

P. Agustín Martínez

Un encuentro entre Kierkegaard y San Agustín

NO SE DEL CASO en que Kierkegaard se haya deleitado en la lectura de San Agustín. Sabemos hoy positivamente que el protestante danés leyó abundante literatura católica, pero no sabemos que haya leído ni siquiera las CONFESIONES de Agustín, no obstante ser en dos célebres pasajes de éstas donde el africano declara el centro de su cuidado esencial: *Me he convertido en un gran problema para mí mismo* (IV, iv, 9; X, xxxiii, 50), centro del que parece ser un eco la decisión no menos esencial de Kierkegaard: *Lo que yo realmente necesito es ponerme en claro conmigo mismo, saber qué debo hacer* (Cit. H. Höffding, Kierkegaard, Rev. Occidente, Madrid, 1930, p. 68).

Y pese a este posible desconocimiento de Agustín por Kierkegaard, y pese a la posibilidad de haber sido el africano tratado también como un "professor publicus ordinarius", por sus cercanías en los campos del idealismo platónico, sin embargo hay algunos aspectos fundamentales de coincidencia entre la posición espiritual de ambos pensadores frente al Ser, frente a la Vida humana, frente al estado trascendental de la Fe. Y clavando más aún en la razón histórica de ambas posiciones, y en el sentido profundo del llamado angustioso que encarnan, y en la porfiada honradez para recelar de las afirmaciones de círculos interesados, el encuentro de ambos es brillantemente similar no obstante guardar cada uno su nítida individualidad espiritual y religiosa. Porque a un romano enloquecido con las conquistas del Imperio, interiormente desarmado y roto, frágil y anónimo en la turbulencia de los circos, anfiteatros y baños públicos, mendigando extravertido una afirmación para su ser por los campos de la división y de la nada, Agustín le gritaba: *Vuélvete a tí mismo, la Verdad habita en el interior del hombre, no quieras derramarte por lo exterior* (*Confess. passim*). Y al hombre del ochociento, inicialmente apóstata del Absoluto e inicialmente déspota de la técnica y las ciencias de la naturaleza, espiritualmente barroco en la medida en que ese hombre empezaba su gran sueño en eso que Gabriel-Rey llamó "la República de la sensación" (*Humanisme et Surhumanisme*, Hachette, Paris, 1951, p. 46), y espiritualmente común en la medida en que se hundía en el panlogismo de numerosas cátedras de la cultura ochocientista, Kierkegaard se dolía:

“La desgracia de nuestro tiempo consiste en que hay en él mucho *saber*, y en cambio se ha olvidado lo que es existir y lo que significa la interioridad” (*Post Scriptum*, p. 179, Iéna, t. VI, trad. francesa, 1925, p. 316, cit. J. Hamer, en Karl Barth, Desclée, Paris 1949, p. 190). Y como Agustín huyó descorazonado del dualismo maniqueo, tan fantástico y absurdo como carente de lozano ingenio y armonía, y como Agustín enrostró a Pelagio la ironía del hombre bueno y puro en una criatura caída y frágil, y como Agustín con sinceridad tremenda desahució la escandalosa incongruencia entre la doctrina predicada y la oculta conducta de los maestros del maniqueísmo, así también Kierkegaard huyó como deshecho, pero atrevido, del idealismo trascendental donde el hombre concreto quedaba sin significado en su grandeza y miseria existenciales, así también Kierkegaard puso el énfasis en el *hombre pecador* frente a la filosofía del hombre naturalmente bueno, así también Kierkegaard desahució el protestantismo liberal cuando escuchó el elogio al fallecido pastor Mynster, de que “había dado testimonio de la Verdad”, constándole a él, a Kierkegaard, la vida fácil y regalada que había llevado ese viejo amigo de su padre.

Y finalmente, en este encuentro originario, la gran similitud de las últimas ansias en el corazón y la carne misma de estos dos enamorados de la superna Trascendencia, al pretender entrar en el hombre vivo para encontrar *su* Eternidad, al intentar la gran interrogación sobre *qué soy yo* para poder encontrar la gran respuesta de la esperanza en el Instante delicado y hondo en que la nada se encuentra transida del Todo, en que la vida se consume en la Luz, en que la muerte es absorbida en la Gran Victoria por un hombre desnudo de lo finito *delante del Buen Dios*. . .

