



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**La suspensión teleológica de la ética como preámbulo de la fe, en
"Temor y Temblor"**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Mauricio Alan Gutiérrez Victoria

Asesor:
Dr. Carlos Román Dávila Suazo

Toluca, Estado de México, 2026

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1: ¿Cómo se comprendía la ética en el contexto de los siglos XVIII y XIX?	7
1.1 Kant	8
1.2 Hegel.....	15
Capítulo 2: De la primera a la segunda ética	21
2.2 Ética en Kierkegaard	22
2.2 Primera ética	28
2.3 Apertura a la segunda ética.....	31
2.4 El seudónimo Johannes de Silentio: la entrada a <i>Temor y temblor</i>	33
Capítulo 3: La suspensión teleológica de lo ético	42
3.1 Problema I: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?	51
3.2 Problema II: ¿Existe un deber absoluto para con Dios?	57
3.3 Problema III: ¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?	63
Capítulo 4: Ejercitación del cristianismo.....	77
4.1 Anti-Climacus.....	78
4.2 El invitante.....	80
4.2.1 La contemporaneidad con Cristo	84
4.3 El Escandalo	86
4.3.1 A. Posibilidad del escándalo en cuanto que Él, un hombre individual, entra en colisión con el orden establecido.....	87
4.3.2 B. En la dirección de la majestad, que un hombre individual hable y actúe como si fuera Dios.....	89
4.3.3 C. En dirección de la pequeñez, que quien proclama ser Dios se manifieste como un hombre insignificante.	91
4.3.4 Últimas determinaciones conceptuales del escandalo	93
Conclusiones.....	98
Referencias	103

Introducción

Abordar un tema como la fe resulta en demasía complejo. Parece natural comenzar desde todo aquello que la rodea, en elementos como sus conceptos, vivencias, canon, prácticas y un largo etc., así como su situación actual. Así, luce prudente comenzar a pensarla desde la propia circunstancia, desde elementos como lo son el lenguaje con el que uno la conoce, la tradición en la que me toca desenvolverse, el contexto cultural y social que me rodea, tradiciones, costumbres, herencias y hasta la propia forma de vivir la fe. Claro que no todo se puede describir, pero un primer acercamiento a la fe en el mundo actual podría arrojar sensaciones difusas, puesto que en una realidad donde las redes sociales parecen marcar el rumbo del sentido social, la conclusión inmediata es que el aumento de aquellos que han abandonado toda fe en aras de una ciencia o una razón privilegiada se comienzan a convertir en los más. Veremos si es así.

Por otro lado, también cabe señalar la necesidad de esclarecer la labor, dado que la mencionada fe no puede ser pensada únicamente desde mi propia tradición, la cual es la católica, puesto que eso limita en demasía el alcance de lo que se pretende mostrar. Un gran ejemplo de ampliar el campo es lo que sucede en el trabajo al abordar la situación desde Kierkegaard, el cual ofrece ciertos elementos en torno a la fe pero que no pueden ser entendidos desde mi propia condición, puesto que su circunstancia y tradición, como lo es la protestante, demanda comenzar a matizar los elementos a trabajar. En ese sentido, es prudente tener sobre la mesa en todo momento que la fe misma se puede desenvolver dentro de múltiples espacios, desde tradiciones varias que, compartiendo cierto canon, se pueden distinguir unas de otras, hasta prácticas religiosas totalmente ajenas entre sí. Tener en mente esto puede ampliar la percepción de la actualidad sobre la fe en el mundo de hoy.

Con lo dicho, parece prudente comenzar a señalar aquellos números que han aterrizado la presente investigación, al menos en un primer momento, los cuales son los siguientes: según un artículo publicado por la BBC NEWS en el año de 2015¹, Tailandia es el país con mayor número de creyentes respecto al número de su población con el 94%,

¹ "¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta? - BBC News Mundo", BBC News Mundo, consultado el 9 de septiembre de 2024, https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ulnnot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn.

