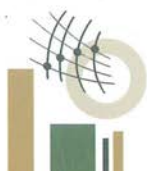


Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



Capítulo 8

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) :
Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo
Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011

© Anthropos Editorial, 2011

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, Lima

ISBN: 978-84-15260-06-6

Depósito legal: B. 19.246-2011

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

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

«NADA ES TAN SUTIL Y SORPRENDENTE
COMO LA DIALÉCTICA DE LA FE».
REFLEXIONES SOBRE LA DIALÉCTICA
EXISTENCIAL DE KIERKEGAARD

Hans-Christoph Askani
Universidad de Ginebra

Pero yo he dicho que esta tentación no puede ser alcanzada ni entendida por nosotros, sino que sólo la podemos ver desde lejos y reflexionar un poco sobre ella.

MARTÍN LUTERO

Kierkegaard vinculó el método de la dialéctica —o el *proceso*, quizá incluso se podría decir la *experiencia* de la dialéctica— con la autocomprensión del existir humano. La misión, el riesgo de la existencia humana, no se realizaría sin una dialéctica que le fuera propia, tampoco podría «llevarse a cabo», ni siquiera sería divisible. Pero no es suficiente con decir: «sin consideración de una dialéctica que le sea propia, no podría hacerse justicia a la misión, al riesgo de la existencia humana». No se trata —en caso de que se trate de algo— de una determinación objetiva e intelectual, sino de la consumación de la existencia misma y de una dialéctica que sólo se descubre *en ella*, en esta consumación, como existencia humana, sin que ésta se «desplace» en su dialéctica, según Kierkegaard, traicionándose a sí misma en su aventura.

El hecho de que la reorientación del pensamiento hegeliano por parte de Kierkegaard está determinado decisivamente en la medida en que éste se matiza —se distancia— en relación con ella es algo que no puede ser pasado por alto. En qué medida él hace justicia a Hegel o cómo, en general, las dos interpretaciones de la dialéctica se relacionan son temas que no pueden ser investigados aquí. Me conformaré con seguir los pensamientos de Kierkegaard. Éstos se encuentran y son expresados en un lenguaje que quizá no debió llegar a ser sino poético para su dialéctica.

Para entrar en materia, ofrezco tres citas en las cuales, tal vez externamente o sólo como una insinuación, se bosqueja la dialéctica de Kierkegaard.

La realidad, la existencia, es el momento dialéctico en una trilogía cuyo comienzo y su fin no están presentes para un ente que en tanto ente se encuentra en el momento dialéctico. La abstracción consolida a la trilogía.¹

Todo gira en torno a hacer absoluta la diferencia entre la dialéctica cuantitativa y la cualitativa. La lógica entera es dialéctica cuantitativa o modal, porque es todo, y el todo es invariablemente uno y lo mismo. En el ser-ahí está la dialéctica, por el contrario, en casa.²

Existe siempre en los hombres el impulso, tan confortable como inquietante, por obtener algo auténticamente estable que pueda excluir a la dialéctica, pero eso es cobardía y falsedad en contra de la divinidad.³

La existencia es el momento dialéctico en una trilogía cuyo principio y cuyo fin no están presentes para el ente. Kierkegaard no dice qué «elementos» constituyen la trilogía. Pero tampoco es indispensable saber eso en este momento. Quizá sea suficiente conformarnos con saber que son el principio, el medio y el final. El proceso dialéctico no es concebido de modo que él sitúe los tres elementos en una relación coherente, de tal manera que en virtud de él mismo —o en él mismo— corresponda a cada momento un lugar propio. Más bien, ocurre que no se habla en absoluto de un proceso dialéctico. Asimismo, el comienzo y el final no se incluyen en la mediación dialéctica. Pero esta no-inclusividad, esta no-mediación, es el momento dialéctico que es la existencia misma. La dialéctica de la existencia es, entonces, la resolución del escollo del proceso dialéctico allí donde se

1. Søren Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, citado según la edición: *Gesammelte Werke in 12 Bänden*, edición de H. Gottsched y Chr. Schrepff, Jena: E. Diederichs, 1922 ss., tomo 6, p. 14.

2. Pap. VII A 84 (*Søren Kierkegaards Papirer*, I-XI, edición de P. Abraham Heiberg y V. Kuhr, Copenhague: Gyndental, 1909 ss.).

3. Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, *Gesammelte Werke*, op. cit., tomo 7, p. 191. Las tres citas son mencionadas por H. Diem, *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950, pp. 5 ss.

trata de la existencia. Según Kierkegaard, este escollo, en tanto que asumido por la existencia, es el tránsito o el salto en toda dialéctica que merezca su nombre como algo radicalmente abierto, irresuelto e irresoluble.

Kierkegaard la llama dialéctica *cualitativa*. «En el ser-ahí la dialéctica está, por el contrario, en casa». Ahora, en la segunda cita no sólo se encuentra una diferencia provocativa —en la medida en que se dirige en contra de Hegel— entre cuantitativo y cualitativo con respecto al significado,⁴ sino además el anuncio de que la diferencia mostrada aquí sería «hecha absoluta»; esto es, sólo por caminos indescriptibles e irrealizables se podría rozar el absoluto; no en la culminación del conocimiento dialéctico, sino en su cuestionamiento, en su desilusión, en su desplazamiento.

