramente requerido [a saltar], aunque sin que ello implique forzar mi libertad"³⁵.

Determinados tanto los fundamentos que vuelven legítimo el salto en el marco de la religiosidad A cuanto sus rasgos esenciales, la pregunta que se impone es la siguiente: ¿Cómo se expresa el salto? ¿Cómo puedo saber que el salto efectivamente se ha realizado? La pregunta es ineludible, porque surge de dos dificultades intrínsecas a la propia noción kierkegaardiana de salto. La primera de ellas tiene que ver con el correlato subjetivo del salto, esto es, con la indeterminación del motivo subjetivo que me lleva a saltar. La segunda concierne a la indeterminación del correlato objetivo, es decir, a la imposibilidad de saber si hay y en qué reside lo absoluto hacia lo que se salta. En lo que a la primera dificultad respecta, es menester tener en cuenta que, en el caso del salto, se trata de una acción infinitamente apasionada de la interioridad. Por tanto, ella resulta invisible³⁶. Ninguna manifestación externa del salto, por principio finita, puede probar la infinita pasión por lo infinito que acontece en la interioridad. "Se puede afirmar con elocuencia la fe en la infinitud viviente y sin embargo no haber ejecutado (o haberlo hecho sólo en apariencia) con seriedad la acción interior"³⁷. Y lo contrario también es posible: "Puede que las palabras Dios y fe no hayan salido de la

.....
35 D. Nebel, *op. cit.*, 104.

36 Desde la perspectiva de la religiosidad B la invisibilidad del salto no niega la necesidad de una orientación teológica, sino que reconoce el carácter misterioso y no objetivable de la fe e indica respeto por el misterio de la fe.

37 *EE*, 241.



boca de alguien a lo largo de toda su vida y, sin embargo, la acción ha acontecido"³⁸. A esta dificultad subjetiva, se le suma la objetiva. Como afirman Banser y Bode, el hombre aspira a lo absoluto y eterno, "pero dado que él se encuentra en el tiempo, esta eternidad no se le muestra de un modo positivo, sino que experimenta la felicidad eterna simplemente mediada por el sufrimiento de su negatividad en comparación con la medida absoluta"³⁹. Y como él sólo puede experimentar lo absoluto en relación con su existencia como una negatividad, es decir, como una imposibilidad de alcanzar lo eterno en el tiempo, no puede propiamente estar seguro de si hay y qué es lo absoluto. La consecuencia directa de lo anterior es el riesgo de que, a pesar de haber transformado decisivamente la existencia por una acción interior, haya tomado por absoluto algo relativo. En cuyo caso el salto, estrictamente hablando, tampoco habría acontecido. ¿Cómo saber, entonces, si él efectivamente ha ocurrido? Welte, siguiendo a Kierkegaard, da dos indicios existenciales, que *indican* que el salto y la fe a la que conduce pueden ser genuinos: el dolor y la culpa. El dolor mienta una inquietud interior resultante de no poder encontrar calma ni satisfacción en lo finito, lo que lleva a renunciar con dolor a eso finito. Quien realmente pega el salto en la fe sufre por renunciar a lo finito. No renuncia desinteresadamente, como si no le molestase que lo finito no lo conforme, sino que sufre por esa renuncia, sufre por no poder encontrar en lo finito aquello que le dé sentido a su existencia. Sólo entonces el sufrimiento es indicio de que el salto es hacia lo absoluto. Aquel que sufre por no encontrar consuelo en lo inmediato y, entonces, tener que renunciar a ello y resignarse, aquel que sufre por su resignación, no tiene nada que ver con aquel otro que, en vez de sufrir por esa renuncia, se complace en e incluso se enorgullece de ella, como si fuese un rendimiento por el cual comprueba que tiene fe, como si la renuncia y la resignación fuesen un fin absoluto. Welte

38 EE, 241-242.

39 Ann-Kathrin Banser/ Philipp Bode, *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeiten seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018), 95.

