

PASAJE A LA DIVINIDAD. LA RACIONALIDAD DE LA FE
EN MAGNÚS EIRÍKSSON*
<http://doi.org/10.54354/ZCGW1506>

Gerhard Schreiber

Traducción de Nassim Bravo

El teólogo islandés Magnús Eiríksson (1806-1881) fue un abierto defensor de la racionalidad de la fe cristiana. Las interminables polémicas de Eiríksson en contra de la teología y la Iglesia de su época se mezclaban a menudo en sus escritos con el esfuerzo constante por promover el lado práctico y tolerante del cristianismo, a la vez que abogaba por una religión racional marcada por la libertad de pensamiento y conciencia en cuestiones religiosas. Es fácil pasar por alto el hecho de que, en muchos aspectos, Eiríksson expresó opiniones, pensamientos e ideas valiosas, y asumió un papel pionero en diferentes contextos¹. Aunque los escritos de Eiríksson provocaron muchas reacciones por parte de miembros de la sociedad danesa e islandesa², él “sigue siendo una figura aislada en su época; su destino fue no ser escuchado y luego ser rápidamente olvidado”³.

En cuanto a la disputa de Eiríksson con su contemporáneo de Copenhague Søren Kierkegaard (1813-1855), puede decirse que su libro *¿Es la fe una paradoja y “en virtud de lo absurdo”?* (1850), en el que exponía una dura crítica de la teoría de la fe kierkegaardiana⁴, fue la primera monografía

* Este texto fue publicado originalmente como Gerhard Schreiber, “Passage to Divinity. Magnús Eiríksson on the Rationality of Faith,” en: *Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität. Für Heiko Schulz zum 60. Geburtstag*, ed. por Gerhard Schreiber, Berlín y Boston: De Gruyter, 2019 (Theologische Bibliothek Töpelmann, vol. 187), pp. 259-283.

¹ Cfr. *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhague: Museum Tusulanum Press, 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10).

² Cfr. Gerhard Schreiber, “International Bibliography on Magnús Eiríksson”, en *ibid.*, pp. 349-374.

³ Carl Henrik Koch, *Den danske idealisme. 1800-1880*, Copenhague: Gyldendal, 2004, pp. 294-296, 298.

⁴ Cfr. Heiko Schulz, “Second Immediacy. A Kierkegaardian Account of Faith”, en *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, ed. por Paul Cruysberghs y otros, Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 71-86; cfr. además, Gerhard Schreiber, *Happy Passion. Studies in Kierkegaard's Theory of Faith*, Berlín et al: Lang 2018 (*Theologisch-*

que se escribió sobre Kierkegaard⁵. En los borradores de las respuestas de Kierkegaard a la crítica de Eiríksson, encontramos afirmaciones decisivas no sólo sobre el significado de “lo absurdo” y “la paradoja”—ambos aspectos centrales de la teoría de la fe de Kierkegaard—sino también acerca de las perspectivas y estrategias de los seudónimos kierkegaardianos⁶. Tomando como referencia esta disputa entre Eiríksson y Kierkegaard sobre la racionalidad de la fe cristiana, en lo que sigue expondré (I) una descripción general de la postura de Eiríksson en cuanto a la relación entre fe, superstición e incredulidad, y (II) luego intentaré desentrañar el origen de su peculiar concepto de razón. Sobre el trasfondo de este análisis, ofreceré a continuación (III) un resumen descriptivo de la crítica de Eiríksson a la teoría de la fe de Kierkegaard, y luego (IV) examinaré la respuesta elaborada por éste. Espero demostrar que (V) la crítica de Eiríksson puede considerarse, por así decirlo, una “espinas en la carne” (2 Cor 12, 7) de la teoría de la fe en Kierkegaard.

I. *Fe, superstición e incredulidad*

En su tratado *Faith, Superstition, and Unbelief in their Relation to Reason and the Understanding and to One Another* (1846)⁷, Eiríksson ofrece un análisis propedéutico de las nociones y presupuestos fundamentales de

Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen, vol. 20).

⁵ La obra de Eiríksson *Can We Love Our Neighbor As Ourselves?* (1870) puede considerarse también el primer comentario sobre la ética de Kierkegaard, tal como se presenta en *Obras de amor* (1847). Al respecto, cfr. Friedrich Hauschildt, “Magnús Eiríksson’s Understanding of Christian Love for Our Neighbor”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, op. cit., pp. 267-291.

⁶ Cfr. por ejemplo, Olivier Cauly, “La foi est-elle un paradoxe ou ‘une vertu de l’absurde’? À propos d’une critique de Magnus Eiríksson (Theophilus Nicolaus)”, *Kairos*, vol. 10, 1997, pp. 99-114; Jóhanna Þráinsdóttir, “Er trúin þverstæða? Gagnrýni Magnúsar Eiríkssonar á trúarskoðunum Kierkegaards í ‘Ugg og ótta’”, *Tímarit Máls og menningar*, vol. 61, 2000, pp. 35-45; Gerhard Schreiber, “Magnús Eiríksson: An Opponent of Martensen and an Unwelcome Ally of Kierkegaard”, en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, Tome II, *Theology*, ed. por Jon Stewart, Farnham and Burlington: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 7), pp. 49-94, esp. pp. 75-86; Roe Fremstedal, “Eiríksson’s Critique of Kierkegaard and Kierkegaard’s (drafted) Response: Religious Faith, Absurdity, and Rationality”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, op. cit., pp. 145-166.

⁷ Magnús Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro, i deres Forhold til Fornuft og Forstand, samt til hinanden indbyrdes*, Copenhagen: H.C. Klein 1846 (todas las traducciones de las obras de Eiríksson son mías).

la fe cristiana, que más tarde serviría de base para el ataque de Eiríksson a la idea de Kierkegaard de la fe como “paradoja” y “en virtud de lo absurdo”. En agudo contraste con cualquier planteamiento de este tipo, Eiríksson subraya que la verdadera fe debe ser “absolutamente una fe racional”⁸. La razón no es “enemiga de la fe”, sino “su aliada más cercana y natural, su órgano y su condición necesaria”⁹.

Para comprender de forma adecuada tanto la postura de Eiríksson como su crítica a Kierkegaard, debemos examinar con más detenimiento su concepto de razón. De acuerdo con la etimología alemana de “razón”—*Vernunft*, que viene de *vernehmen* (aprehender, percibir)—*la razón* es, para Eiríksson, una “facultad perceptiva”. La razón “es el sentido para lo infinito y eterno [*Sandsen for det Uendelige og Evige*]; el sentido para las ideas superiores; el sentido para lo universal—o algo más determinado—el sentido con el que percibimos a Dios y sus revelaciones tanto dentro como fuera de nosotros”¹⁰. Así, la razón no es sólo “el medio, el eslabón” *por el que* los individuos libres y racionales se unen con “la esencia espiritual superior”¹¹. “El sano sentido de la razón” es también “aquello *a través de lo cual* [*hvorigjennem*] el ser humano percibe las obras y revelaciones de Dios”¹². En contraste con esta actividad esencialmente perceptivo-pasiva e inmediata de la razón, el “entendimiento subjetivo” representa la facultad activa mediante la cual concebimos o comprendemos los objetos “inmediatamente percibidos” del entendimiento que nos llegan a través de la razón o de la percepción sensorial¹³. Si en este sentido el entendimiento es ya “una facultad superior”, puede llegar a ser “aún más superior” cuando se supedita a la razón en lo que se refiere a lo que es superior y espiritual. De este modo, cuando el entendimiento “escucha la voz de la razón”, puede “elevarse a una región superior y transformarse en un entendimiento superior, un entendimiento y una comprensión de las cosas divinas”¹⁴.

Mientras que en la “incredulidad” domina el “mero entendimiento”, y pretende ser el “juez” de la fe (de ahí que la “incredulidad” represente en esencia sólo “un suponer y saber” fundado en “pruebas del entendimiento”), en la “superstición” el entendimiento es, por el contrario, “juizado y excluido”. Sin embargo, también en la superstición “no se tiene

⁸ Ibídem, p. 93; cfr. pp. X y 10ss.

⁹ Ibídem, p. XI; cfr. p. 111.

¹⁰ Ibídem, p. 27 (sin cursiva en el original).

¹¹ Ibídem, p. 39.

¹² Ibídem, p. 85 (énfasis añadido); cfr. pp. 11 y 111.

¹³ Ibídem, p. 40.

¹⁴ Ibídem, p. 47; cfr. p. 95.

debidamente en cuenta” a la razón,¹⁵ pues aquí la fe se niega a reconocer que su propia relación con la razón constituye el “límite”¹⁶ que no puede traspasar sin convertirse *eo ipso* en una superstición “sin límites”. Sólo en la “fe racional” el sentido racional y el entendimiento se comprenden de forma correcta y se sitúan en una relación apropiada el uno con el otro. Esto se debe a que la “fe racional” aprehende sus objetos por medio de la razón: “ya sea [...] de forma indirecta a lo largo del camino histórico, o por medio de una revelación inmediata de los asuntos divinos a los individuos singulares”¹⁷. Con esto el entendimiento no queda (como en la superstición) excluido o menospreciado. No obstante, *dado* que la “fe racional” no requiere “fundamentos del entendimiento”, puede suponer y creer algo que no es capaz de comprender¹⁸. El objeto de la “fe racional” es, por lo tanto, “aquello de lo que, en sentido estricto, no tenemos conocimiento positivo inmediato, pero que por un camino puramente espiritual se hace presente al sentido racional”¹⁹.

Para resumir, la “racionalidad” que Eiríksson exige del cristianismo y de todas las creencias verdaderas requiere que la razón se convierta en el medio *a través del cual* el ser humano percibe los objetos de su fe: “La razón es el paso, el canal, por el que lo espiritual, lo divino, llega a nosotros”²⁰. De ahí que el criterio por el que algo puede ser juzgado objeto de la verdadera fe sea precisamente éste: que el objeto en cuestión “debe dirigirse al sentido racional incorrupto según su esencia”²¹. Nada que contradiga el “sentido racional” puede “pertenecer a las regiones de la fe”²².

Este peculiar concepto de razón²³ debería bastar para evitar una identificación de la postura de Eiríksson con el “racionalismo”. La etiqueta

¹⁵ *Ibidem*, pp. 49ss.

¹⁶ *Ibidem*, p. 24; cfr. pp. 58 y 93.

¹⁷ *Ibidem*, p. 93.

¹⁸ *Ibidem*, p. 93; cfr. 93ss.

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁰ Esta es la formulación de Eiríksson en “Min Forfattervirksomhed” (véase la nota 26), p. 90. En *Tro, Overtro og Vantro*, Eiríksson añade “que Dios ha dado a la humanidad una estrella guía, una luz interior” (p. 84).

²¹ Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, p. 59.