mientras que China ha sido registrada con solo el 7% de su población, respecto al número de entrevistados. Dentro de los primeros lugares no destaca ningún país latinoamericano, donde figuran naciones como Argelia, Marruecos, Armenia, Georgia, Fiji o Sudáfrica. Dentro de los menos religiosos cabe destacar la presencia de naciones como la alemana con solo un 34% de creyentes, Israel y Reino Unido con un 30%, Holanda con un 26% o Suecia con un 19%. Respecto a Latinoamérica, Perú aparece con un 82%, seguido de Colombia con un 82%, Argentina con 72%. Hacia el año 2017, según un reporte de EL ECONOMISTA², Tailandia y China ocupan el mismo lugar, con la diferencia de un aumento al 98% de creyentes en Tailandia. Así, se presume que alrededor de 6 de cada 10 persona son creyentes, siendo los seguidores de Cristo los de mayor número con un estimado de 31% con 7300 millones de habitantes a nivel internacional, seguidos de los musulmanes con un 24% con 1800 millones de personas, en tercer lugar, quienes no reportan fe religiosa con el 16%. Siguiendo dicho estudio, las proyecciones indican que el islam será la religión con mayor número de creyentes, puesto que presentan mayor natalidad respecto a los años venideros, lo propio sucederá con el cristianismo, pero no al ritmo de los musulmanes. Por otro lado, dada la curiosa tendencia de baja natalidad entre madres reconocidas como no religiosas, se prevé que este tipo de práctica disminuya con el pasar de los años.

Así, luce pertinente detenerse en dos naciones que han dado sensaciones divididas respecto a sus creyentes: España y Estados Unidos. En el caso de la nación española, al ser un lugar marcado históricamente por su religión, hacia el año 2021 muestran su punto máximo al momento de no creyentes, pues según se señala en un artículo de Público³, el 38,7% de la población representa el número de no creyentes dentro de la nación, siendo el 16,7% lo que responde a católicos practicantes, mientras que católicos no practicantes son el 39,9% de la población. Y la situación parece marcar la tendencia, no solo indicando que es muy probable que en los próximos años aumente al 50% el número de no creyentes, sino que justo como señala en el artículo Aristóteles Moreno: “En la franja de 18 a 34 años, los datos

² Ruy Alonso Rebolledo, "¿Cuál es la situación de la religión y la fe en el mundo?", El Economista, 25 de julio de 2017, <https://www.eleconomista.com.mx/internacionales/Cual-es-la-situacion-de-la-religion-y-la-fe-en-el-mundo-20170725-0112.html>.

³ Aristóteles Moreno, "Ateos y no creyentes registran su máximo histórico y rozan ya el 39% de la población", Diario Público | El medio progresista, 30 de agosto de 2021, <https://www.publico.es/sociedad/catolicismo-ateos-no-creyentes-registran-maximo-historico-rozan-39-poblacion.html>.

son particularmente abrumadores: el 60% se declara no religioso, mientras que solo el 30% dice sentirse católico. Todo indica, por tanto, que el proceso de secularización en los próximos años se intensificará notablemente. España se acerca cada vez más al perfil europeo”⁴. En el caso de Estados Unidos la situación parece similar, puesto que se presume aumentó un 30% el número de no religiosos, pasando a dichos números en los últimos 50 años, donde el máximo era de 5%, según señala Michelle Boorstein para infobae, mismo que señala al respecto: “Un informe publicado el miércoles 23 de enero de 2024 sobre los ‘sin afiliación religiosa’ concluyó que son diversos, jóvenes, de tendencia izquierdista y pueden ofrecer pistas sobre el futuro de la búsqueda de sentido en un país que se seculariza”.⁵ En el caso particular de los estadounidenses, la situación parece estar centrada en la diferencia de culto, dentro de lo cual la actitud cívica no se ha visto mermada por la creencia, pero sí puede haber una suerte de nuevo tema a tratar, a saber, las nuevas formas de espiritualidad que para nada se apegan a las conocidas hasta la fecha, ante lo cual hay que ofrecer nuevos conceptos para las nuevas formas de manifestación de culto, misma que se alejan totalmente de la cristiana.