lo advierte claramente: "El dolor esencial efectivamente sufrido, la esencial resignación respecto de lo finito no reside esencialmente en esta resignación misma, en la medida en que ella es un rendimiento, aunque deba ser ejecutada"⁴⁰. Pero, además, quien tiene una fe sincera y genuina sufre porque lo absoluto que desea apasionadamente es un misterio paradójico, que nunca se puede alcanzar en la realidad finita. No está nunca presente. Es sólo futuro y absolutamente futuro, es decir, "no se encuentra en absoluto en la secuencia de lo finito que se puede avistar y calcular"⁴¹. Por ello mismo la incertidumbre es inescindible de la fe. Por ello mismo también ninguna fe sincera, que no haya reconvertido lo absoluto en una representación finita, es inescindible de la incertidumbre de su objeto, del "hacia dónde" del salto; y sostener el salto en la incertidumbre y en la no presencia de lo absoluto hacia lo que el salto salta implica sufrimiento. "Este es el sufrir esencial: vivir en la no presencia de aquello, a lo cual el interés esencial se halla aferrado"⁴². Aquél que afirma un supuesto Dios que está ahí presente, del que está seguro y del que tiene una representación definida, ése está, ciertamente, más allá de toda duda y carece, por tanto, de toda inquietud y sufrimiento. Pero es posible que tampoco tenga fe. "Salta" hacia una proyección que él mismo ha realizado. Su fe corre el riesgo de convertirse en certeza respecto de una representación subjetiva. Dicha representación puede asumir un carácter idólatrico, porque la idolatría es, precisamente, relacionarse absolutamente con una representación finita como toda representación subjetiva, mientras que la fe es la relación absoluta con un *télos* absoluto, absolutamente futuro y, en consecuencia, no re-presentable en el orden de la finitud. El sufrimiento es, entonces, un *indicio existencial* de que se ha dado el salto, aunque no debe ser interpretado como un criterio absoluto de la autenticidad del salto. Es aquel indicio que, por antonomasia, se corresponde con su

.....
40 EE, 244.

41 EE, 245.

42 EE, 246.



correlato objetivo. Sufro porque aquello absoluto hacia lo que salto no está presente y sufro renunciar a lo finito porque esa renuncia tampoco lo vuelve presente.

Si el sufrimiento es el indicio del salto referido a su correlato objetivo, la culpa lo es en lo que respecta a su correlato subjetivo. La culpa es integral. Soy culpable por la totalidad de mi existencia, incapaz de sostener la tensión hacia lo absoluto, y no por una acción determinada de la que, por cierto, puedo ser inocente. Así concebida, la culpa no equivale a estar condenado, sino a ser consciente de la necesidad de lo absoluto o, en términos teológicos, de la necesidad de la gracia⁴³. En referencia al salto, la culpa significa, pues, que no siempre he transformado mi vida entera y que soy consciente de que en realidad no he renunciado a todo lo relativo y finito. Ser culpable significa, consecuentemente también, que soy consciente y me pesa el hecho de no haber sido suficientemente sincero y reconocido que lo que me motivo a la renuncia a lo finito no ha sido siempre la pasión por lo absoluto, sino, tal vez, el deseo de sentirme mejor que los demás o la impotencia de alcanzar eso finito o cualquier otro interés egoísta y relativo. Experimentar la culpa implica, entonces, reconocer que me pesa no poder ser absolutamente fiel al *pathos* que alienta en mí. Y ello no sólo porque el fin absoluto no me está dado, sino, antes que nada, porque soy culpable, es decir, porque no soy capaz de sostener una *relación absoluta* con lo absoluto. Precisamente el hecho de que me sienta culpable de ello, en vez de contentarme con la idea de que la culpa es constitutiva de la finitud humana, significa que mi existencia está dirigida apasionadamente hacia lo absoluto en lo que efectivamente creo. En otros términos, que he dado un salto genuino. Sin embargo, la culpa indica también que ese salto

.....

43 En cuanto a la relación de la culpa y del reconocimiento de la propia finitud con la necesidad de la gracia cf. el discurso edificante de 1844 "Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre". En Søren Kierkegaard, *Escritos de Søren Kierkegaard. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, traducido por Darío González (Madrid: Trotta, 2010), 294-318; en especial 303-306.

no es nunca definitivo, que nadie lo consuma por entero y que, una y otra vez, debe repetirse.

En resumen, el salto, también dentro de la religiosidad A, se realiza como una decisión libre que responde a un requerimiento proveniente de mí mismo. Se trata de una decisión que acontece siempre en un instante, que nunca se consuma absolutamente y que, por ello, debe una y otra vez repetirse. Cuando el salto es genuino, la incertidumbre de su correlato objetivo se expresa subjetivamente a través del sufrimiento. Dada también la incertidumbre de su correlato subjetivo, es decir, del motivo que mueve a saltar, la otra expresión o indicio del salto es la culpa. El hecho de que sufrimiento y culpa sean indicios del salto indica, dialécticamente, que nunca se puede estar del todo seguro ni de si aquello en función de lo cual he transformado mi existencia es un *télos* absoluto ni de si mi relación con lo absoluto es absoluta. De ello se sigue, como ha observado Theodor Haecker ya en 1913, que, en relación con el carácter genuino de la fe, "ningún hombre puede juzgar al otro hasta el fondo de su alma, ni siquiera a sí mismo. Eso queda sólo para Dios"⁴⁴.