²² *Ibid.*

²³ Eiríksson era consciente de la peculiaridad de su concepto de razón, como señala, por ejemplo, en *Gud og Reformatoren. En religiøs Idee. Samt nogle Bemærkninger om de kirkelige Tilstande, Dr. S. Kierkegaard og Forfatteren*, Copenhague: J.H. Schubothe, 1866, pp. 76-78 (nota). En una nota a su definición de “razón” como “el sentido para lo superior, espiritual y eterno” (p. 76; cfr. *Tro, Overtro og Vantro*, p. 27), Eiríksson explica: “Puedo suponer que la gran mayoría de los lectores de este libro poseen una concepción de la

de “racionalista” se le colocó a Eiríksson ya en vida²⁴, y estaba destinada a convertirse en un motivo recurrente en la literatura secundaria.²⁵ Que se trata en realidad de una simplificación excesiva puede verse también en el artículo de Eiríksson “Mi actividad como autor” (1875), un relato retrospectivo de su autoría²⁶. Aquí Eiríksson simplemente da por supuesto, en relación con la idea básica de *Fe, superstición e incredulidad*—ampliando, por lo tanto, lo que allí escribe—que la razón es perfectible a través de la fe en la medida en que la verdadera fe “acude en auxilio” de la razón, y así “completa” la “aceptación” por parte del ser humano de las cosas espirituales superiores que son percibidas por el sentido racional:

pues las cosas espirituales superiores, que percibimos por medio del sentido racional, no son concebidas o comprendidas, en rigor, en absoluto o sólo de forma muy imperfecta [...]. De ahí que la fe esté tan lejos de ser superflua, o de oponerse hostilmente a la razón, que de hecho acude en auxilio de la razón, suple su carencia, completa nuestra aceptación y convicción acerca de la esencia espiritual superior, la cual en un principio se presenta al sentido racional y es inmediatamente comprendida o percibida por éste, y luego es recogida por la hermana y aliada de la razón, la fe, por medio de la cual la aceptación del objeto se hace firme e inquebrantable²⁷.

facultad humana que hemos llamado ‘razón’ muy diferente de la que hemos ofrecido” (p. 76).

²⁴ Sobre esto, véase el Prefacio de Eiríksson a *Tro, Overtro og Vantro*, pp. V-VII, donde protesta contra la valoración que otros hacen de su “dirección y perspectiva religiosa”, sugiriendo “que soy fundamentalmente incrédulo, noción que expresan con la etiqueta de ‘racionalista’ o algo parecido”. Ver también los borradores de Kierkegaard para una respuesta al seudónimo de Eiríksson, Theophilus Nicolaus (ver la sección IV, *infra*), *Pap. X-6 B 68*, pp. 73ss.

²⁵ Cfr. por ejemplo, Hal Koch y Bjørn Kornerup (eds.), *Den Danske Kirkes Historie*, vols. 1-8, Copenhague: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1950-1966; vol. 6, *Tiden 1800-1848*, de Hal Koch, 1954, p. 322; Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Lanham, Md. y Londres: Scarecrow Press, 2001, pp. 69-77, 69; Niels Thulstrup, “Martensen’s *Dogmatics* and its Reception”, en *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Stewart, Berlín y Nueva York, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10), pp. 181-202, 194.

²⁶ Magnús Eiríksson, “Min Forfattervirksomhed”, *Flyvende Blade for Literatur, Kunst og Samfundsspørgsmaal*, ed. por Vilhelm Møller, vol. 3, no. 11 (12 de junio de 1875), pp. 81-83; no. 12 (19 de junio de 1875), pp. 90-93, y no. 13 (26 de junio de 1875), pp. 100-104.

²⁷ *Ibidem*, p. 90; ver también *Tro, Overtro og Vantro*, pp. 21, 42ss., 58, así como la conclusión en pp. 92-95.

En la siguiente sección, examinaré el trasfondo histórico-intelectual y el posible origen de razón de Eiríksson.

II. *El origen del concepto de razón de Eiríksson*

Como posible fuente del concepto de razón de Eiríksson, Carl Henrik Koch señala la definición de razón (*Vernunft*) de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) como “la aprehensión [*Vernehmung*] de lo suprasensible”²⁸. Esta conjetura merece una cuidadosa consideración, ya que de hecho hay varios puntos de coincidencia entre los conceptos razón de Eiríksson y Jacobi.

La teoría del conocimiento de Jacobi se basa en la diferencia entre las facultades de percepción sensible y suprasensible. Jacobi escribe: “Así como existe una intuición sensible, una intuición por medio *del sentido*, también existe una intuición racional por medio de la *razón*”, es decir, una “intuición razonadora” (*Vernunftsanschauung*) que no necesita más pruebas que la “intuición sensible”²⁹. Jacobi describe la razón como “el órgano de la aprehensión [*Vernehmung*] de lo suprasensible”³⁰, o como “el sentido para lo suprasensible”³¹. Con ello, al igual que Eiríksson, subraya la primacía de la sensibilidad de la razón para la percepción. Como explica Jacobi, no es la *autoactividad* de la razón, sino su *carácter perceptivo*, lo que hace que cuente como razón: “La raíz de la razón [*Vernunft*] es *sentir perceptivamente* [*Vernehmen*]”³². Así, la razón se refiere siempre a un objeto de aprehensión que (literalmente) “percibe” (en el sentido de “tomar como verdadero”; en alemán “wahr-nehmen”, de *Wahrnehmung*, “percepción”).

Otro punto de coincidencia entre Jacobi y Eiríksson se refiere a la distinción entre razón y entendimiento: ambos sostienen que la razón y el entendimiento no deben confundirse entre sí ni separarse³³. En contraste

²⁸ Koch, *Den danske idealisme. 1800-1880*, pp. 294-296.

²⁹ Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner y Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998 y ss.; vol. 2, p. 402 (todas las traducciones de las obras de Jacobi son mías); cfr. pp. 409ss.

³⁰ Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2, p. 377; cfr. p. 401.

³¹ Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 3, p. 123.

³² Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2, p. 201; cfr. p. 208.

³³ Para la versión de Eiríksson de esta afirmación, ver *Tro, Overtro og Vantro*, pp. 25-34 y 36. La teoría del conocimiento de Jacobi implica igualmente una correlación, más que una separación, entre la razón y el entendimiento. Sobre esto, ver Günther Baum, *Vernunft*

con el entendimiento—en la medida en que éste se refiere a la facultad humana de reflexión discursiva y abstracción—Jacobi, al igual que Eiríksson, piensa que la razón es “una facultad superior”³⁴. *Sólo la razón puede dar a la filosofía su contenido*; mientras que el entendimiento constituye una facultad de abstracción que sólo es capaz de determinaciones *formales*, es decir, de delinear los conceptos a través de los cuales la filosofía adquiere su *forma*. La razón, por su parte, no produce ningún concepto: “no construye ningún sistema, ni emite ningún juicio, sino que simplemente es, como los sentidos externos, meramente reveladora, positivamente proclamadora”³⁵. Así como la “intuición sensorial” revela la realidad de las cosas, la “intuición razonadora” revela la realidad de las ideas; aunque para Jacobi esto *no* significa (como para Eiríksson) que un ser humano pueda recibir directrices de otro mundo a través de su razón (a pesar de que para Jacobi, al igual que para Eiríksson, Dios es sin duda el objeto final que tiene en mente cuando escribe sobre la “intuición razonadora”).

Con esto llegamos a las diferencias manifiestas entre las interpretaciones de Jacobi y Eiríksson sobre la razón: diferencias que hacen bastante improbable, a pesar de los innegables puntos de acuerdo que acabamos de enumerar, que el propio Jacobi pudiera haber sido la fuente directa del concepto de Eiríksson. Ni éste ni Jacobi atribuyen a la razón una pasividad completa, como se encontraría en el realismo ingenuo; así como Jacobi detecta la unión de espontaneidad y receptividad en cada acto de la “intuición razonadora”, Eiríksson sostiene que la razón, aunque predominantemente una facultad perceptiva, implica necesariamente también un momento de actividad (“juicio”). Sin embargo, a diferencia de Eiríksson, Jacobi atribuye a la razón *misma* una “estructura dual”, en la medida en que la razón se ocupa de hecho tanto de un interior como de un exterior³⁶, tanto de la “razón subjetiva” como de la “razón objetiva”, es decir, de dos lados cuya sola correspondencia da lugar a la entidad única llamada “razón”³⁷. Eiríksson, sin embargo, intenta definir la razón puramente subjetiva como “la facultad

und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis, Bonn: Bouvier, 1969, pp. 113-123.

³⁴ Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2, pp. 409ss.; cfr. p. 387.

³⁵ *Ibidem*, p. 402; cfr. pp. 403ss. Eiríksson, por el contrario, sí atribuye a la razón un “momento de juicio” (inmediato); ver *Tro, Overtro og Vantro*, pp. 36ss. y 42.

³⁶ Al respecto, ver Walter Jaeschke, “Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung”, en *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, ed. por Walter Jaeschke y Birgit Sandkaulen, Hamburgo: Meiner, 2004, pp. 199-216, esp. pp. 208-216.

³⁷ Cfr. Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 1, pp. 259ss., y vol. 2, p. 87.

humana en la que reposa la fe”³⁸. Rechaza todo discurso sobre la “razón objetiva” por considerarlo “inapropiado, confuso e inauténtico”³⁹. Mientras tanto, la “estructura de correspondencias” inherente a la interpretación de Jacobi sobre la razón⁴⁰ puede detectarse no sólo en su distinción posterior entre razón “nominal” [*substantivisch*] y “adjetival” [*adjektivisch*], es decir, la diferencia “entre una razón que pertenece al hombre y una razón a la que pertenece el hombre”⁴¹, sino que también puede verse ya en la concepción de Jacobi de la razón como “sensación perceptiva”.

Aparte de su repetición de la derivación que Jacobi hace de la razón (*Vernunft*) a partir del sentido perceptivo (*Vernehmen*)—una derivación que se había hecho bastante común a principios del siglo XIX—no encontramos en el pensamiento de Eiríksson ningún otro elemento importante de la teoría del conocimiento de Jacobi, por ejemplo, el “sentimiento” o la “intuición razonadora”. Además, en el momento decisivo de *Fe, superstición e incredulidad* en el que Eiríksson introduce por primera vez su definición de razón como “el sentido para lo infinito y eterno”—una definición a la que más tarde vuelve una y otra vez—él atribuye esta definición sólo a “ciertos teólogos y filósofos de pensamiento profundo y claro”⁴² en general. Cabe destacar que esta última definición, con sus fuertes ecos de la definición de “religión” de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) como “la sensibilidad y el gusto por lo infinito”⁴³ y como “intuición del universo”⁴⁴ en el segundo de sus discursos *Sobre la religión* (1799), no se encuentra en ninguna parte de los escritos de Jacobi.