Y, bien, mis amigos; ahora, meditemos un poco más sobre algunos puntos especiales de este encuentro primigenio. Ahora, aquí, en este homenaje a la memoria de Kierkegaard, en el primer centenario de su muerte, cuando todavía resuenan los ecos del décimosexto centenario del nacimiento de Agustín, “el primer existencialista de la filosofía occidental”, como dijo, hace ya muchos años, Pablo Landsberg (*Experiencia de la Muerte*, y otros Ensayos, Trad. esp. México, Ed. Séneca, 1940, p. 95).

R A Z Ó N Y S E R

Tal vez sea cierto lo que opinan algunos expositores de Kierkegaard, sobre el origen de su enemistad con la razón razonante: la herencia espiritual de Lutero con su odio a la razón, no obstante haber leído poco a

Lutero y discrepar de éste en puntos esenciales de la espiritualidad cristiana. Mas lo interesante no es aquí tanto esa herencia probable, sino su actitud asumida frente al idealismo de Hegel. Y demasiado conocida siendo esa actitud, bástenos aquí remitirnos solamente a su recuerdo, para hacer en seguida una advertencia: Kierkegaard renegaba, no propiamente de la razón como tal, sino del sistema racional especialmente idealista, por una parte; y de otra, denunciaba la actual incapacidad de la razón para enfrentarse por sí sola a la realidad inmensurable que a la intuición proporciona la Fe, conforme lo estudiaremos más adelante. Es cierto que extralimitó sus conclusiones en lo referente al conocimiento objetivo, a la reflexión objetiva, pero no desconoció cierta función normal de la razón (Cf. Blaise Romeyer, *Auto-critique de Kierkegaard*, en *Giornale di Metafisica*, 6, 1951, pp. 394-407). Y cf. *KARL JASPERS ET LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE*, de Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur, Edit. du Seuil, Paris 1947, p. 23).

También es interesante observar que el problema del ser en general, como tal, no fue el objetivo fundamental y especial de Kierkegaard, sino que sus consideraciones al respecto, por muy insistentes e incisivas que sean, es para poner en claro el punto de partida de su sistema general frente al idealismo de su época y en referencia a su cara decisión de ir tras el Ser Trascendente como la gran apelación del existente humano.

Y tan cierto es lo anterior, que casi cada vez que enfrenta a la reflexión objetiva, abstracta, casi de inmediato es para protestar del descuido del hombre concreto. El camino de la reflexión objetiva conduce al pensamiento abstracto, escribe él, a las matemáticas, al conocimiento histórico de toda clase; él no cesa de alejar del sujeto, cuyo ser y no ser, objetivamente y a justo título, es infinitamente diferente" (PS). Naturalmente, desde la perspectiva intencionada de mirar desde el hombre y para el hombre, el descuido de éste en la reflexión abstracta, para Kierkegaard resultaba un descuido también de todo aquello a que esa existencia *humana* y *viva* podía referirse. No situarse en una *comprensión vital* del hombre, es cerrar las puertas a las relaciones reales de todo lo que con el hombre tiene que habérselas, vale decir, es clausurar la existencia con toda la trascendencia que ésta implica. El orden racional no corresponde al orden real, ya que no todo lo racional es real. El ser real, hay que captarlo en el orden existencial y en el orden del amor.

Que en esta reacción contra el racionalismo, haya un cierto riesgo nominalista y una cierta contribución a Kant, es materia sobre la cual

aquí no me pronuncio, porque más bien me parece ver en esta actitud una reacción sincera de la vida humana en bruto, y no un *parti-prise* de escuela.

Kierkegaard quiere de la existencia evidenciar una primera verdad para sí, para él mismo, “encontrar la idea por la que quiero vivir y morir. ¿De qué me serviría descubrir una verdad llamada objetiva. . . si *para mí mismo* y *para mi vida* no tuviera una profunda significación? Lo que yo necesitaría sería llevar *una plena existencia humana* en lugar de una vida meramente cognoscitiva, de suerte que el desarrollo de mi pensamiento no tendría por base algo llamado objetivo, un algo que no es mío propio, sino que se fundaría en algo fuertemente ligado a la raíz más profunda de mi existencia, por la cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, aunque el mundo caiga hecho escombros. He aquí lo que necesito, y, por consiguiente, a lo que aspiro” (Cf. Höffding, p. 68).