«Si tan sólo no existiera esta dialéctica», escribió una vez Kierkegaard, como si la dialéctica misma que involucra al hombre dentro de sí —cuando y en tanto que él se deja involucrar— manifestase al ser-ahí no dialéctico como su silueta, en la cual el movimiento infinito en que consiste lo existente se hubiese calmado. Pero de hecho, esto sería sólo una sombra —la renuncia al devenir dialéctico. «Existe siempre en los hombres el impulso, tan confortable como inquietante, por obtener algo auténticamente estable que pueda excluir a la dialéctica, pero eso es cobardía y falsedad en contra de la divinidad». Son interesantes los dos pares de palabras: «confortable e inquietante (impulso)» y «cobardía y falsedad (en contra de la divinidad)». Es evidente lo que Kierkegaard llama aquí «divinidad», lo que disuelve la particular limitación en la que la aflicción llega a ser confortable y en la que la confortabilidad se agota como inquietud, como si hubiera un más allá de este orbe, un evasor de su hermetismo, un nivel (¿?) del ente humano en el cual la inquietud y la carencia de ella fueran superadas simultáneamente. Ello se debería acreditar en contra de la divinidad, la cual coloca a la confortabilidad e inquietud en una constelación tal que rompe con y desde su bella complementariedad. Se trata de un movimiento que es algo distinto de, y que va en otra dirección que aquel de la consolidación del ente consigo mismo.

4. Porque Hegel elevó esta diferenciación a un pensamiento u operación fundamental del pensar.

En su escrito *Temor y temblor. Lírica dialéctica*,⁵ publicado bajo el seudónimo de Johannes de Silentio, Kierkegaard intentó sondear este movimiento que no se produce por el pensar. Lo particular de este escrito y del experimento conceptual en él desarrollado es todo lo que se pretende hacer con una narración bíblica de sólo un par de versos de extensión. Se trata de la narración del sacrificio de Abraham en Gen 22. En esta narración, el movimiento que Kierkegaard busca se encuentra en Abraham, porque a él le parece que aquél está presentado allí de una manera completa. Es suficiente, entonces, con asumirlo y comprenderlo. Pero, ¿se le puede comprender, asumir y aceptar?, ¿o es que precisamente porque el movimiento buscado está presente en dicha historia no se le puede comprender, ni asumir ni aceptar?

¿Qué ocurre en esta historia bíblica? Un día o una noche Abraham es llamado por Dios. Él debe ofrecer a su hijo Isaac, sobre el cual descansa la promesa del futuro del pueblo elegido, como sacrificio. Tres días dura el camino de Abraham hacia el lugar determinado por Dios para sacrificar a Isaac. Después de tres días de camino, Abraham erige el altar, enciende el fuego, desenvaina el cuchillo y observa a un carnero consagrado a Dios, al cual mata en lugar de a su hijo.

Ésta es una de las historias más provocativas de la Biblia. Exegetas, psicólogos, antropólogos, teólogos, filósofos —así como lectores comunes— se han ocupado de ella. ¿Puede Dios querer algo como eso?, ¿puede él ser Dios si es que quiere algo como eso?, ¿y si al final todo no fue más que un juego, una «prueba», no es eso intolerable?, ¿no es este Dios un cínico? Se pueden buscar y encontrar recursos de todo tipo para salvar esta historia y a este Dios. Uno de ellos, en una lectura psicoanalítica, es el siguiente: Dios no habría exigido ningún sacrificio; Abraham se habría sólo imaginado la exigencia del sacrificio y, finalmente, habría adoptado la actitud según la cual no debía matar a su hijo, sino dejarle su propio espacio para

5. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik, Gesammelte Werke*, op. cit., tomo 3, traducción de H.C. Ketels, segunda edición, 1909. [La versión castellana de los pasajes citados corresponde a la traducción de Vicente Simón Merchán: *Temor y temblor*, Barcelona: Tecnos, 1987. Se ha conservado, sin embargo, la numeración referida por el autor (N. de T.).]

que éste pueda llegar a ser un Yo independiente.⁶ Otro recurso, utilizado esta vez por exegetas más contemporáneos, dice que la historia posee un sentido etiológico. En ella, se presentaría el modo en que la fe en Dios conduce al conocimiento de que Dios no desea ningún sacrificio humano; es decir, no se trataría de la historia de un sacrificio humano, sino de la del final de dicha institución.

Probablemente, Kierkegaard se ubica más cerca de la historia bíblica. Frente a esta historia, no se trataría de salvar o justificar a Dios, sino de entender cómo Abraham se comporta con Dios; en otras palabras, de entender la fe de Abraham.

La historia de Abraham habría podido pasar de manera fácil y rápida. Abraham escucha en la noche —quizá en sueños— una voz. Él la toma por la voz de Dios que le exige que sacrifique a su hijo prometido por él mismo, sobre el que descansan las bendiciones para todo el futuro. Abraham nota de inmediato que esta voz podría ser sólo una ilusión (¿cómo podría Dios exigir algo así?, ¿cómo podría él —fuera de toda inhumanidad— abjurar de su propia promesa?), saca esa idea tan peculiar de su mente, se da vuelta hacia el otro lado y se vuelve a dormir. A la mañana siguiente, como todos los días, vuelve a cuidar de sus ovejas en el pastizal.

¿Hubiese perdido algo la humanidad sin Gen 22? «La historia de Abraham habría podido pasar de manera fácil», dije yo; o podría no habernos sido transmitida. ¿No tuvieron los teólogos que recopilaron las historias de los patriarcas razones suficientes para rechazar de su colección una historia que compromete a Dios en tan alta medida? En tal caso, ¿hubiese sido el canon bíblico más pobre en torno a un punto decisivo?

Formulado de una manera muy cuidadosa: sí, hubiese sido, en realidad, más pobre; hubiese faltado algo; hubiese faltado la idea de que cuando los hombres se involucran con Dios comienza un entrampamiento que ni puede ser pasado por alto, ni puede ser resuelto. Abraham entró en este entrampamiento. De modo singular, después de que escuchara la voz de Dios, prepara la salida y se pone en marcha con su hijo durante tres días. Duran-

6. Cfr. M. Balmory, «Le sacrifice d'Isaac: une lecture psychanalytique entre judaïsme et christianisme», *Pardès, Le sacrifice du fils dans les trois monothéismes*, 22 (París, 1996), pp. 35-40.

te ese tiempo, una infinidad de cosas angustian a Abraham, menos una sola que quizá lo podría haber aclarado todo: «¡pero no pudo haber sido en absoluto Dios!». No, sólo esto es claro para Abraham: que él estuvo en contacto con Dios. Y si aquí tiene que ser consumado algún movimiento, éste tiene que ser un movimiento de Abraham —y no un contramovimiento de Dios.