Ahora toca una breve descripción de lo que sucede en la nación mexicana. Respecto a lo trabajado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), cerca del 82,5% de las casas censadas profesan una religión⁶, el 4,2% manifiestan dos o más creencias dentro del mismo hogar, mientras que el 6,4% de los censados parecen no manifestar religión alguna. Si nos apegamos a lo señalado por Alejandro Díaz en su comparación, la situación es la siguiente:

Las primeras cifras que llamaron más la atención en materia de religión fueron las comparaciones entre 2010 y 2020: un menor porcentaje de fieles de la iglesia católica (de 82.7 a 77.7 %), un mayor porcentaje de fieles de las iglesias protestantes y evangélicas (de

⁴ Moreno, "Ateos y no creyentes registran su máximo histórico y rozan ya el 39% de la población".

⁵ Michelle Boorstein, "La cifra de estadounidenses no religiosos aumentó un 30% en los últimos años: ¿a qué se debe este fenómeno?", infobae, consultado el 9 de septiembre de 2024, <https://www.infobae.com/wapo/2024/02/05/la-cifra-de-estadounidenses-no-religiosos-aumento-un-30-en-los-ultimos-anos-a-que-se-debe-este-fenomeno/>.

⁶ No responden necesariamente al catolicismo, por ejemplo, dicha religión cuenta con aproximadamente 97,864,218 de practicantes, mientras que los protestantes un 14,095,307, el grupo judaico con 58,876 y el islam con 7,982, por señalar unos ejemplos. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Panorama de las religiones en México 2020* (Mexico: INEGI, 2023).

7.5 a 11.2 %) y, sobre todo, un mayor porcentaje de personas sin religión (de 4.7 a 8.1 %, con un 2.5 adicional de personas sin adscripción religiosa).⁷

Eso ya comienza a dibujar la línea, aunque parece no haber realmente un desapego tan marcado en la nación respecto a la propia religión, cosa que, por ejemplo, es más notoria en países como España o Estados Unidos.

Una vez expuestos dichos elementos, las sensaciones finales se ofrecen un tanto distintas de las primeras impresiones. Si en un primer momento la situación parecía apuntar a prácticas cada vez más alejadas de las creencias en gran cantidad, la realidad parece señalar otra cosa. Es verdad que parece existir un creciente número de gente que se aleja de la fe, pero no parece ser significativo dados los años en los que los números han aumentado, sumado a las tendencias de natalidad que se presentan con mayor fuerza entre creyentes. Con lo dicho, lejos de ejercicios que se alejan de la creencia y que, en ello, perderían ciertos elementos de lo espiritual, la situación parece ser otra, una en la cual las demandas que cada creencia puede exigir se manifiestan como vigentes, en lo cual se asoma una latente necesidad de atender el movimiento religioso. En ese sentido, y ante la mirada hacia la fe, una circunstancia se presenta: ¿Cómo es que la fe puede ser ejercida con claridad?

Dicho esto, se puede abortar el tema desde una multitud de aristas, pero siendo el ejercicio religioso una práctica individual que se disuelve en la colectividad, luce prudente tocar el tema desde un pensador como lo es Kierkegaard, principalmente por la carga con la cual arremete hacia la institución religiosa, no solo para abolirla, sino para reafirmar a la fe misma justamente en lo individual, y precisamente porque la fe se da en el individuo, es inevitable éste choque con lo general. En ese sentido, luce prudente comenzar a trazar el camino, dado que analizar todas las religiones es una labor titánica, comenzar por una sola línea sería prudente, por tal y dada la propia condición y los autores a manejar, el cristianismo se ofrece como el campo prudente a tratar.

Ahora bien, la situación comienza a dibujarse, puesto que por sí mismo no parece haber problema en que aumenten o disminuyan los creyentes, en que haya contacto de lo

⁷ Alejandro Díaz Domingues, "¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?", Taller de datos – Blog de análisis de datos, consultado el 8 de septiembre de 2024, <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>.

individual con lo general, pero dado que el ejercicio de fe se realiza desde cada uno, los elementos que conforman justamente el cristianismo parecen disolverse dentro de lo general, lo cual se puede ver en el carácter institucionalizado que ha tomado la iglesia a lo largo de la historia. Eso puede representar un problema dado que se ha manipulado el canon al antojo de quienes construyeron las pautas de la fe cristiana, de modo que se puede haber vuelto difuso el modo de ejercer la creencia propia, sobre todo a quienes tienden a someterse a lo que diga lo general, es decir, a imitar sin saber razones de aquello que hacen. Justamente en esa línea es que la filosofía de Kierkegaard permite comenzar a comprender la situación, dado que manifiesta un análisis de lo general, por un lado, y el movimiento hacia la fe en aras de lo individual, por el otro.