Esa aspiración suya, raíz de su ser, no la encuentra en un sistema filosófico satisfecha, sino más bien originariamente negada. De ahí la necesidad de ahondar en un descubrimiento experiencial del hombre para llegar al ser que la razón no llega. Y en este descubrimiento de lo que el hombre es en toda su significación trascendental, va el descubrimiento de lo que los seres pueden ser, y de hecho son, en relación al hombre. “De nada sirve al hombre querer determinar primeramente lo exterior y solamente después el elemento constitucional. Se debe en primer lugar aprender a conocerse a sí mismo antes de conocer otra cosa”. Diario, cit. A. González Alvarez, p. 78.

Vencidos por la razón aparecen el hombre, los demás seres, y Dios. Pero siendo el hombre constitucionalmente una *relación consigo mismo*, el único camino de salvación que se le propone en este naufragio universal y propio, es entrar de lleno, plenamente, al encuentro de sí mismo en sí mismo, y allí entonces será dable captar a todo el universo y a Dios mismo.

Hay que horadar en el hombre, tomar al hombre en todo lo que a cada instante deviene, en todas sus relaciones profundas; hay que encararlo totalmente, y en este encaramiento total, en esta mirada esencial hacia toda circunstancia humana, brillará la verdad primordial. Desde esta posición de aventura palpitante, todo lo que la acción, la vida humana detalla y revela, es interesante, es de contenido substancial, es para entregar una visión realísima y profunda, así como en Cristo todo detalle existencial Suyo es de enorme importancia para que el hombre pueda

vivirlo *contemporáneamente*. El ser, antes que concepto clasificado, es realidad; y el hombre, antes que un esquema abstracto, es un ser exultante y agonizante, siempre buscándose, siempre en el interior de sí mismo por sí mismo, inquieto.

Al través de toda relación existencial, el hombre está relacionándose con él, consigo mismo. En la relación a otro, va la relación de su ser a sí mismo. Ya hablemos del amor, ya de la elección misma, ya de la desesperación, es para encontrar en nosotros mismos un conflicto, un choque en la misma sima de la existencia, y en ese *otro algo* que está en mí y frente a mí, el hombre adivina su trascendencia, y al borde de un precipicio en la nada a que lo llevaría su insatisfacción con todo lo sujeto a cambio y tiempo, se encuentra sostenido por una inmensa relación al Ser Trascendente, a Dios.

El problema del ser humano se transforma en una relación al Ser Infinito, y la tensión del hombre es en lo profundo una tensión por devenir en la más perfecta comunión con el Ser Trascendente, y toda relación existencial del hombre con los otros será para la gloria de esa comunión y deberá ser asumida más allá del amor a ellos, más allá de la unión a ellos, en la dedicación total y pura de todo lo que el hombre mismo es a Dios. En la existencialidad, solamente el pathos religioso, la pasión religiosa, nos entrega nuestro propio ser en el Ser Infinito, hasta donde no pueden ni acercarnos realmente el simple pathos estético ni el simple pathos ético, la pasión del placer, la pasión del deber. Es solamente entonces cuando Kierkegaard llega al "hombre esencial", hombre vivo que no se forja una trascendencia que terminaría en pura inmanencia, sino que *hombre esencial que en sí sale como fuera de sí* enraizado al Ser por la comunión que lleva con ese mismo Ser Trascendente. En esta inserción en el Ser, está sobrepasado el hombre en su ser, sobrepasado con su pasión ética y su pasión estética, y vinculado al Ser Absoluto en una relación absoluta.