Kierkegaard se basa también en esto. Abraham entra en contacto con Dios. Dios lo ha llamado. Le exige nada menos que al hijo que él mismo le obsequió. Abraham se apresta a sacrificarlo. Abraham tuvo fe en Dios.

Allí estaba parado el viejo, con una única esperanza. Pero él no dudó: él no miró con miedo hacia un lado y otro; él no pidió al cielo que lo eximiera de su deber. Él sabía que era Dios todopoderoso quien lo estaba probando; él sabía que era el más difícil de todos los sacrificios el que de él se exigía; pero él sabía también que ningún sacrificio es tan difícil si es que Dios lo exige, y entonces desenvainó el cuchillo.⁷

¿Cómo podemos entender esto?, ¿podemos entenderlo?, ¿podemos —ya sea lo entendemos o no— captar allí algo sobre nosotros mismos?

Kierkegaard o Johannes de Silentio explica que él no podría tener la fe de Abraham, pero que es capaz de vislumbrar su grandeza. No puede ser como él, pero puede admirarlo⁸. Esta admiración, que se sostiene ya en un entender presentido, se trata al mismo tiempo de un entender que nunca llega a su fin, sino que siempre es sólo anticipado. En el encuentro con Abraham se incorpora así una diferenciación gradual, un desnivel, una escala, como fue llamada alguna vez:⁹ el propio paladín de la fe, el poeta que lo entiende sin poder ser como él; el lector que entiende al poeta y que, a través de su «encomio»,¹⁰ es conducido a algún lugar de la escala. Todos participan a su modo, en tanto les es posible, del movimiento, el movimiento de Abraham, que fue Abraham mismo.

7. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, op. cit., p. 17.

8. «No puedo entender a Abraham, aunque —quisiera decir—, más que a cualquier otro, lo admiro en cierto delirante modo» (*ibíd.*, p. 51; cfr. pp. 11 y 32).

9. *Ibíd.*, p. 42.

10. *Ibíd.*, p. 11.

II

Debe ser difícil entender a Hegel, pero entender a Abraham, ésa es una pequeñez. Superar a Hegel es una obra maravillosa, pero superar a Abraham, ¡no hay nada más fácil que eso! Yo, por mi parte, he dedicado largo tiempo a entender la filosofía de Hegel y creo que de alguna manera la he entendido; es más, tengo la osadía de afirmar que si, pese a tantos esfuerzos, me he estrellado ante ciertos pasajes que nunca he llegado a entender; ello se debe sin duda a que ni siquiera el mismo autor veía claro lo que trataba de decir. Mis pensamientos fluyen con facilidad y mi cabeza no sufre durante dicho proceso mental. En cambio, cuando pienso en Abraham me siento anonadado. En todo momento, se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, me siento como empujado hacia atrás y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello. Todos mis músculos se tensan en un esfuerzo por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado.¹¹

Y algo después: «Puedo pensarme a mí mismo dentro del héroe, pero no dentro de Abraham».¹²

Una y otra vez, incontables veces, Kierkegaard toma nuevo impulso. *Temor y temblor* es el libro de estos impulsos y es el libro, además, en que éstos pueden ser llevados a cabo de manera infinita. La posibilidad de entenderse es la completa grandeza y dignidad de la dialéctica hegeliana. La imposibilidad radical de entenderse es, según Kierkegaard, el origen de otra dialéctica distinta. Ésta depende de la paradoja de la fe, la cual no aparece en ninguna otra forma sino en la fe de Abraham.

¿Es posible señalar esta paradoja? Tomaré distintos puntos de partida.

- La paradoja es que Dios quiere quitarle a Abraham el hijo que le había obsequiado.
- La paradoja es que Dios quiebra la promesa hecha por él mismo.

11. *Ibid.*, pp. 26 ss.

12. *Ibid.*, p. 27.

• La paradoja es que Dios conduce a Abraham, el que más creía en él, de un lado para el otro; en otras palabras, Dios mismo enreda y confunde la fe.

• La paradoja es que Dios hace cada vez más difícil la fe para Abraham.

• La paradoja es que Dios mismo no hace creíble la fe; *precisamente*, no hace creíble a la fe.

• La paradoja es que la fe en Dios no puede ser fe sin estar contra Dios.

• La paradoja es que la fe —y sólo la fe— lucha contra Dios.

• La paradoja es que la fe puede creer más y más.

Podríamos continuar. Existe una línea ascendente en relación con Dios y en su relación consigo mismo. En la traducción de E. Hirsch, el asunto se trata de una «elevación» (*Steigerungswinkel*).¹³ Allí donde el movimiento del ser humano no se encuentra encerrado en sí mismo, se inaugura un espacio cuyo horizonte no puede ser previsto. Como se muestra en la historia de Abraham sobre el sacrificio de Isaac, este espacio no se agota con la categoría de la posibilidad. Abraham no se conforma con lo posible, así como tampoco Dios. Dios arranca a Abraham de la interacción entre posibilidad y realidad, según la cual el puesto más alto de lo posible es su posible realización. Y la fe de Abraham, por otro lado, arranca a Dios de los límites que lo colocan en el horizonte de lo posible, de lo moralmente defendible y de lo creíble. Abraham cree que lo imposible es posible con Dios. Y la fe de Abraham tiene en esta creencia su única cercanía a Dios. Él cree, en realidad, sólo esto de Dios y, asimismo, él no cree en ninguna otra cosa aparte de Dios. «Ésta es la lucha de la fe, una lucha que, si se quiere, puede ser por la posibilidad. Porque la posibilidad es lo único que puede salvar».¹⁴

Por amor del quiebre espacial, el cual no sostiene a ningún horizonte, habla Kierkegaard del movimiento. «Hacer movimientos», lo llama él, o «hacer movimientos puros». Quien existe no

13. «La dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin poder pasar de ahí» (Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, Düsseldorf/Colonia: E. Diederichs, 1950, pp. 34 ss).

14. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode, Gesammelte Werke*, op. cit., tomo 8, p. 35.

puede evitar el movimiento. Johannes de Silentio piensa con cuáles de ellos se relaciona el llamamiento de Dios. Hubiese podido ser el de la infinitud. Pero no. Es, en realidad, el de la resignación.

En caso de que yo (*en calidad de héroe trágico*, pues no puedo elevarme a alturas mayores) hubiera sido invitado a emprender un viaje tan extraordinario como el del monte Moriah, sé muy bien lo que hubiera hecho. Desde luego, no hubiera sido tan cobarde como para quedarme en casa, ni me habría ido demorando por el camino, ni tampoco habría olvidado el cuchillo con el fin de perder un poco más de tiempo; estoy bastante seguro de que me habría encontrado en aquel lugar a la hora fijada y con todos los preparativos concluidos..., incluso es posible que hubiera llegado antes de tiempo para poder así abreviar en lo posible la consumación. Pero también sé qué otras cosas habría hecho: en el mismo momento de colocarme en lo alto del caballo, me habría dicho a mí mismo: todo está perdido ahora; Dios me exige a Isaac y he de sacrificárselo, pero con él sacrifico también toda mi alegría; con todo, Dios es amor y lo continúa siendo para mí. Lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común.¹⁵

Según la propia interpretación del panegirista de Abraham, éste habría tenido amor por Dios, el tipo de amor que reconoce al amor de Dios, pero no a la fe. Él habría rebasado la determinidad temporal y la limitación de su propia entidad a través del movimiento infinito de la confianza en Dios —las habría trascendido—, pero habría permanecido así. Porque él se negó a sí mismo en favor de Dios, se habría reducido a nada más que a sí mismo. Esto es, precisamente, en lo que no consiste la fe. La fe tiene el coraje de poner juntos a Dios y a la finitud. A ella no le basta con dar sólo un paso en la eternidad. Ella ubica a Dios en el tiempo.

No quiero importunar a Dios con mis pequeñas cuitas [otra vez, Johannes de Silentio], no me interesa lo particular; sólo tengo ojos para contemplar mi amor, y mantengo luminosa y pura su llama virginal; la fe sabe muy bien que Dios se cuida incluso de lo más insignificante. Me contento de que se me haya bendecido en esta vida con la mano izquierda, pues la fe es muy humilde

15. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern, Gesammelte Werke, op. cit.*, pp. 28 ss.

para pretender la derecha, y este acto mío de humildad ni lo niego ni lo negaré jamás.¹⁶

Normalmente, se habría esperado: «la fe es suficientemente osada [...]», porque ella no se contenta con la resignación —con cada doble movimiento que, en el fondo, es uno sólo: que de sí parte y a sí mismo regresa—;¹⁷ pero la osadía de la fe es de un tipo distinto. En su completa abnegación, la fe no se rebaja a sí misma; o a la inversa, en la fe, que está por encima de la temporalidad, se somete ella misma a Dios; en el paso a la eternidad, ella cree en Dios en el tiempo. Hay para ello una expresión que acabamos de rozar: *que a través de Dios son posibles todas las cosas*. Esto puede ser postulado en general y, entonces, no se requeriría para ello de fe alguna; o puede entrar a formar parte de la existencia y, entonces, se convierte ella misma a la fe.

Porque quien desde la infinitud de su alma [...] ha cumplido el movimiento infinito y no puede hacer más, sólo conserva a Isaac en el dolor.¹⁸

Él renunció a Isaac por amor de algo más elevado —ahora, cuando él recupera a Isaac, no consigue entender ni a esto más elevado ni a Isaac—, porque abandonó a Isaac por amor de lo más elevado; por encima de su entendimiento (y por encima de su fe: en el amor a Dios). Pero la fe no renuncia a Isaac. ¿Qué le interesa a él de Dios más allá del tiempo?¹⁹

Pero, ¿qué hizo Abraham? Él no llegó ni muy temprano ni muy tarde. Montó en su asno; cabalgó lentamente a lo largo del camino. Durante todo el tiempo, él *creyó*; creyó que Dios no exigiría de él a Isaac, si bien él estaba dispuesto a sacrificarlo si ello hubiese sido exigido. Él creyó con la fuerza de lo absurdo, porque no se puede hablar aquí de una conjetura humana; y lo ab-

16. *Ibíd.*, p. 28.

17. «Aquel que lo ha comprendido, sea hombre o mujer, nunca podrá ser engañado, pues sólo las naturalezas inferiores se imaginan que se les está engañando» (*ibíd.*, p. 39).

18. *Ibíd.*, p. 29.

19. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, *op. cit.*, p. 43: «Temporalidad y finitud: todo gira a su alrededor».

surdo es que Dios se haya retractado un instante después de aquello que le había exigido.²⁰

«Fuerza de lo absurdo». No hay fundamento alguno para esta fe, ningún apoyo; es despojada de todo contenido, así como de toda posibilidad de ser comprendida. Abraham no puede hablar con nadie —ni con Sarah, ni con Isaac, ni consigo mismo, ni siquiera con Dios—: a la fe no le debe quedar nada más que él mismo. Por ello, es llamado Abraham «el padre de la fe», porque con él vino al mundo una nueva dimensión del ser humano, que de otro modo no hubiese existido.

III

¿Pero tuvo esto que ser de esta manera?, ¿no era posible entrar en esta dimensión?, ¿no era posible quitarse de encima este desafío, este exceso, esta sobreexigencia divino-humana como si se tratase sólo de una pesadilla?, ¿es que no era acaso una sobreexigencia?, ¿algo demasiado inhumano?