Con todo, es poco probable que Eiríksson desarrollara su explicación de la razón en el curso de un encuentro directo con el pensamiento de Jacobi. Éste no se menciona ni una sola vez en los escritos de Eiríksson, y el catálogo de la subasta de 1881 de la biblioteca de Eiríksson no contenía ni uno solo de los libros de Jacobi.⁴⁵

³⁸ Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, p. 24; cfr. pp. 28ss.

³⁹ *Ibidem*, p. 28; cfr. pp. 27-34.

⁴⁰ Sobre esto, ver Jaeschke, “Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist”.

⁴¹ Jacobi, *Werke. Gesamtausgabe*, vol. 2, p. 370; cfr. vol. 1, pp. 259 ss.

⁴² Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, p. 27.

⁴³ [Friedrich Schleiermacher], *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlín: J.F. Unger, 1799, p. 23 [53]. Al citar *On Religion*, citaré la traducción inglesa (de la primera edición de 1799) *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, ed. y trans. de Richard Crouter, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, y pondré entre paréntesis la paginación original de 1799.

⁴⁴ *Ibidem*, 24 [55].

⁴⁵ Cfr. Gerhard Schreiber, “The Auction Catalogue of Eiríksson’s Library”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, op. cit., pp. 375-465.

Otra posible fuente del concepto de razón de Eiríksson es Jacob Peter Mynster (1775-1854), “la figura central y representativa de la teología y la vida eclesiástica danesas en la primera mitad del siglo XIX”⁴⁶. De particular interés aquí es el capítulo final del artículo de Mynster “Desarrollo de la noción de fe” (1821)⁴⁷, que Eiríksson cita repetidamente, y que elogia de forma explícita en *Fe, superstición e incredulidad*⁴⁸. En este artículo, Mynster define la razón—refiriéndose repetidamente a Jacobi (¡!)—como la facultad perceptiva que dota al ser humano de la capacidad de fe, en la medida en que es la facultad “por medio de la cual el ser humano recibe impresiones inmediatas de los objetos suprasensibles”⁴⁹. El entendimiento, por su parte, no es una “facultad inmediata de conocimiento” de esta clase, pues lo que deseamos comprender ya nos debe haber sido dado por otros medios: “las cosas sensibles deben habérsenos dado ya: las cosas sensibles deben haber estado ya presentes en el sentido; las cosas superiores, en la razón”⁵⁰. Por último, a través de la razón, “percibimos [*fornemme*] a Dios y su voz, tanto en las revelaciones interiores como en las exteriores”; al decir esto Mynster acepta la opinión de otros “pensadores cuidadosos” que “entienden la razón en su significado subjetivo como receptividad, como un sentido para lo suprasensible”⁵¹. A pesar de este considerable acuerdo entre Eiríksson y Mynster en cuanto *al contenido*, hay que admitir que la *formulación* exacta de la definición de la razón como “el sentido de lo infinito y eterno”⁵² no se encuentra en el artículo de Mynster de 1821.

Sin embargo, se puede encontrar en las observaciones de Hans Lassen Martensen (1808-1884) *sobre* Jacobi en el curso que aquél impartió en el semestre de invierno 1838-1839, el cual se anunció bajo el título: “*Historia philosophiæ recentioris (inde a Kantio ad Hegelium usque) ejusque ad theologiam relatio*” (La historia de la filosofía moderna [de Kant a Hegel]

⁴⁶ Koch / Kornerup (eds.), *Den Danske Kirkes Historie*, vol. 6, p. 141 (citado en Curtis L. Thompson, “Shapers of Kierkegaard’s Danish Church: Mynster, Grundtvig, Martensen”, en *A Companion to Kierkegaard*, ed. por Jon Stewart, Malden, MA et al: Wiley-Blackwell, 2015, pp. 193-205, 195).

⁴⁷ Jakob Peter Mynster, “Udvikling af Begrebet Tro”, en *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs filosofiske og historiske Afhandlinger*, vol. 1, Copenhagen, 1821, pp. 200-236. Las citas siguientes utilizan la paginación de J.P. Mynster, *Blandede Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1852-1853 [vols. 4-6, ed. póstuma de Just Henrik Paulli, Copenhagen: Gyldendal 1855-1857]; vol. 1, pp. 3-35.

⁴⁸ Cfr. Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, pp. 41ss. (nota) y 46.

⁴⁹ Mynster, “Udvikling af Begrebet Tro”, p. 27.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 30ss.

⁵² *Ibidem*, p. 27.

y su relación con la teología)⁵³. Se trata del mismo curso que Eiríksson, como él mismo escribió en *Fe, superstición e incredulidad*, había “seguido bastante bien” como “oyente atento”⁵⁴. Un conjunto de notas de suscripción (*kollegieabonnement*) de la clase de Martensen⁵⁵, el cual se conserva en *el Nachlass* de Kierkegaard⁵⁶, contiene el siguiente pasaje: “La diferencia entre entendimiento y razón está presente en todo el sistema de J. [Jacobi]. ‘La razón es [un] sentido para lo infinito y eterno’ [*Fornuften er Sands for det Uendelige og Evige*], no es por tanto nada productivo, sino receptivo, y por ello no puede ser atribuido a Dios; es sólo un sentido”⁵⁷. Y en un conjunto de notas (conservadas en la Biblioteca Real de Copenhague, que contienen notas individuales de la mano de Martensen) para este mismo curso, el cual Martensen ya había impartido de forma privada durante el semestre de invierno 1837-1838⁵⁸, se dice que éste, después de haber introducido la distinción de Jacobi entre razón y entendimiento, añadió:

¿Cuál es entonces el órgano con el que creo? [...] A esto J. [Jacobi] responde: la razón, es el sentido de lo infinito y eterno [*Fornuften, den er Sansen for det Uendelige og Evige*]. La palabra “*Vernunft*” viene de “*vernehmen*”, sentir, ser receptivo, percibir lo dado. De esta manera, puede decirse que Dios tiene razón porque es productividad, pero la razón humana, por el contrario, no produce, sólo percibe lo dado. Sin embargo, esto no debe entenderse como si fuera una *tabula rasa*, una pasividad absoluta; ¡no! es activa, pero es una actividad negativa, que sólo aparece en la percepción de lo dado, del mismo modo que el ojo percibe los colores, el oído los tonos [...] la razón determina que algo es, no cómo es, ya que esto es cuestión del entendimiento. Determina la existencia del objeto⁵⁹.

⁵³ Para una descripción de este curso, que era una repetición (revisada) de las populares lecciones privadas de Martensen impartidas en el semestre de invierno anterior en 1837-1838 (véase también la nota 58), ver Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II, *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhague: C.A. Reitzel 2007, (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3), pp. 277-284.

⁵⁴ Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, p. 81 (nota).

⁵⁵ Sobre esta práctica, véase el “Critical Account of the Text” del *Journal KK* en *KJN* 2, pp. 587-596, esp. pp. 593-596.

⁵⁶ Está impreso en *Pap. II C 25* (en vol. XII), pp. 280-331.

⁵⁷ *Pap. II C 25* (en vol. XII), p. 302.

⁵⁸ Cfr. Hans Lassen Martensen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhague: Gyldendal, 1882-1883; vol. 2, pp. 3ss.

⁵⁹ NKS 3434, 4º, nº 2, pp. 168ss. (citado en Carl Henrik Koch, “Magnús Eiríksson and Philosophy”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, op. cit., pp. 17-54, 53ss; cfr. pp. 50-54).

Así, cabe suponer que la fuente del peculiar, y en cierto modo jacobiano, concepto de razón de Eiríksson no fue sólo Mynster, sino también *la bête noire* de aquél, Martensen⁶⁰.

III. *¿Es la fe una paradoja y “en virtud de lo absurdo”? (1850)*⁶¹

Ya en *Fe, superstición e incredulidad* (1846) Eiríksson había caracterizado la interpretación de la fe como algo “en virtud de lo absurdo”, según lo expuesto por el seudónimo de Kierkegaard, Johannes de silencio, en *Temor y temblor* (1843), como una versión extrema del *credo quia absurdum est*, el dicho atribuido a Tertuliano⁶². Si “lo absurdo” se convierte así en “el principio fundamental y el fundamento de la fe”, escribe Eiríksson, “entonces se ha establecido un *principio de fe* totalmente falso, que no sólo está destinado a conducir a la superstición más desenfrenada, ya que *por regla general se supone que uno debe creer todo lo que es absurdo, precisamente porque es absurdo y en virtud de su absurdidad*. Con ello, sin embargo, se ha *anulado* en principio también *el verdadero concepto de fe*, para poner en su lugar un concepto falso”⁶³. La verdadera fe religiosa y cristiana no debe entenderse en modo alguno como opuesta a la razón. La verdadera fe debe ser “absolutamente una *fe racional*”⁶⁴; la razón no es, como ya se ha dicho, “enemiga de la fe”, sino “su más íntima y natural aliada, su órgano y su condición necesaria”⁶⁵.

En la obra *¿Es la fe una paradoja y “en virtud de lo absurdo”? Una pregunta motivada por “Temor y temblor de Johannes de Silentio”, y respondida con la ayuda de los mensajes confidenciales de un caballero de la fe, para la edificación mutua de judíos, cristianos y mahometanos, por el hermano del ya mencionado caballero de la fe* (1850)⁶⁶, publicado bajo el

⁶⁰ Sobre la relación entre Eiríksson y Martensen, ver Gerhard Schreiber, “‘Like a Voice in the Wilderness’: Magnús Eiríksson’s Tenacious Critique of Martensen—and Martensen’s ‘Lofty Silence’”, en *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press (*Danish Golden Age Studies*, vol. 6), pp. 155-191.

⁶¹ Las secciones III y IV son una versión abreviada y revisada de Schreiber, *Happy Passion*, capítulo 3.

⁶² Cfr. Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, 56. Cfr. Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, pp. 15 y 22-23 (nota).

⁶³ Eiríksson, *Tro, Overtro og Vantro*, pp. 58-59.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 93; cfr. X y 10-11.

⁶⁵ *Ibidem*, p. XI (sin cursiva en el original).

⁶⁶ [Theophilus Nicolaus], *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?* et

seudónimo Theophilus Nicolaus, Eiríksson profundizó y amplió de forma sustancial esta crítica general y abstracta, añadiendo una respuesta detallada a la interpretación de Abraham en *Temor y temblor* (capítulo I), así como una explicación alternativa de la parábola de Johannes de Silentio sobre el “caballero de la fe” y la “princesa” (capítulo II). Además, Theophilus Nicolaus incluye ahora en su argumentación los escritos de Johannes Climacus, *Migajas filosóficas* (1844) y *Postscriptum definitivo y no científico* (1846), alegando que también presentan la fe cristiana como algo “en virtud de lo absurdo”, pues Climacus identifica “lo absurdo”, en virtud de lo cual existe la fe, con “la paradoja”: la encarnación de Dios en Jesucristo (cap. III).