De esa manera, hay múltiples elementos que deberán ser tomados en cuenta para poder abordar la problemática en una primera instancia, y dado que el pensamiento kierkegaardiano ofrece elementos para entender el movimiento de lo general de la fe misma, será necesario caer sobre una multitud de conceptos. Claramente deberá ser descrita la forma en cómo se entiende lo general, el contexto en el que se mueve el propio Kierkegaard, desde las filosofías con las que convive y discute hasta las vivencias que padece, su propia propuesta ética, lo que se mueve dentro de su texto *Temor y temblor* y el por qué escribir con ese seudónimo, todo ello para comenzar a tener las bases de lo que se pretende comprender y hasta proponer. En un segundo momento deberán ser abordados de manera clara aquellos problemas propuestos dentro del texto a tratar en esta investigación, dado que en ellos se encuentran los análisis de la suspensión teleológica de la ética, un deber absoluto para con Dios o un cuestionamiento ético alrededor de la figura de Abraham.

Trabajar con el concepto de fe no es sencillo, pues la carga conceptual con la que se presenta debe ser abordada con cautela. Desde una fe mercantilizada e institucionalizada, hasta unos números que muestran que los ejercicios de espiritualidad siguen vigentes, se nos ofrece la circunstancia que nos rodea en torno a lo general. Y en tiempos donde la fe puede llegar a ser abordada desde ópticas difusas donde la iglesia ofrece salidas fáciles, donde lo individual se pierde en lo colectivo, donde hay cada vez más formas de espiritualidad con pocas o nulas exigencias, Se ofrece como pertinente ofrecer una propuesta que reivindique al espíritu, que muestre cuáles pueden llegar a ser las auténticas exigencias de la fe, y es

precisamente por ello que Kierkegaard es un autor pertinente dentro de éste trabajo, dado que ofrece los conceptos para trabajar en todo lo señalado con anterioridad.

Una vez analizados los conceptos hasta ahora descritos, se deberá cerrar con aquello que el propio movimiento del texto exige en la fe, a saber, como dicha suspensión teleológica de lo ético es necesario para que ésta se dé, lo cual nos hará recaer en las nociones de individuo, cristiandad, cristiano y escándalo para desembocar en una propuesta de ejercicio cristiano dentro de lo individual en un abandono de lo general.

Para esto, el seguimiento de diversos estudios sobre Kierkegaard es fundamental para la clarificación de las categorías que nos ofrece, dentro de lo cual se encuentran el estudio introductorio de Gredos en voz de Darío Gonzales, José Blanco Regueira en *Existencia y verdad*, Luis Guerrero en *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, Nelly Viallaneix en *Kierkegaard. El único ante Dios*, Manfred Svensson en *Polemizar, aclarar, edificar. El pensamiento de Sören Kierkegaard*. La revisión será filosófica con tintes teológicos dados los conceptos con los cuales se pretende trabajar. Recurrir a la obra directa de Sören Kierkegaard será fundamental, de modo que *Temor y Temblor* y *Ejercitaciones del cristianismo* serán los pilares de esta investigación. Remitirse al texto bíblico y el libro que habla sobre Abraham será sustancial. Los conceptos y nociones por trabajar serán: lo general, la ética en Kierkegaard, el seudónimo, contexto de los siglos XVIII-XIX, individuo, cristiandad, cristianismo, la fe, el escándalo, deber. A partir de ello, comenzar a esbozar el camino hacia ese momento donde lo individual choca con lo general, y donde es posible que se generen las condiciones de posibilidad de un ejercicio autentico de fe. Aquello con lo que se cuenta de momento parece ofrecer una posible vía a seguir, a saber, el abandono de lo general por la fe en lo individual. Si bien, aún deben ser esclarecidos los movimientos de la ética y el por qué es (o no) pertinente su abandono, la situación parece apuntar hacia la suspensión misma, de manera que se pueden vislumbrar las consecuencias de pretender moverse dentro de la fe.

Con todo lo que se ha abordado a lo largo de las presentes hojas, es claro que la situación en el mundo actual es diferente de lo que en un primer momento se había pensado, dejando así la situación sobre una aparente tendencia hacia ejercicios de fe que parecen tender a crecer, sin que por ello el abandono de todo ejercicio espiritual deba ser una cosa ignorada.