3. El cielo

Acabamos de afirmar que sufrimiento y culpa son indicios –nunca pruebas– de que el salto ha acontecido o de que, al menos, se intentó realizarlo. Esos indicios son subjetivos, pues están referidos al modo en que la interioridad se experimenta a sí misma cuando salta. La cuestión es si hay algún indicio de que el salto se orienta verdaderamente hacia lo absoluto y no a tomar por absoluto algo relativo. La cuestión es, pues, si hay algún indicio "objetivo" de que

.....

44 Theodor Haecker, *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (München: Verlag von J. F. Schreiber, 1913), 27. Desde una perspectiva teológica ortodoxa de carácter confesional, desde la perspectiva propia de la religiosidad B, la afirmación de Haecker puede ser matizada, aunque no negada. En este sentido puede decirse que, sin bien el carácter genuino de la fe no puede ser juzgado de modo definitivo y nadie puede escrutar las profundidades insondables del alma, la comunidad cristiana discierne signos visibles de fe y de vida en el espíritu.

aquello hacia lo que salta el salto es lo absoluto o, al menos, de que el salto se *orienta hacia* lo absoluto. Es cierto que el salto se cumple interiormente y la interioridad no se prueba por la exterioridad, pero la falta de exterioridad aumenta el riesgo de la hipocresía y del autoengaño. El propio Climacus es claro al respecto: "También esto debe añadirse continuamente: mientras menos exterioridad, más fácil el engaño"⁴⁵. Por ello la cuestión de un indicio "objetivo" del salto resulta esencial. Ahora bien, ni Kierkegaard ni la lectura que Welte hace de Kierkegaard en sus lecciones ofrecen de modo directo un tratamiento de esta cuestión. Sin embargo, a mi modo de ver, ambos aportan lo que se podrían llamar "indicios objetivos de carácter formal", siempre que no se los entienda como "objetos verificables empíricamente", sino como indicios relativos a una forma de carácter teleológico a los que apunta la realidad en su conjunto, es decir, indicios relativos a una orientación de la realidad efectiva hacia lo absoluto a lo que tiende la fe genuina. Estos indicios, a pesar de valerse de una noción cristiana, resultan también legítimos como meta del salto del existente que permanece dentro de la religiosidad A. Me refiero a la noción de reino de los cielos⁴⁶, cuyo sentido formal, a mi parecer, comprenden de modo análogo Welte y Kierkegaard.

En el caso de Welte, lo absoluto (la felicidad eterna) es asimilado a la noción de salvación. La existencia de una persona encuentra su salvación cuando el conjunto de relaciones que mantiene con el mundo en el que fácticamente es le resulta significativo para poder ser el sí mismo que él es y desarrollar plenamente sus potencialidades propias. Es decir, cuando cada instancia de su existencia está justificada. La salvación implica, así, la libre e intrínseca plenitud del ser personal. Dicho en términos del propio Welte:

.....
 45 PS, 416.

46 Esta noción de reino, aunque inspirada en el cristianismo, se emplea en la religiosidad A como idea regulativa, , mientras que en la B asume el carácter de una realidad escatológica revelada.

En todas nuestras relaciones de ser, tanto en las que nos sobrevienen como en las que activamente emprendemos, en todas ellas se trata de y se refieren a aquello que –por lo pronto en un sentido de generalidad formal– podemos llamar nuestra salvación: la plenitud de aquello que nosotros esencialmente somos y que por ello esencialmente queremos ser.⁴⁷

Esta determinación formal y pre-confesional de la salvación implica necesariamente un segundo aspecto, a saber, que mi plenitud, alcanzada a través de la plenitud de mis relaciones de ser, que me vinculan con los otros y lo otro con lo cual soy, se corresponda con la plenitud del ser de todo aquello con lo que me relaciono. En efecto, si el otro no estuviera ahí en su plenitud, entonces tampoco podrían darse en plenitud mis relaciones de ser con él, a través de las cuales yo alcanzo mi propia consumación. Por ello mismo la salvación personal implica la salvación del conjunto de los seres. Esta salvación total, que constituye lo absoluto, Welte la determina formalmente del siguiente modo:

Es un estado de la sociedad en el cual, por un lado, la libre e ilimitada auto-posesión de cada persona y, por otro, la unidad y totalidad (...) del 'ser-uno-con-otro' convergerían por completo y serían de tal modo una y la misma cosa, que el 'ser-uno-con-otro' nunca limitaría la persona ni se vería fracturado por causa de ella; y la persona, por su parte, alcanzaría en el 'ser-uno-con-otro' la completa y libre plenitud de su entero ser sí mismo, sin ser enajenada o fracturada [por la totalidad]⁴⁸.