Como ya había hecho Eiríksson en *Fe, superstición e incredulidad*, Theophilus Nicolaus condena aquí la noción de Kierkegaard de la fe como “en virtud de lo absurdo”, juzgándola una intensificación inaceptable del *credo quia absurdum est*⁶⁷. En la expresión “en virtud de lo absurdo”, “lo absurdo” parece haberse convertido en el *único* fundamento y principio de la fe, lo que llevaría a la consecuencia “de que todo lo que es absurdo conduce a los seres humanos a tener fe, *precisamente porque* es absurdo”⁶⁸. En opinión de Theophilus Nicolaus, esto sólo puede llevar a “la superstición más ilimitada,” ya que la verdadera fe “debe ser *razonable* en su esencia”⁶⁹. La postura de Johannes de silentio puede parecer tal vez acertada cuando se contempla “*meramente* desde el *limitado* punto de *vista del entendimiento*”; pero “desde el punto de vista espiritual superior, es decir, desde el punto de vista religioso”, semejante postura sólo resultará falsa, porque con respecto a “las *leyes espirituales superiores*” la paradoja o el absurdo carecen “por

Spørgsmaal foranlediget ved “Frygt og Bæven, af Johannes de silentio”, besvaret ved Hjælp af en Troes-Ridders fortrolige Meddelelser, til fælles Opbyggelse for Jøder, Christne og Muhamedanere, af bemeldte Troes-Ridders Broder, Copenhagen: Chr. Steen & Søn, 1850 (ACKL 831).

⁶⁷ En *Fe, superstición e incredulidad*, ambas posturas se agrupan en el bando de la “superstición”, ya que en ambas “lo absurdo o contrario a la razón” se confunde con “lo inconcebible e inexplicable” (Tro, *Overtro og Vantro*, p. 57; cfr. p. 56).

⁶⁸ Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, p. 16; cfr. SKS 4, 131 / FT, 34 (ver nota 103 *infra*). En cambio, Theophilus Nicolaus argumenta que el objeto de la fe debe estar marcado por “otra característica diferente del absurdo”, una característica que hace que la aceptación de este objeto en la fe sea “simultáneamente necesaria e inevitable”: “Si este objeto tiene *también* la propiedad de que no puede ser comprendido ni hecho objeto de conocimiento, entonces debe ser creído, no ‘porque sea absurdo’, sino precisamente porque no se deja comprender, hacer objeto de conocimiento [*fattes i Viden*], explicar o probar” (*Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, p. 16).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 18.

completo de validez”⁷⁰. Así, la verdadera fe no puede ser “en virtud de lo absurdo”. Es más bien “*en virtud del entendimiento y la sabiduría superiores o más elevados* que un ser humano puede adoptar y creer, aunque no lo comprenda o no lo tenga, por así decirlo, en su poder”⁷¹.

A pesar de todas las “limitaciones” e “imperfecciones” que afligen al conocimiento y a la cognición humanos en cuanto *humanos*, es posible, no obstante, que aquellos que aman a Dios descubran que se encuentran “*bajo una luz completamente diferente* [...] porque el amor a Dios es lo único que puede comunicar la *verdadera luz*, que puede proporcionar *el verdadero conocimiento* de los asuntos espirituales de la humanidad”⁷². A través de su “fe, que está *inmediatamente conectada con Dios*”⁷³, un ser humano puede disfrutar de la certeza permanente e inmediata de que lo que es imposible para la humanidad es posible para Dios. Esta fe ha sido “naturalmente” aumentada y fortalecida aún más,” añade Theophilus Nicolaus, porque “Dios ha reafirmado de vez en cuando el objeto de la fe dando al creyente una *promesa o indicio* de ello”⁷⁴.

La fe de Abraham también se basa en una “promesa” divina de este tipo, a saber, la promesa de Dios de darle una descendencia numerosa y la tierra de Canaán como lugar de residencia. Si la orden de Dios de sacrificar a Isaac parece una abrogación de estas “promesas” anteriores, sólo lo parece desde “el punto de vista limitado y mundano del entendimiento”, y no “desde el punto de vista *del piadoso Abraham*”. La fe de Abraham no se basa en absoluto en “lo absurdo”, sino en su “*confianza en el amor de Dios por la verdad* y en su *inmutabilidad*”⁷⁵, en el hecho de que Dios “no puede incumplir sus promesas”⁷⁶. Lo que es cierto de la fe de Abraham lo es también “*de toda otra fe*”⁷⁷, en la medida en que tal fe sea verdadera y auténtica. Mientras el ser humano se encuentre en un estado de “imperfección”, no siempre podrá comprender con su entendimiento “la esencia espiritual superior” que aprehende con su “sentido racional”, ya que ésta “no siempre

⁷⁰ Ibídem, pp. 24ss.

⁷¹ Ibídem, p. 25.

⁷² Ibídem, p. 33.

⁷³ Ibídem, p. 39.

⁷⁴ Ibídem, p. 45; cfr. p. 143.

⁷⁵ Ibídem, pp. 45ss.

⁷⁶ Ibídem, p. 48; cfr. p. 47.

⁷⁷ Ibídem, p. 48. En *Tro, Overtro og Vantro*, pp. 12-17, por el contrario, Eiríksson trata de demostrar el carácter *excepcional* de la situación de Abraham, que hace que “la fe de Abraham sea *inutilizable* como modelo para creyentes posteriores o actuales” (p. 15, énfasis mío).

es conmensurable”⁷⁸ con el entendimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, “las leyes espirituales superiores [...] pueden ser *en parte* insinuadas, y *en parte* contempladas más inmediatamente, con los ojos del espíritu”⁷⁹.

Estas afirmaciones sobre la fe de Abraham valen también para el “caballero de la fe” que Johannes de silentio cita como modelo para su “principio del absurdo”. Según Eiríksson, tampoco el caballero de la fe cree “en virtud del absurdo”, sino “en virtud de la racionalidad *superior*”⁸⁰; y por eso la representación en *Temor y temblor* del “caballero de la fe” y su relación con la “princesa” es “sólo una ficción”⁸¹. Por esta razón, este mismo Theophilus Nicolaus, “hermano del caballero de la fe”⁸², se siente llamado a ofrecer su propio retrato del caballero de la fe, según el cual éste cree continuamente en la posibilidad de ganar a la princesa, y en ningún momento asiente a su imposibilidad.⁸³ (Como veremos, este aspecto del caballero de la fe de Theophilus Nicolaus resultará importante para la respuesta posterior de Kierkegaard). Mientras que la creencia del caballero de la fe en la *posibilidad* de una conexión con la princesa se basa, entre otras cosas, en la “certeza o probabilidad *de que la princesa lo ama plenamente, o pueda amarlo*”⁸⁴, su fe en que también ganará a la princesa en *realidad* es más bien, como en el caso de Abraham, “*en virtud de un indicio superior*”⁸⁵ del asunto, el cual es proporcionado por Dios.

En su tercer y último capítulo, Theophilus Nicolaus trae por fin a colación el *Postscriptum* de Johannes Climacus. También éste entiende la fe cristiana como algo “en virtud del absurdo”, aunque con una *diferencia decisiva*: mientras que *Temor y temblor* no especifica ni el contenido ni la forma de “lo absurdo” en virtud de lo cual se dice que Abraham o el caballero tienen fe—es decir, el libro no atribuye en modo alguno “*una objetividad definida*” al “absurdo”, en el *Postscriptum*, por el contrario, “el absurdo” aparece “con una *forma definida* y un *contenido definido*” que Climacus identifica con “la paradoja”: el acontecimiento histórico de la encarnación de Dios en Jesucristo⁸⁶. Theophilus Nicolaus examina ahora

⁷⁸ Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, p. 50.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁸¹ *Ibidem*, p. 147 (sin cursiva en el original).

⁸² Ver el subtítulo del libro, así como *ibidem*, pp. VI-VII y 86.

⁸³ *Ibidem*, p. 90.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 109; cfr. pp. 117ss. y 141.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 150. Theophilus Nicolaus se refiere aquí más directamente a la definición de “lo absurdo” en *SKS* 7, 193 / *CUP*1, 210: “¿Qué es, pues, lo absurdo? Lo absurdo es

varias dificultades que surgen de esta diferencia. Si “lo absurdo” se identifica con “la paradoja”, como en el *Postscriptum*, entonces “lo absurdo” no puede haber existido ya en tiempos de Abraham. Por lo tanto, la fe de Abraham no puede haber sido realmente “en virtud del absurdo”⁸⁷, como se afirma en *Temor y Temblor*. Incluso si sólo se atribuyera a Abraham “una especie de fe”, tal fe sería entonces necesariamente “completamente diferente de la llamada fe cristiana”⁸⁸. La fe de Abraham, y de hecho “la fe precristiana” en general, no puede por tanto haber tenido nada que ver con “lo absurdo” o “la paradoja”, puesto que la fe cristiana es la única que está en relación con “lo absurdo” y “la paradoja”⁸⁹.

Cuando Johannes Climacus y (siguiendo su ejemplo) teólogos como Rasmus Nielsen (1809-1884)⁹⁰ y Peter Michael Stilling (1812-1869)⁹¹ identifican la fe con “la paradoja”, dice Eiríksson, es posible estar de acuerdo con ellos de *todo* corazón, siempre que esta identificación se limite a la fe tal y como se entiende “en el cristianismo eclesiástico”⁹². Según Theophilus Nicolaus, las afirmaciones doctrinales peculiares de la Iglesia (por ejemplo, las doctrinas de la Trinidad, la Caída o la Satisfacción de Cristo) sirven en conjunto como “enemigos decisivos de la razón”. Además, por mucho que cada afirmación doctrinal implique “una paradoja especial” por sí misma, las afirmaciones juntas constituyen una “paradoja general” que abarca la esfera de toda la religión cristiana, cuyo centro—como Johannes Climacus señala

que la verdad eterna haya llegado a existir en el tiempo, que Dios haya llegado a existir, haya nacido, haya crecido, etc., haya llegado a existir exactamente como un ser humano individual, indistinguible de cualquier otro ser humano.” Cfr. *SKS* 7, 518s. / *CUP1*, 570s. y *SKS* 7, 526 / *CUP1*, 579 (ver la nota 103, *infra*).

⁸⁷ Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, pp. 152ss.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 158. Según Theophilus Nicolaus, se puede sacar la misma conclusión de *Temor y temblor* y del *Postscriptum*, aunque “indirectamente”: a saber, “ante la ausencia de pruebas” (p. 159) que puedan fundamentar (en cuanto al contenido) la definición de “la paradoja” en *Temor y temblor*; en el *Postscriptum*, del hecho de que el ámbito cristiano-religioso (“Religiosidad B”) se identifique explícitamente con lo “paradójico-religioso” (p. 161). Si ésta es la manera en que lo auténticamente cristiano se distingue de la “Religiosidad A” no cristiana, razona Theophilus Nicolaus, entonces se deduce que “la paradoja” sólo puede encontrarse en el cristianismo.