La misma pregunta puede ser también reformulada de otro modo, en relación con Dios, desde la perspectiva de Dios: ¿por qué exigió este tal cosa de Abraham?, ¿era necesario que Dios «probara» a Abraham? Si bien en sí mismo el pensamiento de que Dios pruebe la fe de los hombres no es descabellado, en la historia de Abraham éste toma un giro intolerable. Dios exige de Abraham lo imposible, lo infinito; o dicho de otro modo, lo conduce hacia lo imposible e infinito. ¡Ojalá se hubiera expresado seriamente! Él sería terrible e incomprensible, quizá incluso no sería el verdadero Dios. Pero que, ahora, venga el carnero para el sacrificio y que, con ello, se muestre que lo primero que se exigió no pudo haber sido seriamente expresado, eso no sólo es terrible e inhumano, sino que es además indigno y cínico. Dios no debería «tentar» o «probar» de esa manera. No debería ser el caso —en relación con los hombres, pero mucho menos con respecto a Dios— que lo que para uno, es decir, para Abraham, el creyente, es serio —por lo menos en un principio—, para el otro sea sólo un juego, una prueba. A menos, claro, que el

20. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern, Gesammelte Werke, op. cit.*, p. 29.

juego, aquel juego de la prueba, fuera lo serio. Y a menos que aquel juego fuera también para Dios lo serio. Siempre que Dios y el hombre coincidiesen, lo serio sería un juego y, con ello, también el juego sería serio. No sólo Dios —en su ser para sí— se imaginaría que puede fallar a los hombres, sino que —donde Dios se encuentra con el Hombre, esto es, donde comienza la fe, donde la fe es un riesgo— en este momento Dios tiene que probar a los hombres, porque la fe quiere ser probada; no, más exactamente: porque la fe es la prueba.

Dios no habría empezado el juego de la prueba, sino que la fe, muy seriamente, quiere el juego; ella se convierte en el juego; en el juego que, sobre todo, es algo serio. La fe obliga a Dios a que se la pruebe. Ella empieza —y sólo entonces empieza Dios.

Esto se puede extraer de la historia de Abraham. De todos los momentos dignos de mención en la historia de Abraham, hay sobre todo dos que llaman la atención. El primero está al comienzo, donde se dice: «después de estos hechos, quiso Dios probar a Abraham y le dijo [...]». El mensaje, como se sabe, es la prueba. Este mensaje es desproporcionado en relación con lo que sigue: la verdadera prueba de Abraham. Lo que Abraham llevó a cabo no puede ser puesto en escena como una prueba. Esta desproporción se refleja en otra. Desde el principio, se habla aquí de una prueba, pero Abraham no puede saber en ese momento que él está siendo probado, porque si no la prueba no sería tal. El lector sabe, entonces, más que Abraham. ¿Pero puede esto ser así?, ¿está el lector en una relación más cercana a Dios?, ¿o habla la historia de lo contrario?, es decir, de que nadie puede estar más en confianza con Dios que Abraham. ¿Puede querer decir esto, quizá, que Abraham —de un modo distinto de nosotros los lectores— sabe sobre su prueba? Tal vez, la prueba tiene que ser nombrada al comienzo de la narración para que el lector participe un poco de lo que Abraham conoce mucho más profundamente. Él sabe que Dios lo está probando, pero lo que no sabe es que se trata «sólo de una prueba», porque no es sólo una prueba, sino su relación con Dios misma. Entendiendo su historia desde fuera como una prueba, Abraham sabría que Dios no exige de él a Isaac. Pero él no puede saber esto, él debe *creer* en esto; o mejor dicho, él *creerá* en esto. Ésta es su prueba.

El segundo lugar digno de mención está al final: Dios, en el momento en que Abraham había ya desenvainado el cuchillo,

envía al carnero —y visto ahora de modo objetivo, es como si todo no fuera «más que una prueba». ¿Qué es aquí lo digno de mención? Precisamente que Abraham, a más tardar en este momento, en el momento de la resolución, no abandona su fe, no duda de su fe. La fe más grande de todas consiste en seguir a Dios incluso hasta en lo más inhumano, en la desesperación de tener que matar al propio hijo, con el agravante de que Dios mismo lo quiere —y, al final, resultó que no había sido así. Esto es demasiado. Este Dios quiere cien veces ser Dios; no se merece la fe. Es de resaltar que esto no se le ocurre a Abraham. La historia de Gen 22 no es la historia de una renuncia, ni de la pérdida de la fe, sino de su fuerza. Abraham, al final, regresa a casa: según Kierkegaard, recibió a Isaac de vuelta con alegría.

Ahora bien, ¿qué quiere decir esto?, ¿es acaso un cobarde?, ¿le tiene más apego a su fe que a aquello a lo que se debe la fe, es decir, Dios?, ¿pero puede Dios no serlo de esta manera?, ¿es un fanático, un sectario, tiene una fe ciega?, ¿o es realmente el padre de la fe? Entonces, la aceptación de la prueba es algo que pertenecería a la fe; y no sólo en el sentido de que la fe consiste en un tipo de prueba similar a los exámenes de los estudiantes, sino en el sentido de que la fe reconoce a la prueba y reconoce que la prueba tiene que ser llevada a cabo; en el sentido de que la fe quiere la prueba. En la medida en que Abraham se encuentra más y más con su fe —porque él no evita ni a Dios ni a la fe. En la medida en que incrementa su conocimiento de que esto es una prueba —la prueba, la única verdadera. En la medida, pues, en que este conocimiento crece, en la medida en que se llega a conocer que la fe es algo indispensable. La fe «obliga» a Dios a probar a Abraham. Si no, no sería fe. Y si no fuera fe, entonces Dios no sería Dios.