Esta noción formal integral de salvación⁴⁹, que me parece que hoy más que nunca es necesario extender de la sociedad humana

47 Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften Band I/2. Mensch und Geschichte* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006), 189.

48 *Ibid*, 251.

49 Esta idea de salvación, legítima en el marco de la religiosidad A, no agota la idea de salvación en la religiosidad B, puesto que desde un punto de vista teológico la salvación cristiana implica la idea de gracia y redención y comunión con Dios como consumación de la gracia divina. Pero aquí ya estamos en un terreno ajeno al estrictamente filosófico.



también al conjunto de los seres vivos y su entorno, es una suerte de idea regulativa. Antes que una realidad que el hombre por sí mismo pueda realizar, es una meta última en función de la cual debemos transformar nuestra existencia y que dota de sentido y justificación cada una de nuestras acciones. Se trata de aquella meta que refleja la idea kierkegardiana, según la cual el hombre, apoyándose lúcida-mente en la idea de salvación o felicidad eterna que encuentra puesta en sí mismo, puede orientar su existencia hacia la mayor plenitud posible de ese sí mismo. Ahora bien, esta noción formal-regulativa de salvación, expresada en términos religiosos, es precisamente lo que se llama el reino de los cielos, a saber, la redención de la finitud y la consumación armónica supra-temporal de todos los seres⁵⁰. En la realidad efectiva, en la que imperan la finitud y el conflicto, el reino no está dado ni es posible para los humanos realizarlo. Tampoco sabemos si este reino, que, para la religiosidad A⁵¹, no es un objeto o patrimonio de Dios, sino Dios o lo absoluto mismo como meta de la existencia, efectivamente acontecerá ni en qué concretamente consista. Es una incertidumbre objetiva. Por ello la relación de aquel que orienta apasionadamente su existencia hacia el reino no puede ser otra que la fe. El reino es, pues, aquello hacia donde salta el salto.

Kierkegaard en sus discursos edificantes tiene una idea convergente con esta determinación de aquello que espera la fe. Así, en el discurso *La expectativa de la fe*, una y otra vez afirma que la fe es fe en la victoria; y cuando quiere explicitar esta victoria final lo hace en los siguientes términos: "¿Cuál es la expectativa de la fe? Victoria o, como con tanta seriedad y emoción nos enseñan las Escrituras, que *todas las cosas* puedan redundar en beneficio de quienes aman

50 Es conveniente aquí insistir en que, desde un punto de vista teológico, la noción de reino propia de la religiosidad A debe distinguirse de la idea de reino en la religiosidad B. En el primer caso se trata de una idea regulativa que implica una responsabilidad ética por y el cuidado de todos los seres de la creación. En la segunda, el reino no es sólo una idea regulativa de carácter ético, sino un *don* escatológico inaugurado por Cristo

51 La religiosidad B, en cambio, distingue entre el reino como manifestación del señorío de Dios y Dios mismo.

a Dios?"⁵² Que todas las cosas redunden en beneficio de quienes aman a Dios y que, por ello, buscan la felicidad eterna, no puede significar otra cosa que lo siguiente: que todas las cosas desplieguen su ser en beneficio de la felicidad eterna. Dicho de otro modo, que todos los seres sean para aquello para lo cual el hombre de fe existe: lo absoluto. Y lo absoluto es el reino, pues sólo bajo la idea de reino todas las cosas pueden consumir conjuntamente su ser en beneficio de e integradas a lo absoluto. Ya aquí está, pues, implícita la idea de reino como objeto de la fe. Y esta fe, así concebida, no queda limitada a quienes adhieren a un determinado cuerpo doctrinario, sino que Kierkegaard explícitamente afirma que es posible para todo hombre. Refiriéndose a la fe, nos dice el escritor edificante "que es un bien del que todos podrían participar; y aquel que se alegra en su posesión, se alegra también por la innumerable especie humana, 'pues lo que poseo', dice aquel, 'todos los seres humanos lo poseen o pueden poseerlo'"⁵³.