⁹⁰ Rasmus Nielsen, *Mag. S. Kierkegaards “Johannes Climacus” og Dr. H. Martensens “Christelige Dogmatik”*. En *undersøgende Anmeldelse*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1849, (ACKL 701).

⁹¹ Peter Michael Stilling, *Om den indbildte Forsoning af Tro og - Viden med særligt Hensyn til Prof. Martensens “christelige Dogmatik”*. *Kritisk-polemisk Afhandling*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1850 (ACKL 802).

⁹² Cfr. Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, pp. 161ss.

correctamente—es la doctrina de la encarnación de Dios en Jesucristo⁹³. Ahora, sin embargo, Theophilus Nicolaus afirma haber descubierto “una especie de contradicción” en los escritos de Climacus, Nielsen y Stilling. Los tres hablan de “lo absurdo” y “la paradoja” sólo con referencia a la encarnación de Dios en Jesucristo, la “relación más especial de Dios con el mundo.” Sin embargo, no razonan “*que todo tipo de fe como tal*” sea absurdo y paradójico; pues en ninguna parte afirman “que sería paradójico y absurdo tener fe en Dios como un espíritu viviente y consciente de sí mismo, y [en] su *relación general con el mundo*”⁹⁴. Si, según los tres escritores antes mencionados, sólo la doctrina de la Encarnación representa “lo absurdo”, mientras que la fe religiosa en general no, entonces sólo puede concluirse que “la paradoja” y “lo absurdo” son exclusivos del cristianismo:

*Se supone que el progreso intelectual que proporciona el cristianismo consiste en la paradoja, en el absurdo. Dicho de otro modo: sólo el cristianismo sigue siendo considerado como algo que se opone a la esencia espiritual de la humanidad, de modo que mientras que la fe y la religión simples y unitarias en su generalidad atraen la esencia espiritual de la humanidad, el cristianismo repele lo espiritual en la humanidad, el espíritu humano, precisamente por medio de sus dogmas y fe peculiares*⁹⁵.

Para dejar claro que “el cristianismo en su forma *eclesiástica*”⁹⁶ en realidad repele el elemento espiritual de la humanidad, Theophilus Nicolaus compara por último el “concepto de Dios” y la “relación con Dios”, tal como ambos se entendían en “la era precristiana”, y tal como ambos fueron finalmente invertidos y revestidos de forma paradójica en “la era cristiano-eclesiástica”⁹⁷. Aquí Theophilus Nicolaus no oculta que simpatiza con el concepto *precristiano* de Dios y con la noción de la relación con Dios, ya que éstos siguen siendo “mantenidos no sólo por judíos y mahometanos, sino también por aquellos pocos cristianos que no se identifican con los cambios que se han introducido, y que sólo se conforman con creer en Dios como *Espíritu* eterno, invisible, omnímodo, omnipotente, omnisciente y omnipotente, y sienten que sólo en Él tienen suficiente”⁹⁸.

⁹³ Ibídem, p. 162, donde Eiríksson cita *SKS* 7, 193 / *CUP1*, 210, como había hecho numerosas veces antes, como modelo de articulación de la doctrina de la Encarnación.

⁹⁴ Ibídem, p. 165.

⁹⁵ Ibídem, pp. 166ss.

⁹⁶ Ibídem, p. 175.

⁹⁷ Ibídem, p. 170.

⁹⁸ Ibídem, p. 172; cfr. pp. 120-125 y 179.

El error de Climacus consiste en que ha localizado “lo absurdo”, la doctrina de la encarnación de Dios en Jesucristo, precisamente “en el cristianismo que nos transmitieron nuestros antepasados”⁹⁹, y *desde este punto de partida* ha razonado que la propia fe cristiana también se basa en este absurdo. Dado que el “principio de absurdidad” de Climacus para la fe cristiana se basa en una suposición cuya verdad necesita ser probada (y que Theophilus Nicolaus, por su parte, ya considera como una “*suposición falsa*”), Climacus comete una “*petitio principii*”.¹⁰⁰ Sin embargo, Theophilus Nicolaus considera comprensible que Climacus caiga en este error: “Si asumimos categóricamente los dogmas de la *Iglesia*, entonces crearemos con facilidad que en última instancia no queda otra alternativa que establecer el principio del absurdo como principio de *la fe*, pues a todo espíritu pensante y también religioso estos dogmas deben parecerle ciertamente que contienen mucho de absurdo y paradójico (en desacuerdo con el entendimiento y con la razón)”¹⁰¹. Por lo tanto, al final de su libro, Theophilus Nicolaus recomienda a Climacus que “repiense” el asunto de “la paradoja” una vez más “desde cero”, siguiendo el lema “Probadlo todo; retened lo bueno” (1 Tes 5, 21)¹⁰².

IV. Borradores de la respuesta pública de Kierkegaard a la crítica de Eiríksson¹⁰³

Kierkegaard libró sus batallas con Eiríksson exclusivamente en sus *Diarios y Cuadernos* inéditos. Una de las consecuencias de esto es que ni el

⁹⁹ *Ibídem*, p. 175.

¹⁰⁰ *Ibídem*, pp. 179ss.

¹⁰¹ *Ibídem*, p. 178.

¹⁰² *Ibídem*, pp. 180ss.

¹⁰³ *Las referencias a las obras publicadas de Kierkegaard se refieren a la última edición danesa, Søren Kierkegaards Skrifter* (vols. 1-28, K1-K28, ed. por Niels Jørgen Cappelørn et al., Copenhague: Gads Forlag, 1997-2013), abreviado *SKS* y seguido del número de volumen y página, y a la traducción inglesa de la serie *Kierkegaard's Writings*, vols. 1-26, ed. y trad. por Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1978-1998, a la que se hace referencia mediante un acrónimo basado en el título (*CUP1* = *Concluding Unscientific Postscript*, KW XII, 1; *FT* = *Fear and Trembling*, KW VI; *LD* = *Letters and Documents*, trad. de Hendrik Rosenmeier, KW XXV; *PV* = *The Point of View*, KW XXII). *Las citas de los Diarios y cuadernos inéditos de Kierkegaard se refieren también a Søren Kierkegaards Skrifter, seguidas del volumen y el número de entrada y, si está disponible, a la traducción inglesa Kierkegaard's Journals and Notebooks* (vols. 1-11, ed. por Niels Jørgen Cappelørn et al., Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2007-2019), abreviado *KJN*, seguido del número de volumen y página; en caso contrario, *Søren Kierkegaards Papirer*

nombre de Eiríksson ni una referencia directa a cualquiera de sus escritos se pueden encontrar en las obras publicadas de Kierkegaard. Junto a varias entradas del diario¹⁰⁴ que pueden identificarse como reacciones a la crítica de Eiríksson en *¿Es la fe una paradoja y “en virtud del absurdo”?*, el *Nachlass* de Kierkegaard también contiene varios borradores y fragmentos de una respuesta pública a Theophilus Nicolaus¹⁰⁵, atribuida en varias versiones a Johannes Climacus, Johannes de Silentio y Anti-Climacus¹⁰⁶.

La versión de Climacus comienza con la acusación de Theophilus Nicolaus de que la aceptación del dogma de la Iglesia conduce invariablemente a la elevación del “principio del absurdo como principio de la fe”¹⁰⁷. En realidad, argumenta Climacus, esta afirmación no hace sino confirmar la propia concepción de Climacus del cristianismo como “la paradoja”, y además responde a la pregunta (afirmativa) que Theophilus Nicolaus ha

(vols. I a XI-3, ed. por Peter Andreas Heiberg, Victor Kuhr y Einer Torsting, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1909-48; segunda edición ampliada, vols. I a XI-3, por Niels Thulstrup, vols. XII a XIII volúmenes suplementarios, ed. por Niels Thulstrup, vols. XIV a XVI, índice, por Niels Jørgen Cappelørn, Copenhagen: Gyldendal, 1968-1978), abreviado *Pap.* y seguido del número de volumen y entrada, y *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (vols. 1-6, ed. y trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong, Bloomington y Londres: Indiana University Press, 1967-1978), abreviado *JP* y seguido del número de volumen y entrada.

¹⁰⁴ Aunque *SKS* 23, 182ss, NB17:28 / *KJN* 7, 185 (“Sobre Theophilus Nicolaus”) es la única entrada del diario en la que se menciona el seudónimo de Eiríksson por su nombre, es muy probable que las dos entradas *SKS* 23, 176ss, NB17:19 / *KJN* 7, 178s. (“Lo absurdo”) y *SKS* 23, 177ss, NB17:21 / *KJN* 7, 180 (“Una observación sobre algo en ‘Temor y temblor’”)—ambas escritas poco después de la aparición del libro de Eiríksson el 11 de marzo de 1850—constituyan reacciones directas a *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?* Lo mismo puede decirse de la entrada *SKS* 23, 197ss, NB17:50 / *KJN* 7, 200ss. (“El conflicto entre ‘el entendimiento’ y ‘la fe’ - Puramente psicológico”).

¹⁰⁵ Kierkegaard adivinó correctamente que “Theophilus Nicolaus” era una creación de Magnús Eiríksson. Ver *Pap.* X-6 B 68, p. 74 / *JP* 6, 6598 y *Pap.* X-6 B 82, p. 88 / *JP* 6, 6601.

¹⁰⁶ *Pap.* X-6 B 68-69 / *JP* 6, 6598-6599 y *Pap.* X-6 B 72-76 forman parte de un artículo firmado por “Johannes Climacus” (como indican, entre otras fuentes, *Pap.* X-6 B 75, una “nueva edición” de *Pap.* X-6 B 68, pp. 72-75). *Pap.* X-6 B 70-71, por su parte, son esbozos de una respuesta firmada por “Johannes de silentio”. Por último, un sobre compuesto por una hoja de papel de escribir doblada y con el título “A propósito de Theophilus Nicolaus” (*Pap.* X-6 B 77 / *JP* 6, 6600), contenía fragmentos de una respuesta de Anti-Climacus (*Pap.* X-6 B 78-81 / *JP* 1, 9-12 y *Pap.* X-6 B 82 / *JP* 6, 6601), algunos de los cuales Kierkegaard consideró publicar también con su propio nombre. Ver, además, *Pap.* X-6 B 128, pp. 170ss. / *CUP*2, 161-163 (*JP* 6, 6596) y *Pap.* X-6 B 129, pp. 171ss.