De todas las cosas sorprendentes que se encuentran en esta historia, lo más sorprendente de todo es que Abraham acepta la prueba como tal. Aquella que al inicio le fue comunicada, sin que Abraham pudiera saber de ella, es la misma que no sólo viene de Dios, sino de Dios y de Abraham juntos; en otras palabras, de la fe. La fe quiere la prueba, esta prueba, la prueba en la que ella está sólo con Dios. La fe y la seriedad son dos categorías distintas: la fe no quiere llegar, y Dios está siempre ahí para ella, para que ella venga junto con él, o incluso para que no venga.

IV

En esta última parte del texto, nos hemos mantenido muy cerca de la historia de Abraham. Su lectura y el intento por comprenderla nos han introducido en una confusión que no pudo ser prevista. ¿Tiene esto que ser de esta manera?, ¿no sería posible más bien una posición neutral al respecto?, ¿no termina esta historia, a pesar de todo, bien?, ¿no podría Abraham ser entendido como un ejemplo de una confianza exagerada y, en ese sentido, arcaica en Dios?

Podríamos distanciarnos de estos asuntos, tomados de esta manera, y realizar el ritmo de nuestra existencia según nuestros propios criterios y nuestras propias categorías. Pues, ¿es realmente Abraham un ejemplo? Si él fuese un ejemplo, sería al mismo tiempo algo inalcanzable —y todo estaría una vez más en orden. Pero Abraham no es entendido de ese modo; él no es un ejemplo de fe, sino que es llamado «padre de la fe». Nuestro comportamiento no puede ser una imitación, una mimesis, de su comportamiento. Y sin embargo, estamos afectados de alguna manera por él. Lo que ocurre en esta historia hace que nos introduzcamos en ella. Mientras más entendemos a Abraham, más desesperada se vuelve nuestra relación hacia él. ¿Cómo pudo Abraham seguir el llamamiento de Dios? En ese seguimiento, ¿no vio, no creyó algo Abraham que sólo él —y en el modo en que él lo hizo— pudo experimentar y creer?, ¿no es el camino que él transitó desde el llamamiento de Dios hasta el lugar del sacrificio, y hasta que detuvo el sacrificio de su hijo, algo completamente único, pero de una naturaleza tal que no pueda ser olvidado por la humanidad?

Mientras más tomamos en serio al Dios de Abraham, al Dios de Israel, al Dios de las elecciones, más nos desconcierta. ¿Podemos perdonarle el hecho de haber «probado» a Abraham?, ¿no exigió algo inhumano y, si se puede decir, incluso fuera de lo divino?, ¿no se contradijo a sí mismo en su ser-divino? Abraham transitó un camino que lo sacó de sí mismo, como a ningún otro. ¿Pero no salió también Dios de sí mismo «como ningún otro»?

Nosotros llamamos a eso «la prueba»: el impulsar de la fe hacia la conciencia de que él tiene que ser «probado», «tentado»; hasta la conciencia de que su fe, en sí misma, es una prueba —y también la respuesta a la prueba. La fe no puede menos que

querer ser probada, pero eso se llega a notar, es decir, eso se sabe, recién en la fe. «La fe no puede menos que querer ser probada»; en cierto sentido, es eso a lo que Kierkegaard llama «dialéctica». Pero la fe no se entiende aquí como el aceptar, desde una posición segura, como verdadero algo que se elige también desde una posición de seguridad, sino que, por el contrario, la fe se entiende aquí como exceso, como la radicalización de uno mismo. Ella es la expresión y la consumación de aquello por lo cual la existencia tiene que ser «pasión». ¿Por qué? Porque ella está atrapada en una contradicción infinita: la contradicción de que el hombre es finito pero al mismo tiempo debe ser infinito —como tocado por la infinitud. La fe es el involucrarse con esta pasión; pero si ello es realmente fe, tiene que estar, entonces, involucrado con la pasión de modo tal que la haga crecer.

En relación con Abraham, hay dos posibilidades: se le puede ignorar o se le puede admirar, como dice Kierkegaard.²¹ No hay, pues, una tercera posibilidad: no se puede creer como él lo hizo. Abraham abre de pronto un horizonte, no en tanto que la fe se conforma sólo con su llegada, sino en tanto que retorna a sí misma y quiere creer cada vez más. (En una formulación marginal, y quizá cuestionable, se podría decir que la fe no pretende tanto su llegada, sino su no llegada). Mientras más alejado está él de la fe, mientras menos interés tiene en ella, tanto más puede hacer —o pensar que lo puede hacer— lo que Dios exige; y ello porque él entiende la fe como la realización de una doctrina: la fe sigue «precisamente» a Dios. Pero esta fe no ha conocido a Dios, no ha seguido el camino, no ha visto que entre Dios y Dios se abre un abismo, el cual no puede ser cerrado por Dios mismo, sino por la fe. La fe no puede apoyarse en Dios, sino en su propia voluntad y obligación de creer siempre más —y Dios se presta para ello. «En ese mismo momento, ella no tiene a Dios en virtud de cualquier tipo de consideración objetiva, sino en virtud de la infinita pasión de la profundidad de los sentimientos».²²

21. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, *op. cit.*, p. 11, p. 32, *passim*.

22. Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, *op. cit.*, p. 177 (citado por H. Diem, *op. cit.*, p. 45.)

Seguimos intentando comprender por qué para Kierkegaard la interpretación decisiva de la dialéctica está vinculada con la existencia; o, a la inversa, por qué la existencia misma se vuelve, tiene que volverse, dialéctica. Tenemos algunos puntos de partida:

- la categoría de la «pasión», sin la cual es impensable la existencia;
- la renuencia de la fe a quedarse tranquila consigo misma o con su objeto;
- la oposición entre la temporalidad y la eternidad, que no se decide en la eternidad sino en el tiempo y en el tiempo debe ser admitida;
- la existencia humana, que no dispone ni de su principio ni de su fin, pero que se resuelve entre su principio y su fin en la relación consigo mismo que define al hombre;
- el vínculo con un absoluto que confunde el ritmo de la existencia, las «categorías» de la existencia, y propicia una oposición entre éste y aquél;²³
- la historia de Abraham, que mientras más entendemos, más nos confunde.