Que el reino, pensado de modo convergente con el de Welte, resulta también para Kierkegaard el *terminus ad quem* que rige la existencia del hombre de fe resulta explícito en otro de sus discursos edificantes compilado en *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Allí Kierkegaard, desde una perspectiva cristiana, observa que "lo que al Evangelio más le importa es conseguir hombres que lo sigan"⁵⁴, es decir, hombres de fe. ¿Y qué significa seguir al Evangelio? ¿Qué significa tener fe? La respuesta de Kierkegaard es clara. Tener fe consiste en buscar primeramente el reino de Dios. ¿Pero, qué significa buscar primero el reino de Dios? ¿Se tratará de donar toda mi fortuna a los pobres? No, responde Kierkegaard. De lo que se trata es de buscar

52 S. Kierkegaard, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 43-44.

53 *Ibid*, 36.

54 Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Trotta, 2007), 173. Ciertamente que la fe sea posible para todo hombre, no implica, desde una perspectiva teológica, la posesión automática de la fe salvífica, sino que a todos les es posible la apertura existencial a ella. En el marco de la religiosidad B la realización plena de esta posibilidad requiere la gracia y la respuesta libre a ella.



primero el reino de Dios⁵⁵. ¿Se tratará, entonces, de ir por el mundo anunciando a los cuatro vientos mi verdad revelada? "No, tu debes buscar *primero* el reino de Dios"⁵⁶, nos reitera el danés. ¿Se tratará, en fin, de respetar a raja tabla un código de leyes y prescripciones sagradas? No. Kierkegaard insiste: "*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*"⁵⁷. Esta aclaración resulta decisiva, porque la justicia no es algo diferente del reino, sino que es el reino mismo: el reino es justicia. ¿Y, entonces, cómo buscar la justicia absoluta en la que el reino consiste? Sorprendentemente Kierkegaard afirma que lo que tengo que hacer para buscar primero el reino es nada: "Desde luego, completamente de acuerdo, en cierto sentido es nada; tienes que hacerte, en el más profundo sentido de la palabra, a ti mismo nada, tornarte nada delante de Dios, aprender a callar (...)"⁵⁸. En el silencio y en el consecuente "enmudecimiento de los muchos pensamientos del anhelo y del ansia"⁵⁹ está, pues, el comienzo que consiste en buscar primero el reino de Dios y su justicia. Convertir la propia existencia en silencio es, entonces, aquello a partir de lo cual es posible buscar primero el reino de Dios. Ahora bien, tal cosa representa todo lo contrario de existir guiado por el afán de *querer* determinar qué ha de ser algo y, así, poseer su ser. Tal imposición de ser es el fruto de una voluntad de poder que no aprendió a callarse y que no hace otra cosa que "meter ruido" en el curso del mundo. Pero de lo que se trata es del silencio. Estar en silencio, callar, nulificar las ambiciones significa convertir la propia existencia en la de un ser que es para *dejar ser a todo lo que es*. Mas ello implica ser de tal modo que el ejercicio de mi existencia tienda a integrar mi ser en y enriquecer, así, la armonía de todos los seres. Esto, precisamente, es buscar el reino de Dios y su justicia, pues no otra cosa es el reino y no otra la justicia que aquel estado consumado del ser en que todos

55 Cf. *ibid*, 164.

56 *Ibid*.

57 *Ibid*.

58 *Ibid*, 164-165.

59 *Ibid*, 165.

los seres vibran al unísono y cada uno es para dejar que todos los otros sean lo que son y, así, poder consumir juntos en armonía la plenitud del ser que les es propio. Maestros del silencio que viven buscando el reino son el lirio y el pájaro. Y lo son porque ellos no quieren poseer nada, ni intentan dominar a nadie, ni dirigir el curso de las cosas. El lirio se atiene a ser el lirio que le ha sido dado ser y, siéndolo, vuelve más bellos los campos. El ave, sólo es el ave que es y, siéndolo, torna más inmenso y deslumbrante el cielo azul. Y si el lirio y el pájaro son maestros en la tarea de buscar el reino y su justicia, es allí afuera, en la naturaleza, en la cual impera el silencio, donde encontramos su reflejo.