En el problema del Ser ha quedado sobrepasada la Razón. El Ser ha sido invenido en el Absoluto por todo el hombre, en la intuición profunda de todo lo que deviene en el *hombre esencial*. Allí está el hombre como desesperadamente deviniendo, desencarnándose, siempre entrando y siempre *estando siendo* en la esfera de la Eternidad. Y en la experiencia examinadora de sí misma, en la interioridad auscultante de la gravitación total y dinámica del hombre profundo, San Agustín desemboca en esta suprema constatación que es también la de Kierkegaard: "Yo no sería,

mi Dios, yo no sería absolutamente si Tú no fueses en mí. Yo no sería si yo no estuviese en Tí, por quien y en quien todo es" (Conf. I, i, 2). "Yo aspiro hacia un ser simple, hacia un ser verdadero, hacia un ser adecuado, hacia un ser sin mezcla de no-ser" (Enn. in Ps. 38, n. 7).

R A Z Ó N Y V D A

En la relación absoluta al Absoluto, en la existencia como *devenir Individuo* en la Trascendencia, se *tiende* la vida toda, en el fondo como una pasión de Dios, pasión inesquematizable, pasión inconcebible... La razón, el sistema, enfrían la vida, matan la pasión, obnubilan la tensión dinámica de la existencia. Exactamente, la vida y la razón se oponen como la vida y la muerte. La vivencia de la vida, de la tensión, que adquiere suma realidad en el *Instante*, escapa a la razón. Aquí no necesito probar nada, argumentar nada, razonar nada. ¿Qué voy a probar donde no necesito más que adorar? ¿Qué voy a argumentar, donde no necesito más que amar? ¿Qué voy a razonar, donde no necesito más que escuchar y mirar? La verdad es *Mi Vida*, estar siendo ante el Absoluto es la gran *Verdad*, la única Verdad, la Verdad vital que necesitaba. Y aquí no tiene sentido probar nada, argumentar nada, razonar nada, como sería un sin sentido para mí el probarme que me estoy bañando cuando me estoy bañando. Los otros tal vez no ven mi vida, en realidad no pueden argumentar sobre mi vida, e ignoran cómo soy yo, deviniendo *delante de Dios*. Por eso cada cual debe atender a sí, cerrarse en sí para abrirse a la vida, replegarse para desplegarse, sujetarse él mismo para ser eternidad.

Como advierte muy bien Hamer, lo que ya Romeyer había observado, hay que cuidarse de tomar al pie de la letra al autor del Postscriptum. Se trata ante todo de una reacción unilateral contra el intelectualismo hegeliano. Sino que (como advierte T. Bohlin en su estudio sobre Soëren Kierkegaard), para Kierkegaard no se trata de un dilema: o bien lo subjetivo, o bien lo objetivo en el sentido de contenido religioso de la verdad revelada. La cuestión es la siguiente: ¿el acento debe ser puesto en el contenido doctrinal como tal, o sobre la asimilación personal de la verdad religiosa? Y su época tenía necesidad de un pensador subjetivo en este sentido... El mismo Kierkegaard en un pasaje de su Diario, en 1835, se expresaba así: De lo que se trata es de comprender mi destino... Ciertamente, lejos de negar, yo admito un imperativo del conocimiento, y que en virtud de un tal imperativo se puede obrar sobre los hombres; pero lo

que ahora es esencial para mí, es que yo lo absorba viviente. La verdad que para sí busca Kierkegaard es una verdad que esté en relación con la raíz má profunda de su existencia (Cf. Hamer, p. 192).

De ahí que pueda decir: Existir es protestar contra el pensamiento puro (Papier, VI, B, 56, vid. Hamer 193 y 286). Existencia pasional que como oculta a la razón reflexiva, transcurre, en una vida incomunicable y misteriosa, de la que la idea no puede más que marcar exteriores conatos, entidades fragmentarias dadas y definitivas, sin poder alcanzar la vida del Individuo kierkegaardiano. Transcurriendo la vida en el secreto *instante*, donde el tiempo es asumido por la Eternidad, en esa abertura de lo finito por donde aparece lo Infinito, en virtud de quien el tiempo y lo finito tienen alguna inteligibilidad y consistencia, llegamos al gran silencio, llegamos a la superación, —no eliminación— de toda posible dialéctica racional, así como de todo imperativo categórico del deber.