Para comprender la relación existencia-dialéctica quizá se pueda seguir el siguiente paso: la dialéctica como método filosófico adopta en sí las oposiciones, las «fricciones», del *Dasein*, de modo tal que, a través de ella —de la dialéctica—, el pensamiento se puede lanzar fuera de sí. En la existencia-dialéctica son incorporadas las oposiciones del *Dasein* de manera tal que éstas son llevadas por sobre sí mismas. Ni la dialéctica del pensamiento, que es al mismo tiempo una dialéctica del ser, ni la dialéctica de la existencia quieren atenuar las oposiciones. El pensamiento llega superándose a sí mismo, cada vez más dirigido hacia sí mismo —y cada vez más dirigido hacia el objeto de su pensar. ¿Se puede decir también de la existencia que ella se dirige hacia sí misma en tanto que se supera sí misma? Su meta no puede consistir en regresar sobre sí misma. Esto es lo propio de la pa-

23. Para entender la «categoría» (*Kategorien*) en Kierkegaard, cfr. el texto de H. Diehm que acabamos de citar, § 7, pp. 28-34, en particular, p. 29.

sión, lo que de alguna manera la diferencia del «interés» o también de la «pena». La existencia no recurre a la dialéctica, sino que la dialéctica se establece en ella. Kierkegaard habla reiteradamente de «momento dialéctico». En una oposición que se supera ampliamente a sí misma, la existencia se convierte, por su parte, en un «momento dialéctico».²⁴ En ella se expresa, vive, el proceso entero, pero precisamente sólo como momento, como si estuviera tocada por el momento pero no viera lo que ocurre con ella. Y este es precisamente el caso. Ella —la existencia— tiene más por resolver que pasar por alto. Y esta resolución, este deber-resolver, es para ella el existir. Pero en torno a esto surge una diferencia gradual, una «escala», como dijimos anteriormente.²⁵ En esta escala, se puede observar en qué medida la existencia incorpora al exceso que ella misma distingue —en tanto que entra en disputa con él— en su movimiento. «Moverse», «hacer un movimiento»,²⁶ «ejecutar el movimiento de la fe»,²⁷ la desdicha de esta expresión es el reflejo de aquello que sólo en «el interior», como una irrupción, rompe con el reposo y que, desde fuera, puede ser captado, en realidad, sólo escasamente.

En lo que a mí respecta, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo. Si alguien desea aprender los movimientos requeridos para poder nadar, puede muy bien suspenderse del techo por medio de un adecuado sistema de correas y poleas, y ejecutar, entonces, los movimientos precisos, pero no por ello podrá decir que está nadan-

24. Cfr. la primera cita del presente texto. Cfr. también, donde se trata del tránsito del pecado a la fe (es decir, del movimiento de la existencia cristiana), el significado de la *molestia* (*Ärgernis*), que entra en juego y que es entendido, por su parte, como «movimiento dialéctico». También aquí una oposición más comprehensiva derriba al movimiento de la existencia en la dialéctica, de un modo tal que la dialéctica se concentra en un momento, se quiebra en un momento, pero también allí está completa (cfr. *ibíd.*, p. 72.). La dialéctica no es tomada como un proceso cuyo movimiento esencial es aquél del tránsito, de la mediación. Por el contrario, allí donde la mediación se estrella con la radicalidad de los opuestos, la existencia, en tanto que dialéctica (*dialektisch*), llega a ser dialéctica (*Dialektik*), dialéctica como el resolver de la no-realizabilidad de la mediación.

25. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, *op. cit.*, p. 42.

26. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern, Gesammelte Werke*, *op. cit.*, p. 32.

27. *Ibíd.*, p. 28.

do. De un modo semejante, puedo también llevar a cabo los movimientos de la fe, pero sólo arrojándome al agua podré realmente nadar (no soy de esos que chapotean junto a la misma orilla) y estaré haciendo los movimientos del infinito; la fe, por su parte, procede exactamente al contrario: comienza con los movimientos del infinito y, sólo más tarde, pasa a los de lo finito.²⁸

«Hacer los movimientos», «hacer el movimiento» —¿qué movimiento será el movimiento de la existencia? Precisamente en este lugar, en relación con esta pregunta, como acabamos de ver en la imagen de los movimientos para nadar, se despunta la infinita diferencia hacia Abraham. Pero esta diferencia muestra algo más fundamental: la fe está asentada en una apertura que ella misma y sólo ella ostenta. Mientras más creo, mayor es el desafío de la fe. Mientras más creo, menor es el éxito que obtengo con mi fe. ¿Puedo, por eso, querer creer menos?

No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*, pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quien amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todos.²⁹

«[C]ada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*». Sólo en esta determinación de la relación —en la cual la grandeza no descansa ni existe, pero en la cual ella es, sin embargo, grandeza, la única grandeza que vale para el hombre— queda decidido todo lo que Kierkegaard entiende por dialéctica. Si es que debe vislumbrar a la grandeza, sólo este amor debe entrar en relación con ella —y no aquel amor que, en un dichoso perderse-en-sí, se encuentra, de modo igualmente dichoso, en presencia de lo amado. El amor es devuelto sobre su propio movimiento, para que vuelva a comenzar una y otra vez desde sí mismo —y nunca comience a concluir. Por ello, correctamente entendido, este amor es la fe.

«[C]ada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*» —ésta es

28. *Ibíd.*, pp. 31 ss.