Más allá de las tendencias, la realidad parece ofrecer números que aterrizan la necesidad de atender la fe misma dada su vigencia aun presente. En ello, y dado que atender la multitud de religiones sería desbordar las intenciones de este trabajo, el cristianismo será la que es escogida para revisar. En ello, y ante ejercicios que se ofrecen como individuales pero que chocan con lo general, entre tantas opciones de afrontarlo, Kierkegaard luce como una opción prudente dada la manera en cómo se presenta su filosofía, la cual responde a las exigencias de la fe en contraposición a propuestas de lo general, y ello se realizará siguiendo conceptos puntuales de su pensamiento filosófico. Así, pues, se pretende responder a la pregunta “¿cómo se realiza la suspensión teleológica de lo ético como preámbulo de la fe, en Temor y Temblor?”

Capítulo 1: ¿Cómo se comprendía la ética en el contexto de los siglos XVIII y XIX?

Temor y Temblor es una obra que pretende hacer un análisis de la ética buscando problematizarla y, en ello, ofrecer una forma diferente de entenderla, vivirla y hasta superarla. La vida y obra del filósofo danés se presenta como una discusión muy problemática con una realidad específica, puesto que la influencia del hegelianismo en cierto sector de la Iglesia cristiana danesa hace ver, para Kierkegaard, una necesidad de replantearse el quehacer de la fe y la ética, sumado a intentos un tanto pobres de ejercer la propia fe dentro de la vida cotidiana en su propio contexto. En este caso particular, Temor y temblor es un ejercicio que pretende mostrar algunas de las exigencias que implica la fe misma, así como las limitantes de, en palabras de Arne Grøn, una ética primera.⁸

Para ello es necesario ir por partes, puesto que Kierkegaard no dialoga con una nada, más bien debate con las ideas que le preceden y que hasta le son contemporáneas. Dialogar con un campo como la ética puede complicar el análisis de los temas por abordar, a partir de lo cual cabe clarificar con que se dialoga. En ello, una definición de ética se abandona dado que una revisión histórica y conceptual de dicho concepto, por un lado, puede hacer vislumbrar una imposibilidad de encerrar en una sola noción toda la riqueza que dicho término. Por otro lado, corremos el riesgo de que lo entendido por ética no corresponda a lo abordado en este trabajo. Al ser las propuestas de los siglos XVIII y XIX, solo resta definir

⁸Arne Grøn, “La ética de la repetición”, *Enrahonar*, 1998, 35-45.

en qué consisten. Será en ese sentido que encuentro prudente seguir los pasos de MacIntyre, en su libro *historia de la ética*, justo cuando señala que:

Comprender un concepto, captar el significado de las palabras que lo expresan, siempre consiste, por lo menos, en aprender cuáles son las reglas que gobiernan el uso de tales palabras, y captar así el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social. [...] Hay continuidad lo mismo que discontinuidad en la historia de los conceptos morales, y aquí reside precisamente la complejidad de esta historia.⁹

Puede que ciertas nociones se ofrezcan como atemporales, pero la verdad es que ellas mismas adquieren sentidos distintos a lo largo de la historia, la sociedad en la que se desenvuelven y el tiempo al que responden. Justo como se verá más adelante, lo que para un pueblo es una virtud, para otro resulta ser un vicio, lo que un valor puede ser apreciado desde una filosofía, desde otra puede ser despreciado.

En ese sentido, la intención de las siguientes líneas será mostrar aquellas éticas con las cuales dialoga Kierkegaard, cómo son entendidas y, en ello, entender con qué discute el escritor danés. Así, pese a que existen más propuestas, tanto anteriores como contemporáneas, serán Kant y Hegel los momentos a detenerse, dado que ellos constituyen el dialogo con mayor fuerza de los siglos XVIII y XIX, sobre todo el segundo dada su presencia en la Dinamarca de Kierkegaard.