Pero por inmenso que sea el pathos religioso, la pasión ardiente del *homo christianus*; por muy asombrosa que sea la conjunción de finito e Infinito en la Eternidad del Instante; sin embargo, el Ser Trascendente no se nos da más que primeramente en negativo, El nos depasa total y absolutamente, y en la comunión con El no hacemos en vida más que sufrir más en más comunicándonos a El, al quedar en claro, a su contacto misterioso, la tragedia de nuestro límite hasta para conocerle y amarle. . . Aquí aparece la desesperación, la tragedia, la paradoja esencial: La relación divina se reconoce en lo negativo; el aniquilamiento de sí mismo es la forma esencial de la relación divina. . . Desde el punto de vista religioso, lo positivo es siempre reconocible en lo negativo. (Cit. por R. Arnou, Vid. La Relation absolute a L'Absolu selon Kierkegaard, en ESISTENZIALISMO, Marietti 1947, p. 122). Sí, sí, es cierto; vitalmente "Amar a Dios es el solo amor feliz", y "Que Dios es amor es finalmente lo esencial", pero justamente en ese *amor Dei* mismo va la exigencia, mientras más puro, mientras más recto, mientras más diáfano, va la exigencia de una comprensión de la mayor distancia, de la mayor lejanía, del más profundo abismo entre yo y El, entre la Nada y el Todo. . .

La vida en el misterio amoroso, se torna trágica; y mientras más auténticamente trágica, más amorosa y más misteriosa, más henchida y más feliz; y mientras más henchida y mientras más feliz, la tensión pasional más infeliz y desesperada. La lógica rechazaría esto; y sin embargo, esto es la vida, la vida cristiana. . . Vida a la que estamos obligados, vida a la que estamos sometidos, vida sin la cual en definitiva nos negaríamos. . .

Pero más todavía, en esa vida auténtica y recóndita, la revelación de la distancia de lo Trascendente, no obstante estar delante de El, —oh lejanía kierkegaardiana del Geist inmanente de Hegel— se está en pecado, y el hombre aparece esencialmente pecador. El tiempo de la existencia es el tiempo en pecador, la realización del pecador. Pero... cuidado: no exactamente del pecado ético, la falta moral contra lo Trascendente (en este sentido Kierkegaard sostiene la consigna del santo: pecar una vez es humano; permanecer en el pecado es diabólico), sino del pecado sentido solamente a la luz de la vida honda en cara a la Trascendencia, al Absoluto. Pecado, como desgarramiento de lo finito derriéndose ante el Infinito, pecado como conciencia de un, al parecer, imposible trato con lo Sacro constatada nuestra finitud y nada, nuestra posibilidad siempre próxima en la caída de ser para el tiempo y no ser para la Eternidad.

San Agustín, en un instante, *statim*, vio todo en viéndose a sí y en viendo a Dios (Confess. VIII, xii). En el instante del tiempo está la conjunción con la eternidad, puro presente. La Eternidad tiene su vestigio, su imitación, en el tiempo, y es ella la que hace posible la fundamentación absoluta del tiempo. Ennarr. in Ps. IX, 7; De Gen. ad litt. c. xiii, n. 38. La temporalidad está insertada en la eternidad, y solamente el hombre es consciente de esa oposición esencial en el fondo de su ser: tiempo y eternidad.

También para San Agustín la condición humana en el orden de su existencia, es que el hombre “es pecador, y de esta situación original procede su relación consigo mismo y con el mundo” (Vid. A. Solignac, *L'Existentialisme de Saint Augustin*, NRT, Janvier 1948, p. 12). La existencia está transida de pecado, hay en ella el testimonio vivo del pecado: la ignorancia, la mortalidad, la debilidad forman el fondo de la tragedia existencial del hombre.

R A Z Ó N Y F E

La intuición va delante de la razón. Y la intuición, también, se proyecta inmensa a la lumbre de la luz de la Fe. Poco podía la razón frente al ser, y frente a la vida. Para Kierkegaard ahora no puede nada frente a la Fe. La vida auténtica del cristiano, —y a ella especialmente mira Kierkegaard— está como ignorada para la razón, y solamente ancha y abierta a la Fe.