29. *Ibíd.*, p. 12.

la descripción de la fe. El amor olvida la grandeza de aquel a quien ama. Ante el amor no se distingue más entre lo grande y lo pequeño; del mismo modo como también olvida su propio amor mientras está amando. La fe no puede olvidar la grandeza porque ella tiene que creer siempre más, si es realmente fe. Ella tiene que creer siempre más, siempre con mayor grandeza, siempre de modo más difícil —hasta que crea finalmente en Dios; o, lo que es lo mismo, porque el *más* (cada vez más) está expresado en la *lucha* con Dios. Creer en Dios quiere decir luchar con Dios. Finalmente, se trata de Dios siempre y cuando la fe se incrementa. Pero este incremento es siempre una lucha; según Kierkegaard, la más grande. Sobre esta lucha, sobre este incremento, habla la historia de Abraham. Nos habíamos sorprendido de que Abraham debiera ser probado, de que Dios quisiera y tuviera que probarlo. La categoría de la «prueba», cuando es entendida y aceptada, es la introducción del «más» en la fe. La fe quiere aquello que es lo más improbable, lo más innecesario: la prueba. Esto constituye su relación con Dios. Es, en efecto, como si Dios sólo estuviera allí para que la fe llegue hacia la prueba en la que consiste. A no ser que Dios no fuera realmente Dios y hubiese llamado a Abraham, entonces no entrarían él y la fe juntos en la prueba. Ésta es, pues, la dialéctica de la fe. No sólo consiste en que la fe tiene que ser cada vez más fe, para poder ser fe en absoluto, sino también en que, en la medida en que la fe necesita de Dios para ser fe —prueba—, Dios tiene que ser Dios para que la fe pueda ser fe. Kierkegaard dice que Abraham habría optado por la prueba; en cierto modo, es Dios quien habría optado por la misma prueba.

Dios no es la solución, Dios no es la totalidad. Aquí hay una particularidad que procede de cada conexión subordinada. El fiel, el creyente, no se ajusta al comprensivo acto divino; lo que ocurre es que él quiere entrar en tratos con nada menos que con Dios.

Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación con la grandeza de su *expectativa*: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación con aquello con que batalló. Y aquel que batalló con

el mundo fue grande porque venció al mundo y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos.³⁰

Después del amor y la esperanza —la cual no hemos mencionado aquí—, Kierkegaard se ocupa, pues, de la lucha. ¿Tiene que ocurrir una lucha? —se podría preguntar. Pero no queremos concentrarnos en esto; por lo menos, no de modo inmediato. Lo que nos interesa de la cita de Kierkegaard es la jerarquía, la diferencia en cuanto a la dimensión. Si se procede a partir de la autosuperación, ¿puede entonces existir algo más grande que la superación del mundo? Sí, la inversión de la relación según la cual la superación del propio yo se encuentra en un lugar más alto que la del mundo. Aquí nos hallamos frente a una doble paradoja: no sólo la del yo que se enfrenta consigo —y que lucha consigo—, no sólo la del mundo que está dispuesto para la superación, sino —puesto que se ha tocado ya el punto de la superación del mundo— la del propio yo que debe ser cada vez más grande y estar en el nivel más alto. Visto el asunto de esta manera e involucrados ya con esta perspectiva, ¿puede haber algo más grande que luchar con uno mismo?

Sí, la lucha con Dios. ¿Pero de dónde procede Dios tan súbitamente? Si la lucha consigo mismo es reconocida como tal, se necesita todavía una lucha con Dios. ¿Puede realmente existir todavía alguna lucha? La introducción de Dios y la introducción de Dios como aquel con quien se lucha resulta sorprendente. Nosotros estamos preparados para ello quizá a través de la historia de Abraham. ¿Qué otro intérprete ha caracterizado el sacrificio y la fe de Abraham como una lucha con Dios o —prescindiendo ahora, por un momento, de Abraham— como la idea de una lucha siempre creciente que se realiza hasta que Dios es derribado en ella o hasta que el hombre, finalmente, es arrastrado ante Dios?

Lo decisivo en el caso de Kierkegaard es que procede desde la idea de la lucha con Dios —sólo por ello le interesa la lucha con uno mismo y la lucha con el mundo. La lucha con Dios. El tema de este texto es la dialéctica de la existencia: el proceso, la experiencia de la dialéctica que está implicada en el entendimiento de sí, en la consumación del existir.

30. *Ibid.*; cfr. p. 18.

La dialéctica que es llevada a la existencia —o la existencia que es llevada a la dialéctica—, en la cual se instaura la dialéctica, como dije, es dirigida hacia una oposición que todavía no existe en absoluto. Si el *hombre*, el individuo, constituye uno de los polos de esta dialéctica, entonces *Dios* tiene que constituir el otro. Pero no el Dios que es afirmado, aquel que sería constatable desde el exterior; sino el Dios que procede de la dialéctica, en la cual él, por su parte, ha sostenido y sostiene la existencia.

No hay lucha más grande que aquella efectuada con Dios.

¿Quiere la fe, con ello, luchar, entonces, con Dios? Sí y no. No, porque la fe no tiende de manera abstracta hacia la grandeza —hacia la grandeza hasta que, finalmente, sólo Dios le sea suficiente. Y sí, porque si ella empezó a creer una vez, si entró en un amalgamamiento con Dios, si se convirtió en uno de los polos de la relación dialéctica, entonces quiere y tiene que entrar cada vez más en esta amalgama. La grandeza le interesa sólo porque tiene que ver con Dios. Pero precisamente porque tiene que ver con Dios, la fe tiene que querer ser aquello que siempre es más grande; la lucha que siempre es mayor, es decir, la única lucha que es verdadera.

Tal como hemos dicho, el hombre, en tanto que es individual, único, es *un* polo de la relación dialéctica. Pero mientras más lo es, más es, al mismo tiempo, el proceso dialéctico mismo, el proceso dialéctico concentrado sobre un punto: la existencia, como si la dialéctica, la cual comienza en contraposición al hombre y a Dios, se instalara sobre el hombre y lo arrancara consigo, con él y por encima de él mismo.

La dialéctica misma no ve al absoluto, pero ella conduce al individuo, de alguna manera, hacia aquél y dice: aquí tienes que estar, yo respondo por ello; si tú rezas aquí, estás rezando a Dios. Pero el rezo en sí mismo no es dialéctica.³¹

31. Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, op. cit., p. 177.