¹⁰⁷ Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, 178. Cfr. *Pap.* X-6 B 68, p. 72 / *JP* 6, 6598, 299 y el borrador de una respuesta de Johannes de silentio en *Pap.* X-6 B 70, p. 79.

planteado en el título de su propio libro. Sin embargo, Climacus no puede apelar más a la argumentación de Theophilus Nicolaus, debido al curioso giro que toma, a saber, rechazar el cristianismo junto con “la paradoja” con la que está inextricablemente entrelazado: “Admites que el cristiano es de hecho la paradoja; y entonces rechazas todo el cristianismo y declaras triunfalmente: ‘Esto es el cristianismo, ¿dónde está ahora la paradoja?’ Sería mejor decir: ‘¿Y ahora dónde está el cristianismo?’”¹⁰⁸. De este modo llegamos a la “asombrosa situación” en la que Climacus, que *no* se identifica como cristiano, deja que el cristianismo siga en pie, mientras que Theophilus Nicolaus se atreve a “desechar todo el cristianismo, para luego seguir siendo cristiano, y, además, en calidad de cristiano no hacer distinciones mezquinas entre (ver la portada) ‘judíos, cristianos y mahometanos’”¹⁰⁹.

En respuesta a la afirmación de Theophilus Nicolaus de que la fe de Abraham no podía ser “en virtud del absurdo”, Climacus afirma que “lo absurdo” también estaba presente en relación con la fe de Abraham, aunque el *contenido* de esta fe no podía ser idéntico al contenido de la fe cristiana: “A Abraham se le llama padre de la fe porque tiene las cualidades formales de la fe, creer contra el entendimiento¹¹⁰, aunque a la Iglesia cristiana nunca se le ha ocurrido que la fe de Abraham tuviera el contenido de la fe cristiana que se refiere esencialmente a un acontecimiento histórico posterior”¹¹¹. Por esta razón, no hay contradicción entre el relato de Johannes de silentio y el de Johannes Climacus. En *Temor y temblor*, además, Johannes de silentio se ocupó “lírico-dialécticamente” de la figura de Abraham; mientras que en el *Postscriptum*, Johannes Climacus trata “existencialmente” el problema “de hacerse cristiano”¹¹².

¹⁰⁸ *Pap. X-6 B 72*, p. 81. Ver las frases inmediatamente anteriores: “Deseáis ayudar al cristianismo en la medida en que arrojáis por la borda todos los dogmas, abolís el cristianismo e insertáis la fe del Antiguo Testamento; y se supone que esta fe es el cristianismo.” Ver también *Pap. X-6 B 68*, p. 72 / *JP 6*, 6598, p. 300 y *Pap. X-6 B 68*, p. 75 / *JP 6*, 6598, p. 302.

¹⁰⁹ *Pap. X-6 B 68*, pp. 72 y ss. / *JP 6*, 6598, p. 300; ver, además, el subtítulo de *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, “para la mutua edificación de judíos, cristianos y mahometanos”.

¹¹⁰ En el proyecto *Pap. X-6 B 72*, p. 82, Kierkegaard ofrece una interesante glosa sobre el fragmento “creer contra el entendimiento”, que luego suprimió: se “agudiza, <porque lo ético <no es> deber, sino tentación, y sin embargo es simultáneamente deber> porque parece como si hubiera una autocontradicción en Dios o en su voluntad respecto a Abraham, en la medida en que en un momento promete preservar la vida de Isaac, pero en otro exige que el propio Abraham sacrifique a Isaac.”

¹¹¹ *Pap. X-6 B 68*, p. 73 / *JP 6*, 6598, p. 300; cfr. *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, pp. 45-46, 140 y 143.

¹¹² *Pap. X-6 B 68*, p. 73 / *JP 6*, 6598, p. 300; cfr., *SKS 4*, 128 / *FT*, 33; *SKS 7*, 560 /

Además, ni Johannes de Silentio ni Johannes Climacus afirman tener fe. En este contexto, resulta extraño que Theophilus Nicolaus, “un racionalista declarado” que espera acabar por completo con “el absurdo y la paradoja”, asuma explícitamente la existencia de “comunicaciones directas de Dios, insinuaciones superiores, visiones, revelaciones”¹¹³. Si Theophilus Nicolaus desea afirmar que la fe que Johannes de Silentio y Johannes Climacus describen como “lo absurdo, la paradoja” no es en absoluto absurda, sino que es “la racionalidad superior”¹¹⁴, aunque no en un sentido especulativo, entonces Theophilus Nicolaus debería tener cuidado: “Si lo absurdo no es el signo y predicado negativo que asegura dialécticamente que el ámbito de ‘lo puramente humano’ termina cualitativamente, entonces en realidad no tienes ningún signo de tu razón superior”¹¹⁵. Al excluir “lo absurdo”, Theophilus Nicolaus corre el riesgo de que su “razón superior” no esté *más allá de* la esfera humana, en la región de la revelación y de lo divino, sino *dentro de* la esfera humana, e incluso “algo más abajo, en el territorio subterráneo de la incompreensión”¹¹⁶. Para los propios creyentes, sin embargo, ni su fe ni el objeto de su fe parecen absurdos; no, al menos, mientras sigan teniendo fe. *El creyente* habla como sigue:

Cuando creo, entonces ciertamente ni la fe ni el contenido de la fe son absurdos. Oh, no, no; pero comprendo muy bien que para la persona que no cree, la fe y el contenido de la fe sean absurdos, y comprendo también que tan pronto como yo mismo no estoy en la fe, soy débil. Cuando la duda tal vez comienza a agitarse, entonces la fe y el contenido de la fe comienzan gradualmente a volverse absurdos para mí. Pero ésta puede haber sido la voluntad divina: para que la fe—si un hombre tiene o no fe—pudiera ser la prueba, el examen, la fe está ligada a lo absurdo, y lo absurdo está formado y compuesto de tal manera que sólo una fuerza puede prevalecer sobre ella: la pasión de la fe, su humildad agudizada por el dolor de la conciencia del pecado¹¹⁷.

CUP1, 617.

¹¹³ Pap. X-6 B 68, pp. 73ss. / JP 6, 6598, p. 300. Climacus continúa: “Entiéndame bien: lo que me sorprende es que el escritor sea un racionalista que quiere deshacerse de lo sobrenatural de esta manera... no racionalista” (p. 74 / p. 301). Cfr. *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”*, pp. 140-143.

¹¹⁴ Cfr. *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, pp. 25 y 85; ver, también, *Tro, Overtro og Vantro*, p. 47.

¹¹⁵ Pap. X-6 B 68, p. 74 / JP 6, 6598, p. 301.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Pap. X-6 B 68, p. 75 / JP 6, 6598, pp. 301ss.

En cuanto a la sugerencia de Theophilus Nicolaus, al final de su libro, de que Climacus reconsidere el asunto de “la paradoja” una vez más Climacus considera esta sugerencia irrelevante para él. Pero si Theophilus Nicolaus intentara en algún momento futuro volver al tema del cristianismo, sería aconsejable que, en primer lugar, “retomara” el propio cristianismo, “que, probablemente sin darte cuenta, perdiste en tu afán por demostrar que no hay paradoja en el cristianismo”¹¹⁸.

En la “Posdata” de su artículo, Climacus concluye retomando la parábola de Johannes de silentio del “caballero de la fe” y “la princesa”. En opinión de Climacus, Theophilus Nicolaus no sólo ha desarrollado una obsesión un tanto malsana con esta parábola, sino que ha conseguido malinterpretarla por completo: “Para ti el ‘caballero de la fe’ se preocupa por comprender que no es imposible conseguir a la princesa, sí, que por muchas razones es ‘posible’”¹¹⁹. Johannes de silentio, sin embargo, parte de la suposición “de que, humanamente hablando, es imposible que el amante consiga a la princesa”¹²⁰. Esta suposición no puede alterarse, pues sólo a partir de ella “puede dilucidarse la diferencia entre resignación y fe”¹²¹.

En fragmentos de una respuesta por parte de Anti-Climacus, un seudónimo que afirma abiertamente tener fe¹²², Kierkegaard se ocupa principalmente de la noción de “lo absurdo”. También aquí, como en la respuesta de Climacus, Anti-Climacus rechaza como un “malentendido” la acusación de Theophilus Nicolaus de “contradicción” entre las concepciones de “lo absurdo” en *Temor y temblor* y en el *Postscriptum*. Según Anti-Climacus, la fe de Abraham representa sólo “la definición formal de la fe”¹²³. El contenido de su fe no podía referirse, por supuesto, a Jesucristo. En otra entrada, mientras tanto, Kierkegaard articula una distinción entre “lo absurdo” en *Temor y Temblor* y “la paradoja” en el *Postscriptum*: en *Temor y Temblor* se presenta “la definición puramente personal de la fe existencial”, mientras que en el *Postscriptum* encontramos “la fe en relación con una doctrina”¹²⁴.

¹¹⁸ Pap. X-6 B 68, p. 75 / JP 6, 6598, p. 302. Para la sugerencia de Theophilus Nicolaus a Climacus, ver *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, p. 180; para la respuesta de Johannes de silentio a la misma, ver Pap. X-6 B 70, p. 79 y Pap. X-6 B 71.

¹¹⁹ Pap. X-6 B 68, p. 76 / JP 6, 6598, p. 303.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Pap. X-6 B 68, p. 77 / JP 6, 6598, p. 304.

¹²² Cfr. SKS 22, 127s, NB11:204 / KJN 6, 124ss; SKS 22, 130, NB11:209 / KJN 6, 127; SKS 13, 12 (nota) / PV, 6 (nota).

¹²³ Pap. X-6 B 81 / JP 1, 12.

¹²⁴ Pap. X-6 B 80, p. 86 / JP 1, 11.

Una vez más, la función de “lo absurdo” se explica como la de un *marcador de límites*¹²⁵, el cual indica el punto en el que la esfera de la fe está *separada negativamente* de las operaciones del entendimiento humano¹²⁶. “El absurdo es el criterio negativo de lo que es superior al entendimiento y conocimiento humanos”¹²⁷. Esto no quiere decir que las operaciones del entendimiento humano no tengan ninguna importancia. Más bien, “las operaciones del entendimiento consisten en constatarlo como tal, y luego someterlo a la creencia de cada uno”¹²⁸. Por ejemplo, si creo que para Dios todo es posible, entonces “lo absurdo” representa “el determinante negativo que me asegura, por ejemplo, que no he pasado por alto una u otra posibilidad que aún se encuentra en el ámbito humano. El absurdo es la expresión de la desesperación: que humanamente no es posible; pero la desesperación es el signo negativo de la fe”¹²⁹.

Así pues, “lo absurdo” está inextricablemente entrelazado con la fe, ya que establece su límite¹³⁰; por ello no debe confundirse en ningún caso con “lo absurdo en sentido ordinario”¹³¹. Sin embargo, Theophilus Nicolaus no tiene en cuenta este hecho, ya que simplemente quiere acabar con “lo absurdo”. Le falta “la elasticidad dialéctica para asegurarle a la pasión de su fe una expresión negativa tan alta como su supuesta fe”. Como resultado, se queda con “una definición mucho más baja de la fe”¹³².