Como ha hecho notar certeramente Erik Peterson, aquí define Kierkegaard su posición existencial cara a cara de Hegel y cara a cara de la

Teología ortodoxa luterana (Vid. Kierkegaard e la teología protestante, en *ESISTENZIALISMO*, p. 129 ss.). Aquí está él contra la *fiducia*, contra la justificación puramente forense o jurídica del protestantismo oficial. La gracia no borra nada, la comunicación con el Absoluto, para el protestantismo ortodoxo luterano, no limpia física y espiritualmente nada: solamente la justificación es una no imputación ideal de culpa, permaneciendo no obstante el hombre tan fundamentalmente sucio como antes. Por la Gracia no hay creatura nueva, no hay renovación interior y total del hombre: hay solamente un perdón moral, una sentencia absolutoria ideal del juez. Pero el pictista de Kierkegaard se revela contra esto, se levanta rabioso contra el protestantismo oficial, y proclama una verdadera infusión de la Vida divina en la vida humana, una verdadera elevación interior, una auténtica transformación en el devenir del hombre, un profundo y real seguimiento de Cristo.

Cuando habla de la Fe, cuando la opone a la razón, Kierkegaard está a muchos kilómetros de distancia de una consideración superficial y común: él está en lucha contra el protestantismo luterano, y él está hablando desde la cima casi de su contemplación del Dios de los cristianos tal como debe ser vivido y sentido por el auténtico cristiano. Así la fe es una categoría aparte, como observa Hame. La fe está contra la razón, en ese sentido. Y así el objeto de la fe es el absurdo. “La fe de Kierkegaard adquiere así un verdadero carácter místico, ella tiene una aprehensión intuitiva, no-conceptual y no-racional, inmediata de la realidad de Dios. Este conocimiento místico no tiene nada de común con lo que se acostumbra a expresar con el mismo vocablo en el seno del pensamiento protestante. Así Kierkegaard se opone vigorosamente a ciertas formas de misticismo: ni subjetivismo ni panteísmo romántico: El objeto de la fe es la realidad de otro. . . El objeto de la fe es, pues, la realidad de Dios. Todo el esfuerzo del saber tiende precisamente a dejar desvanecerse el yo en su objeto; el esfuerzo de la fe tiende a conservar el yo *en* y *con* el objeto” (Vid. Hamen, op. cit., p. 207).

No olvidemos lo que de Kierkegaard nos recuerda González Alvarez: “Lo importante para Kierkegaard no está en ser cristiano, sino en hacerse perpetuamente cristiano. Una realidad ya hecha, un ser cristiano, es haber dejado de serlo” (El Tema de Dios en la filosofía existencial, Madrid, 1945, p. 86). Así, el trabajo de la razón reflexiva, la filosofía “tal como Kierkegaard la admitiría, se reduciría a una propedéutica de la vida cristiana, e incluso, más estrictamente aún, a una conciencia vívida de las

exigencias totales del cristianismo, es decir, a un esfuerzo constantemente dirigido hacia un perfeccionamiento de sí mismo según el ideal cristiano, que sería, al mismo tiempo, conciencia de este esfuerzo y de este progreso, seguida, si se quiere, de un saber que no haría más que una sola cosa con el existir como cristiano. La filosofía y el cristianismo, decía, no pueden nunca estar unidos. Porque, si debo mantener, por poco que sea, lo que es más esencial en el cristianismo, es, a saber, la redención, debe naturalmente extenderse, si es real, a toda la vida del hombre. Yo podría imaginar una filosofía después del cristianismo, o después que un hombre se ha hecho cristiano. Pero ésa sería una filosofía cristiana" (Cf. R. Jolivet, *Las Doctrinas existencialistas*, Edit. Gredos, Madrid, 1950).

La Fe como condición para una existencia auténtica. La Fe llevada con sus datos a la contemplación mística. La vida cristiana como vida de Fe Viva, como realización constante de la Eternidad con nosotros mediante la imitación de Cristo. La Fe no como argumento, no como expresión teórica: la Fe como estancia y mansión perpetua del hombre cristiano. Por ejemplo, para Kierkegaard el domingo es divino, es cierto; pero de hecho en muchos cristianos parece un día "en que se pide permiso para no pensar en Dios durante toda la semana" (Cit. por R. Arnou, loc. cit., p. 120).