1.1 Kant

Immanuel Kant es un filósofo que se presenta como un parteaguas dentro de la filosofía, no hace falta una presentación para haber oído hablar de él, inclusive si solo fuese de manera somera. Su labor es tan importante que es uno de los más grandes representantes de la Ilustración (cuando no el más), puesto que en él encontramos la síntesis de múltiples y grandes filosofías, soluciones o replanteamientos de problemas de la época ya señalada. Quizá pueda ser destacado su gusto por las filosofías de Newton y de Hume, física y empirismo puros, a partir de los cuales rescata nociones respecto a leyes aplicables en todo momento a todo lugar, y fundamentos racionales que no comprenden nada que no haya

⁹ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética* (Barcelona: Paidós, 1991), 12.

atravesado los sentidos, respecto a cada uno de los pensadores señalados. El momento que reconcilia este tipo de ideas se puede encontrar justo como lo señala MacIntyre:

Kant sostiene que podemos contar con la seguridad *a priori* de que toda nuestra experiencia será gobernada por leyes, y gobernada por leyes a la manera de la causalidad newtoniana, no en virtud del carácter del mundo exterior, sino en virtud del carácter de los conceptos mediante los cuales captamos ese mundo. La experiencia no es una mera recepción pasiva de impresiones; es una captación y comprensión activa de percepciones, y sin los conceptos y categorías con los que ordenamos y entendemos las percepciones carecería de forma y de significado.¹⁰

Es necesario detenerse en algunas ideas de su propuesta del conocimiento, puesto que de ella se derivan los elementos que desembocan en su propuesta moral. A partir de aquí, respecto a la noción de causalidad, cabe mencionar que ella solo puede ser conocida a través de la experiencia sensible, desde lo cual se tiene que mencionar que nada que no atraviese dicha sensibilidad puede ser afirmado. Así, respondiendo a lo propio de la moral, no parece haber experiencia dentro del mundo natural que nos ofrezca los elementos para poder construir una propuesta partiendo de ello, de modo que el mundo natural se vuelve carente de moral. La búsqueda tiene que realizarse en otra esfera del conocer.

Kant no pretende buscar un fundamento, sino que su labor es trabajar con lo que ya es dado por sí mismo, dando nociones de su cercanía al pensamiento de Newton, quien en su *Philosophiæ naturalis principia mathematica* ya daba su propia explicación, respecto a las leyes, de solo describir y entender lo que se nos ofrece, contentarse con ello y no ir más allá.

Uno de esos campos a trabajar es el de la moral, y cuando no se puede remitir al conocimiento, se tiene que hablar de la práctica. José Luis Villacañas, a través de *Historia de la ética 2¹¹*, señala esa necesidad en Kant de tener que caminar fuera del campo de la ciencia, dado que esta no puede evitar buscar de manera indeterminada la causa de un efecto, que a su vez fuera causa de otro efecto y así sucesivamente. Así, la propia razón está en una constante necesidad de organizar todo lo que se le presenta, de manera que completar el sistema de conocimiento no debe ser menos que el camino a la práctica. El propio Kant señala

¹⁰ MacIntyre, *Historia de la ética*, 185.

¹¹ José Villacañas, “Kant”, en *Historia de la ética: 2. La ética moderna*, ed. por Victoria Camps (Barcelona: Critica, 1992) 317-318.

esto en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* en A 36 cuando menciona que: “Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar según la representación de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica”.¹² Como causa, sirve para el conocimiento en tanto que explica el acontecimiento y sus efectos; pero cuando se remite al límite del conocer se refiere a la *causa primera*, siendo ésta incompatible con lo teórico, no por ello nos lleva a la contradicción. Inclusive la noción de *tiempo* deja de ser un punto de referencia que nos lleva de manera indeterminada hacia la causa primera, adquiere otra dimensión, misma que nos permite centrarnos en la acción en tanto que libre como un punto de origen que nos ofrecerá las herramientas para comenzar a valorar el acontecimiento en otro campo, éste es el de la ética.