Al igual que en la respuesta de Climacus, Anti-Climacus atribuye aquí una importancia decisiva a la perspectiva desde la que se percibe “lo absurdo”. Así, Anti-Climacus habla de una transformación de lo absurdo *que tiene lugar en la fe*: “Cuando el creyente tiene fe, lo absurdo no es lo absurdo; la fe lo transforma, pero en cada momento de debilidad vuelve a ser para él más o menos absurdo. La pasión de la fe es lo único que domina el absurdo; si no, entonces la fe no es fe en sentido estricto, sino una especie de

¹²⁵ Cfr. *SKS* 23, 24, NB15:25 / *KJN* 7, 20.

¹²⁶ Cfr. *Pap.* X-6 B 79, p. 85 / *JP* 1, 10 y *Pap.* X-6 B 78 / *JP* 1, 9.

¹²⁷ *Pap.* X-6 B 80, p. 87 / *JP* 1, 11.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Pap.* X-6 B 78, p. 84 / *JP* 1, 9.

¹³⁰ Cfr. por ejemplo, *Pap.* X-6 B 79, p. 86 / *JP* 1, 10.

¹³¹ *Pap.* X-6 B 68, p. 73 / *JP* 6, 6598, p. 300; cfr. *SKS* 7, 516 / *CUP1*, 567s. y *SKS* 23, 23, NB15:25 / *KJN* 7, 20. Sobre la diferencia entre “lo absurdo” / “la paradoja (absoluta)”, por un lado, y “el sinsentido”, por otro, ver, por ejemplo, Niels H. Sørensen, “Kierkegaard’s Doctrine of the Paradox”, en *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, ed. por Howard A. Johnson y Niels Thulstrup, Nueva York: Harper & Brothers, 1962, pp. 207-227, esp. pp. 219aa.

¹³² *Pap.* X-6 B 79, p. 86 / *JP* 1, 10.

conocimiento”¹³³. Sólo a los que carecen de la pasión de la fe, a los que están *fuera* de la fe, les parece que el creyente tiene fe “en virtud de lo absurdo”¹³⁴. Por eso es apropiado que los dos seudónimos, Johannes de silentio y Johannes Climacus, ambos de los cuales afirman *no* tener fe, iluminen *negativamente* la fe cristiana de esta manera¹³⁵. Theophilus Nicolaus, sin embargo, ha pasado por alto este punto. En la anotación NB17:28 (“Sobre Theophilus Nicolaus”), Kierkegaard hace explícito este punto:

Joh. Climacus mismo declara que no tiene fe. Theophilus Nicolaus presenta al creyente. No tiene en cuenta en absoluto el hecho de que para ser coherente debe presentar el asunto de tal manera que en la medida en que Joh. Climacus mismo dice que no tiene fe, que no es cristiano, todo lo que dice no puede, por supuesto, probar nada. Pero Theophilus Nicolaus no sospecha nada de esto. Se involucra de buena fe. ¡Ay! Qué triste vivir en circunstancias tan mezquinas que prácticamente nadie tiene ojo para un diseño artístico profundamente ejecutado. Lo que a mí me ha costado días de diligencia, un enorme esfuerzo, una persistencia dialéctica casi insomne para mantener los hilos correctamente dispuestos en esta delicada construcción... esto simplemente no existe para los demás. Simplemente se me identifica con mis seudónimos, y luego se improvisan algunas tonterías que—por supuesto—son comprendidas por muchos más: ¡sí, por supuesto!¹³⁶

Kierkegaard intentó iluminar esta diferencia de perspectivas entre el creyente, por un lado, y el pensador ajeno a la fe, por otro, en la estructura misma de su respuesta a Theophilus Nicolaus, al elegir el seudónimo Anti-Climacus para responder desde el punto de vista de un *creyente* a la crítica de aquél al “principio del absurdo”. Esto puede verse, entre otros lugares, en un añadido al *Pap. X-6 B 82*, donde Kierkegaard escribe: “Por cierto, me alegraría que otro seudónimo, uno que no diga como Johannes de silentio que no tiene fe, sino que diga clara y positivamente que tiene fe—

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ *Ibíd.*: “El creyente se relaciona con un tercero en virtud de lo absurdo; así debe juzgar un tercero, ya que éste no tiene la pasión de la fe.” Esto se aplica de la misma manera a los “indicios superiores” a los que se refiere Theophilus Nicolaus: “un ‘indicio superior’, etc., puede muy bien ser nada menos que lo absurdo para el creyente; ¡pero para una tercera persona!”. (*Pap. X-6 B 80*, p. 86 / *JP 1*, 11). Ver también la descripción del “creyente inmediato” en *SKS 23*, 176s, NB17:19 / *KJN 7*, 178ss.

¹³⁵ Cfr. *Pap. X-6 B 79*, p. 85 / *JP 1*, 10.

¹³⁶ *SKS 23*, 182ss, NB17:28 / *KJN 7*, 185 (traducción ligeramente modificada); y *Pap. X-6 B 82*, p. 88 / *JP 6*, 6601.

Anti-Climacus—que repitiera lo que, de hecho, se afirma en los escritos seudónimos”¹³⁷.

En la siguiente y última sección, evaluaré la relevancia de esta disputa para los estudios kierkegaardianos en general, y para toda aproximación a la teoría de la fe de Kierkegaard en particular.

V. *Una espina en la carne de la teoría de la fe de Kierkegaard*

Dado que el desarrollo¹³⁸ de la teoría de la fe de Kierkegaard está marcado por una amplia gama de contextos educativos y discursivos, no puede entenderse de forma adecuada sin tener en cuenta su constante participación en los debates filosófico-teológicos de su época y su estrecha relación con otros pensadores de su entorno local y/o vecindad intelectual¹³⁹. Esos debates y pensadores ejercieron una profunda influencia en la clarificación y el desarrollo de la teoría de la fe de Kierkegaard, una teoría que exhibe momentos esenciales de continuidad¹⁴⁰, pero también desarrollos y cambios de gran alcance, como, por nombrar dos ejemplos, el cambio radical en la cristología de Kierkegaard, cuando, en la primavera de 1843, atribuyó la paradoja a la persona de Jesucristo, así como un cambio igualmente radical en su determinación de la relación entre la fe y la realidad. Mientras que hasta el *Postscriptum* (1846), Kierkegaard entiende y describe esta relación como positiva, en sus obras posteriores cobra cada vez más importancia una valoración negativa de la relación de la fe con la realidad, que culmina finalmente en la exigencia de un cristianismo de imitación que renuncie al

¹³⁷ *Pap.* X-6 B 82, p. 88 / *JP* 6, 6601; cfr. *Pap.* X-6 B 82, p. 87 / *JP* 6, 6601 y *Pap.* X-6 B 77 / *JP* 6, 6600.

¹³⁸ Aquí me refero al “desarrollo” como el proceso de despliegue (compárese con *développer* en francés) de un propósito o potencial interior que se esfuerza por crecer hasta convertirse en algo mayor, del mismo modo que la semilla de una fruta tiene el potencial de desplegarse/desarrollarse hasta convertirse en una planta concreta. Pero esto no debería implicar que el desarrollo de la posición de Kierkegaard pueda entenderse como un proceso cerrado, lo que sería totalmente erróneo para la complejidad de un *Bildungsprozess*.

¹³⁹ Sobre el concepto de fe del joven Kierkegaard, ver mi tesis doctoral *Apriorische Gewissheit. Das Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen*, Berlín y Boston: Walter de Gruyter, 2014 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 30).

¹⁴⁰ Como, por ejemplo, la caracterización de la fe como una forma *a priori* de certeza; el desarrollo del concepto de fe a lo largo de líneas simultáneamente apologéticas y antiespeculativas; y la acentuación del aspecto subjetivo-personal de la fe.

mundo, es decir, un cristianismo centrado en la imitación [*Efterfølgelse*] de Cristo¹⁴¹.

En cuanto a la relación de Eiríksson con Kierkegaard, puede afirmarse que el joven Eiríksson elogió de hecho a Kierkegaard en ciertas cuestiones de fondo. Sobre todo, fue su oposición compartida y su profunda aversión a Martensen lo que llevó a Eiríksson a sentir un vínculo con Kierkegaard y a interpretar los escritos de éste como una excelente muestra de la crítica a la teología especulativa de Martensen¹⁴². Como se desprende de sus *Diarios y Cuadernos*, Kierkegaard se sentía profundamente molesto con el “no autorizado”¹⁴³ o “tonto reconocimiento” de Eiríksson¹⁴⁴, y se negó constantemente a aliarse con él de ninguna manera, ni siquiera prestando apoyo financiero a su oposición frente a Martensen¹⁴⁵. Sin embargo, hay que subrayar que ya en *Fe, superstición e incredulidad* (1846), Eiríksson también se consideraba en desacuerdo *fundamental* con Kierkegaard: a saber, sobre cómo debe entenderse la fe cristiana.

Es cierto que Eiríksson elogió explícitamente el énfasis de Kierkegaard en las características individuales e inexternalizables de la fe¹⁴⁶; y también es cierto que, al igual que Kierkegaard, se opuso decididamente a la identificación hegeliana de fe y conocimiento¹⁴⁷: Sin embargo, Eiríksson negó que la verdadera fe religiosa y cristiana pudiera oponerse a la razón. Por el contrario, la fe debe ser una “fe racional”, en la que la “razón”—tal y como la entiende Eiríksson—sirva de medio *a través del cual* la fe perciba sus objetos. Esta insistencia en la plena “racionalidad” de la fe

¹⁴¹ Cfr. Schreiber, *Happy Passion*, capítulos 8 y 9.

¹⁴² Cfr. por ejemplo, el Prefacio de Eiríksson al *Dr. Martens trykte moralske Paragrapher*, Copenhague: H.C. Klein, 1846, p. IV (nota): “Pues aunque él [scil. Climacus/Kierkegaard] ha ido más lejos que yo en su oposición al dogma de la Iglesia, a la tradición, a lo llamado *objetivo*, y aunque *nuestros conceptos de la fe son muy diferentes* [...] estamos claramente de acuerdo en lo esencial acerca del carácter de lo *especulativo*, en particular de la *teología martenseniana*, a la que él se refiere claramente en muchos lugares.”

¹⁴³ *Pap.* VII-1 B 88, p. 294 / CUP2, 134.

¹⁴⁴ *Pap.* VII-1 B 92, p. 304.

¹⁴⁵ Ver la carta de Eiríksson a Kierkegaard del 14 de octubre de 1847 (impresa en *SKS* 28, 370-372, Brev 245 / *LD*, 228-230, Carta 163) junto con el frío desaire de Kierkegaard, probablemente el mismo día (impreso en *SKS* 28, 372, Brev 246 / *LD*, 231, Carta 164). Sobre esto, cfr. Schreiber, *Happy Passion*, pp. 57-64.

¹⁴⁶ Cfr. Eiríksson, *Tro, Overtro, og Vantro*, pp. 106-109 (nota).