S E R V I D A . F E . R O M P I M I E N T O Y S U P E R A C I Ó
D E L O H U M A N O

Hay que dejar de ser hombre, escribió muchas veces San Agustín, especialmente en sus Sermones. Esto parece dar la razón a quienes afirman que el cristianismo no es humanismo. Todo depende del ángulo en que se coloque el pensador. Sin embargo, cuando pienso en San Agustín, cuando miro a Kierkegaard, centrado en la interior elevación de estos dos hombres, me parece que el cristianismo es super-humanismo. En última instancia, para Kierkegaard, el ser, la vida, la fe, todo el hombre se resuelve y se realiza en la Fe en Cristo, convirtiéndose el estar delante de Dios, en un estar siendo en Cristo. "Todo lo que Cristo significa, escribe él, pertenece esencialmente a la vida del cristiano. En el fondo, no existe un verdadero cristiano si su vida no proclama el *Ecce Homo*" (Papirer 1848, IX A 82. Cit. C. Fabro, en *La Crítica de Kierkegaard al Ochocientos*). Y en otra parte, leemos: "Cristo es sin duda, nuestro modelo, y por eso mismo, nos fuerza eternamente a alcanzar el ideal humano, porque sólo dice de sí que era un hombre semejante a los demás. El convierte lo divino en algo totalmente accesible para el hombre común;

no tiene privilegios para nadie ni busca suscitar una admiración o contemplación pasiva y estéril, sino que está por detrás, empujando a los hombres para salvarlos del desastre” (Papirer 1848 IX a 101, cit. C. Fabro, ib.).

“Y porque Cristo no es solamente hombre sino también Dios, la distancia que separa normalmente a un ser del pasado de un ser del presente, desaparece: el Cristo nos llega a ser *contemporáneos*. El cristiano se encuentra inmediatamente delante de Cristo, ante el Absoluto en Cristo. No hay diferencia entre los contemporáneos históricos de Jesús y sus contemporáneos de hoy. La mediación histórica llega a ser secundaria y accesorial. . . Aquel que verdaderamente cree que el Cristo fue y es Dios, (escribe aquí Kierkegaard), éste le ruega cada día y encuentra su felicidad en la intimidad de su pensamiento con él” (Hamer, pp. 199-200).

Esta superación cristiana de lo humano, este rompimiento de fe con el límite angustioso de la finitud y la temporalidad, parece un eco de San Agustín: “El fin de nuestro propósito es Cristo, pues cualquiera que fuese nuestro esfuerzo, en El y por El nos perfeccionamos; y nuestra perfección consiste en llegar a El. Si en llegando a El, no tienes más cosas que buscar, El es tu fin” (Enn. in Ps. 56, 2). “El (Cristo) es donde vas, y El es por donde vas. No vas a un sitio por otro sitio; no te diriges a Cristo por cosa distinta de El. Por Cristo llegas a Cristo. . . por Cristo hombre a Cristo Dios; por el Verbo hecho carne, al Verbo que en el principio era Dios en el seno de Dios” (Tract. in Joa. XIII, 4).

Mis amigos: no quiero hacer católico a Kierkegaard, no quiero predicar aprovechándome de Kierkegaard. No, mil veces no. Simplemente he tratado de presentaros al rebelde protestante danés en su forma más auténtica y más real, para comprender mejor ese mensaje que él entregó a su tiempo y que, perdido para su tiempo, ha llegado a ser mensaje para la hora presente. No nos equivoquemos: con sus exageraciones y todo; con sus ricas unilaterales intuiciones; con su posición existencial bien definida, Kierkegaard es profundamente teocéntrico, profundamente cristocéntrico. La filosofía de San Agustín, su visión existencial, su experiencia de lo humano, igualmente de profundo teocentrismo, de profundo cristocentrismo. Los dos se encuentran, pero nada más que se encuentran para separarse y saberse ambos en mansiones diversas, no obstante no muy diversas. Y ambos ejercen en este tiempo un llamado de especial significación, de urgente retorno del hombre al hombre, y en el interior del hombre, al seno de Dios “donde nuestro ser no tiene muerte, donde nuestro saber no padece error, donde nuestro amor no sufre ofensa” (S. Ag., De Civ. Dei, XIV, XI, xxviii).