Allá afuera hay silencio; no solamente cuando todo calla en la noche silenciosa, sino también durante el día entero cuando miles de cuerdas están vibrando y todo es como un mar de sonido. Cada una en particular lo hace tan bien, que ninguna de ellas ni todas juntas quebrantan el silencio solemne. Allá afuera hay silencio⁶⁰.

¿Es posible realizar este reino reflejado en la armonía de la naturaleza? ¿Es posible que el hombre de fe alcance la victoria en el mundo? Por supuesto que no lo es y nuestro hombre lo sabe. El reino está en los cielos; no en la tierra. Sin embargo, se ha decidido por la fe. Entonces se pone al servicio de la justicia. Una y otra vez, movido por una pasión interior que no se resigna a sepultar, procura que su existencia en la tierra se realice *al servicio de dejar emerger* una situación concreta a través de la cual el reino anhelado, al menos, se vislumbre. Se trata de una situación tal que en ella todos los seres concernidos, aunque más no fuere por un instante, consuman el sentido de su existencia vibrando al unísono y cantando juntos, cual coro polifónico, el milagro compartido de ser. Este instante, si es que acaso llega, se esfumará. Nadie puede realizar el reino que está en los cielos. Pero eso no lo amedrenta y continúa intentando.

.....
60 *Ibid*, 167.

Es un hombre de fe. Tiene confianza en el reino y en que de una manera que desconoce, bajo una figura que se le escapa y por obra de un poder que lo trasciende *finalmente* el reino triunfará. Hay que poner el acento en la "palabrita finalmente". De ella dice Kierkegaard que es "un don inmenso que un hombre supiera usar esa palabra del modo justo"⁶¹ Es, precisamente, el don de aquellos que tienen fe y que, por ello, al final de sus oraciones, que bien pueden ser en silencio, pueden repetir "y así, finalmente, seremos bienaventurados"⁶².

En resumen, si se acepta que la noción de reino, tal cual Welte la explicita, es una delimitación formal de lo absoluto y puede constituir un fin último que justifique la existencia de todo hombre; y si se acepta, también, que seguir con fe y humildad el Evangelio consiste, como Kierkegaard sugiere, en buscar primero el reino y su justicia, entonces habrá que convenir que la religiosidad A puede *finalmente* converger con el cristianismo. Cuando un hombre, con independencia de su confesión, existe para que un destello del reino fulgure en la tierra, hace el movimiento de la fe. Él salta al cielo.

Referencias bibliográficas

Banser, Ann-Kathrin; Bode, Philipp. *Selbstwerden. Über das Selbst als Aufgabe und die Möglichkeiten seiner Realisierung bei Søren Kierkegaard*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

Bjergsø, Michael. *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*. Trad. (alemana) Krista Maria und Hermann Deuser. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2009.

Elberskirch, Johannes. "Einspruch der Existenz. Einführung zu Bernhard Weltes Kierkegaard-Vorlesungen", de Bernhard Welte,

61 S. Kierkegaard, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, 51.

62 *Ibid.*

- Einspruch der Existenz. Vorlesungen zu Søren Kierkegaard*, editado por Johannes Elbeskirch, 25-50. Freiburg im Breisgau: Herder, 2023.
- Furchert, Almut. *Das Leiden fassen. Zur Leidensdialektik Søren Kierkegaards*. Freiburg/ München: Alber, 2012.
- Garelik, Herbert. "Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox". En *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, editado por Michael Theunissen y Wilfried Greve, 369-384. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Haecker, Theodor. *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*. München: Verlag von J. F. Schreiber, 1913.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*, vol.63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: V. Kostermann, 1995.
- Jaspers, Karl. "Kierkegaard hoy". En *Kierkegaard vivo*. Editado por Unesco. Traducido por A. Sánchez Pascual, 63-72. Madrid: Alianza, 1970.
- Kierkegaard, Søren. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Traducido por Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducido por Darío González. Madrid: Trotta, 2010.
- Nebel, Daniela. *Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2012.
- Pieper, Annemarie. *Søren Kierkegaard*. Nördlingen: C. H. Beck,²2014.
- Theunissen, Michael. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*. Freiburg/München: Alber, 1982.



Welte, Bernhard. *Gesammelte Schriften*, vol. I/2: *Mensch und Geschichte*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006.

Welte, Bernhard. *Gesammelte Schriften*, vol. I/3: *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006.

Welte, Bernhard. *Gesammelte Schriften*, vol. IV/2: *Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007.

Welte, Bernhard. *Einspruch der Existenz. Vorlesungen zu Søren Kierkegaard*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2023.