¹⁴⁷ Cfr. Eiríksson, *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?*, pp. 18ss. (nota); cfr. también, *Dr. Martensens trykte moralske Paragrapher*, pp. 153ss., donde Eiríksson escribe que Martensen y la teología especulativa en general han abolido la fe cristiana, “de modo que una doctrina ya no es una doctrina de *fe*, sino una doctrina de *conocimiento*.”

delimita la “frontera” entre la fe y la superstición; y esta frontera se cruza, sostiene Eiríksson, cuando *Temor y temblor* y *Postscriptum* de Kierkegaard convierten “lo absurdo” (a través de la expresión “en virtud del absurdo”) en el único fundamento y principio de la fe. Además, Theophilus Nicolaus sostiene que ha descubierto una contradicción fundamental entre las explicaciones de la fe en *Temor y temblor* y en el *Postscriptum*, en la medida en que Climacus identifica “el absurdo”, en virtud del cual tanto Abraham como el “caballero de la fe” tienen fe, con “la paradoja”: el acontecimiento histórico de la encarnación de Dios en Jesucristo.

En los borradores de las respuestas de Kierkegaard a la crítica de Eiríksson encontramos varias afirmaciones importantes y dignas de mención: no sólo sobre el significado de “lo absurdo” y “la paradoja”, sino también sobre las cualidades *de perspectiva y relativas* de los enunciados de Johannes de silencio y Johannes Climacus, en la medida en que ambos seudónimos permanecen fuera de la fe¹⁴⁸. La respuesta de Kierkegaard a Eiríksson puede entenderse, por tanto, como un índice del *desarrollo* de su comprensión de la fe (y en particular del papel de “lo absurdo” y “la paradoja”) que se atestigua en sus diarios a principios de 1850. Esto no quiere decir que la crítica de Eiríksson fuera *la única causa* de este desarrollo¹⁴⁹, sino que sirvió al menos como catalizador del mismo, al animar a Kierkegaard (al menos) a especificar sus declaraciones anteriores.

Al decidir no publicar ninguna respuesta a Eiríksson, Kierkegaard perdió una oportunidad de diálogo productivo¹⁵⁰, ya que en sus fragmentarios intentos de respuesta a la acusación de contradicción de Theophilus Nicolaus entre *Temor y temblor* y el *Postscriptum*, no parece haber llegado a una respuesta verdaderamente satisfactoria a esta crítica.

¹⁴⁸ La importancia del tratado de Eiríksson fue reconocida por primera vez por Michael Theunissen y Wilfried Greve, que hicieron accesibles algunas partes del mismo en una traducción al alemán en su *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979 (*Subrkamp-Taschenbücher Wissenschaft*, vol. 241), pp. 147-160.

¹⁴⁹ Ver especialmente las entradas del diario SKS 23, 23, NB15:25 / KJN 7, 20; SKS 23, 136-138, NB16:60 / KJN 7, 138-139 y SKS 23, 148-149, NB16:78.a / KJN 7, 150-151, todas ellas escritas antes de la publicación de *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”?* de Eiríksson el 11 de marzo de 1850.

¹⁵⁰ En cuanto al silencio de Kierkegaard, ver *Paulus og Kristus eller Pauli Lære om Retfærdiggjørelsen sammenlignet med Christi Lære om Syndsforladelsen, tilligemed nogle Bemærkninger om andre paulinske Lærdomme m. M.*, de Eiríksson, Copenhague: Magnús Eiríksson, 1871, p. 50 (nota): “Él [scil. Kierkegaard] ciertamente se ha dado cuenta de que no era capaz de refutar a su oponente [scil. Theophilus Nicolaus] [...] y ha preferido permanecer en silencio, en lugar de conceder nada o decir ni una sola palabra sobre la posibilidad de que su oponente humano tuviera razón.”

Además, en un pasaje de *Dios y el reformador* (1866), después de criticar una vez más el “revolcón dialéctico con los conceptos” de Kierkegaard, sus exageraciones conceptuales a expensas de la verdad, Eiríksson añade la siguiente nota: “El difunto Dr. S. *Kierkegaard* me admitió una vez en una conversación privada, después de que yo hubiera expresado mi oposición a su concepción de la fe como ‘en virtud del absurdo’, *que en efecto había llevado el punto al extremo*”¹⁵¹.

Bibliografía

Baum, Günther, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bonn: Bouvier, 1969.

Cauly, Olivier, “La foi est-elle un paradoxe ou ‘une vertu de l’absurde’? À propos d’une critique de Magnus Eiriksson (Theophilus Nicolaus)”, *Kairos*, vol. 10, 1997, pp. 99-114

Eiríksson, Magnús, *Dr. Martens trykte moralske Paragrapher*, Copenhagen: H.C. Klein, 1846.

— [Theophilus Nicolaus], *Er Troen et Paradox og “i Kraft af det Absurde”? et Spørgsmaal foranlediget ved “Frygt og Bæven, af Johannes de silentio”, besvaret ved Hjælp af en Troes-Ridders fortrolige Meddelelser, til fælles Opbyggelse for Jøder, Christne og Muhamedanere, af bemeldte Troes-Ridders Broder*, Copenhagen: Chr. Steen & Søn, 1850.

— *Gud og Reformatoren. En religiøs Idee. Samt nogle Bemærkninger om de kirkelige Tilstande, Dr. S. Kierkegaard og Forfatteren*, Copenhagen: J.H. Schubothe, 1866.

— *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10).

— “Min Forfattervirksomhed”, *Flyvende Blade for Literatur, Kunst og Samfundsspørgsmaal*, ed. por Vilhelm Møller, vol. 3, no. 11 (12 de junio de 1875), pp. 81-83; no. 12 (19 de junio de 1875), pp. 90-93, y no. 13 (26 de junio de 1875), pp. 100-104.

¹⁵¹ Eiríksson, *Gud og Reformatoren*, p. 102 (nota).

— *Paulus og Christus eller Pauli Lære om Retfærdiggjørelsen sammenlignet med Christi Lære om Syndsforladelsen, tilligemed nogle Bemærkninger om andre paulinske Lærdomme m. M.*, Copenhagen: Magnús Eiríksson, 1871.

— *Tro, Overtro og Vantro, i deres Forhold til Fornuft og Forstand, samt til hinanden indbyrdes*, Copenhagen: H.C. Klein 1846.

Fremstedal, Roe, “Eiríksson’s Critique of Kierkegaard and Kierkegaard’s (drafted) Response: Religious Faith, Absurdity, and Rationality”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10), pp. 145-166.

Hauschildt, Friedrich, “Magnús Eiríksson’s Understanding of Christian Love for Our Neighbor”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10), pp. 267-291.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke. Gesamtausgabe*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner y Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998 y ss.

Jaeschke, Walter, “Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung”, en *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, ed. por Walter Jaeschke y Birgit Sandkaulen, Hamburgo: Meiner, 2004.

Koch, Carl Henrik, *Den danske idealisme. 1800-1880*, Copenhagen: Gyldendal, 2004.

— “Magnús Eiríksson and Philosophy”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10), pp. 17-54.

Koch, Hal y Bjørn Kornerup (eds.), *Den Danske Kirkes Historie*, vols. 1-8, Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1950-1966.

Martensen, Hans Lassen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1882-1883.

Mynster, Jakob Peter, *Blandede Skrifter*, vols. 1-3, Copenhagen: Gyldendal, 1852-1853 [vols. 4-6, ed. póstuma de Just Henrik Paulli, Copenhagen: Gyldendal 1855-1857].

— “Udvikling af Begrebet Tro”, en *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs filosofiske og historiske Afhandlinger*, vol. 1, Copenhagen, 1821, pp. 200-236.

Nielsen, Rasmus, *Mag. S. Kierkegaards “Johannes Climacus” og Dr. H. Martensens “Christelige Dogmatik”. En undersøgende Anmeldelse*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1849.

Schleiermacher, Friedrich, *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, ed. y trans. de Richard Crouter, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

— *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlín: J.F. Unger, 1799.

Schreiber, Gerhard, *Apriorische Gewissheit. Das Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen*, Berlín y Boston: Walter de Gruyter, 2014 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 30).

— *Happy Passion. Studies in Kierkegaard’s Theory of Faith*, Berlín et al: Lang 2018 (*Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen*, vol. 20).

— “International Bibliography on Magnús Eiríksson”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10), pp. 349-374.

— “‘Like a Voice in the Wilderness’: Magnús Eiríksson’s Tenacious Critique of Martensen—and Martensen’s ‘Lofty Silence’”, en *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. por Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press (*Danish Golden Age Studies*, vol. 6), pp. 155-191.

— “Magnús Eiríksson: An Opponent of Martensen and an Unwelcome Ally of Kierkegaard”, en *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, Tome II, *Theology*, ed. por Jon Stewart, Farnham and Burlington: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 7), pp. 49-94.

— “The Auction Catalogue of Eiríksson’s Library”, en *Magnús Eiríksson. A Forgotten Contemporary of Kierkegaard*, ed. por Gerhard Schreiber y Jon Stewart, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2017 (*Danish Golden Age Studies*, vol. 10), pp. 375-465.

Schulz, Heiko, “Second Immediacy. A Kierkegaardian Account of Faith”, en *Immediacy and Reflection in Kierkegaard’s Thought*, ed. por Paul Cruysberghs y otros, Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 71-86.

Þráinsdóttir, Jóhanna, “Er trúin þverstæða? Gagnrýni Magnúsar Eiríkssonar á trúarskoðunum Kierkegaards í ‘Ugg og ótta’”, *Tímarit Máls og menningar*, vol. 61, 2000, pp. 35-45.

Stewart, Jon, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Tome II, *The Martensen Period: 1837-1842*, Copenhagen: C.A. Reitzel 2007, (*Danish Golden Age Studies*, vol. 3).

Stilling, Peter Michael, *Om den indbildte Forsoning af Tro og - Viden med særligt Hensyn til Prof. Martensens “christelige Dogmatik”*. *Kritisk-polemisk Afhandling*, Copenhagen: C.A. Reitzel, 1850.

Søe, Niels, H., “Kierkegaard’s Doctrine of the Paradox”, en *A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, ed. por Howard A. Johnson y Niels Thulstrup, Nueva York: Harper & Brothers, 1962, pp. 207-227.

Theunisen, Michael y Wielfried Greve, *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979 (*Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft*, vol. 241).

Thompson, Curtis L., “Shapers of Kierkegaard’s Danish Church: Mynster, Grundtvig, Martensen”, en *A Companion to Kierkegaard*, ed. por Jon Stewart, Malden, MA et al: Wiley-Blackwell, 2015.

Thulstrup, Niels, “Martensen’s Dogmatics and its Reception”, en *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*, ed. por Stewart, Berlín y Nueva York, 2003 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, vol. 10).

Watkin, Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard’s Philosophy*, Lanham, Md. y Londres: Scarecrow Press, 2001.