Por otro lado, García Morente¹³ hará aclaraciones de igual manera respecto al lugar de la moral. Al no poder dialogar con la ciencia, se pregunta sobre la psicología y metafísica. Una vez entendida la distinción entre lo real y lo ideal, siendo lo primero lo que existe en la experiencia y lo segundo *es* dentro del pensamiento como regla y dirección de la experiencia. En el caso de la metafísica, parece haber sobrevivido precisamente porque en ella se encontraba su fundamento toda ética, el problema es que su realidad se ofrecía como *prescripción*, un campo que suele ser común a todos los filósofos hasta antes de Kant, ofreciendo siempre formulas y recetas de cómo debe ser el hombre, mismas que parecían ser rechazadas, principalmente porque éste tipo de reglas se adoptan de manera social, es decir, estamos más cerca, y esto se lo debemos a Kant, de notar que una moral solo puede ser entendida a partir de su *descripción* dado que es la generalidad la que termina por establecer dicha normatividad, como señala García Morente: “Determinar el ideal moral es simplemente desentrañarlo de los sentimientos reales que animan a la conciencia colectiva”.¹⁴ De esta manera, una fundamentación metafísica no se puede dar no solo por su carácter irreal e ideal (y en ello, incompatible con la realidad) sino que se le suma el hecho de que debemos

¹² Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, (España: Alianza Editorial, 2012), 111-112.

¹³ Manuel García Morente, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004).

¹⁴ García Morente, *La filosofía de Kant*, 170.

limitarnos a observar y describir en lugar de proponer. Sobre la psicología ocurre una situación similar a la ciencia, dado que su descripción, si bien es sobre la cuestión anímica y de la acción, parece no contentarse con una acción primera, sino que siempre encontrará una suerte de determinismo que será la causa de toda acción en el ser humano derivado de su condición psicológica, es decir, una predisposición a actuar guiado por un momento anterior, llámese trauma, inconsciente, etc.

Tanto Villacañas como García Morente coinciden en que el ideal no puede pertenecer a lo real, es verdad que se ofrece como una guía, pero nunca llega a ese ser dentro de la práctica, ante lo cual cabe preguntarse la posibilidad de la libertad. ¿Es ella posible? Sobre esto, Villacañas señala lo siguiente: “La realidad del punto de vista nouménico emerge cuando el hombre decide libremente adscribir una acción y todas sus consecuencias a su estricta responsabilidad”.¹⁵ Si bien, podemos afirmar que existen motivaciones sensibles que motivan la acción, sin embargo, estos nunca pueden desembocar en una noción de deber, precisamente por ello se vuelve necesaria una aclaración, que es la parte intelectual del hombre la que debe dar origen al mencionado deber, dado que, si no puede ser encontrado en los fenómenos de la naturaleza, debe ser presentado como un concepto. Así, la libertad configura la representación de ese *deber*, así como la posibilidad de aceptarlo como regla de conducta.

Pero como lo demanda el propio Kant, es necesario hacer un ejercicio empírico que busque clarificar las categorías que responden a lo moral, y lo hace a partir de una aseveración respecto a la existencia de la buena voluntad y nada bueno más allá de eso. Tal aseveración no se realiza en vano, pues podemos leer en A 8 (Ak. IV, 397)¹⁶ que la *buena voluntad* es un elemento ya presente dentro del entendimiento natural, de manera que no es menester ser enseñado cuando si explicado. Pero tal noción, incluso siendo innato, se desprende de la idea de Dios, no desde una esfera racional, sino una necesidad para el campo moral, tal como se ve en A 811/B839 de la *Crítica de la razón pura*:

En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos

¹⁵ Villacañas, *Kant*, 324.

¹⁶ Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 85-86.

elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, del *moral*. Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a este mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible y, dado que éste no nos ofrece tal conexión, nos veremos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros. Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.¹⁷

En ese sentido, la atención se centra en la voluntad de quien ejerce y no en lo que hace en sí mismo. García Morente describe esa voluntad kantiana como “La razón práctica, la razón cuando no piensa lo que es, sino lo que debe ser, la razón cuando piensa la idea”.¹⁸ Será en esos términos que Kant menciona la voluntad como aquella que está sometida a la razón, de lo contrario la subjetividad vuelve contingente toda acción pese a que se nos ofrezca una ley en el mundo inteligible. A partir de ello, en A 37 Kant ofrece las primeras nociones de esa ley cuando señala que:

La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón), y la fórmula de este se denomina *imperativo*.

Todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber-ser*, y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad cuya modalidad subjetiva no se ve necesariamente determinada merced a ello (un apremio).¹⁹

Ella debe responder al deber, mismo que se entenderá a partir del amor por el cumplimiento de dicho deber, y en esto radica justamente el elemento para distinguir una acción en apariencia moralmente buena, y una acción que deba ser calificada con otro adjetivo. Por ejemplo, se podría estar interesado en ayudar a un compañero de clase a entender una materia que se le complica, y hacerlo por el deber mismo podría mostrar fe de una buena acción, pero si se realiza buscando un interés egoísta, por ejemplo, buscando dinero o un pequeño favor, la acción adquiere tintes totalmente diferentes. Lo último mencionado hace referencia a lo que Kant entiende como la inclinación, dentro de lo que se

¹⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (España: Gredos, 2010), 590.

¹⁸ García Morente, *La filosofía de Kant*, 174-175.

¹⁹ Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 112-113.

encierra la propia naturaleza física y psicológica, mismas que nos son dadas, por tal no se pueden elegir. Así, en palabras de Kant, siendo la buena voluntad el contraste de lo sensible, esta: “Se distingue de lo agradable o aquello que sólo ejerce influjo sobre la voluntad mediante la sensación basada en causas meramente subjetivas que sólo valen para el sentido de éste o aquél y no como principio de la razón que vale para todo el mundo”.²⁰ En este punto es donde uno se pregunta qué hacer entre el deber y la inclinación. La afirmación inmediata sería la búsqueda de una ley, lo que responde al deber y que se vuelve asequible para todos los seres racionales, encontrando en ello la acción máxima de dicho deber. Es entonces que se recupera la noción kantiana de *imperativo categórico*. Ello se puede ver en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cuando el filósofo de Königsberg afirma que:

Finalmente hay un imperativo que, sin colocar como condición del fundamento ningún otro propósito a conseguir mediante cierto proceder, manda este proceder inmediatamente. Este imperativo es categórico. No concierne a la materia de la acción, y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser llamado el de la moralidad.²¹

Siendo así, este posible solo cuando puede ser elevado a una universalización, es decir, que sea una ley que no solo sea reconocida como un deber para todos, sino que debo querer que sea ejecutado bajo las circunstancias apropiadas. Kant lo indica cuando menciona:

Pues sólo la ley conlleva el concepto de una objetiva necesidad incondicionada y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación ...el imperativo categórico no se ve limitado por condición alguna y, al ser absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, puede ser llamado con entera propiedad un “mandato”.²²

Así, será el imperativo la ley moral. A partir de aquí, Kant establece que el ser racional es capaz de darse a sí mismo la propia ley, dejando de lado todo mandato, inclusive si es divino, precisamente porque una figura como Jesús nos enseñaría no la ley, sino nuestra

²⁰ Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 113.

²¹ Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 117.

²² Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 118.

capacidad racional de arribar a dicho imperativo, sobre lo cual MacIntyre señala que: “Comprender esto -lo que Kant llama autonomía del agente moral- es comprender también que la autoridad externa, aun si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moralidad”.²³ Con ello, cabe señalar que los intentos kantianos de establecer un ejercicio crítico parecen, en varios momentos, arrojar consecuencias como el desechar todo ejercicio de fe, pero esto no es así, pues como el mismo Villacañas²⁴ señala, parece más bien un ejercicio por reivindicar, desde su análisis de la teoría y la práctica, los valores que el cristianismo le han ofrecido, pues es justamente a partir de la noción de Dios que se empieza a desprender la idea de una voluntad que quiere una ley universal. Ello se ve en A92-93: “Pero si yo tuviera que elegir entre el concepto de sentido moral y el de la perfección en general... me decantaría por el último, puesto que al menos este principio sustrae a la sensibilidad el dictamen de la cuestión trasladándolo al tribunal de la razón pura”.²⁵ En la línea de la autonomía, cabe aclarar que ésta no se puede dar sino en uno mismo, eso quiere decir que es algo que debo poder desear, que incluso puedo desear con ciertos matices para el otro, pero jamás debo intervenir en el otro para que alcance dicha autonomía. Ahora bien, en esa posibilidad de volverme fin en sí mismo, impone que en mi búsqueda de autodeterminación la realice de tal manera que todos puedan hacerla, lo que nos lleva a una consideración de la voluntad humana como una que deba ser universalizada. Y será justo esta realización de todos los seres como fines en sí mismos lo que Kant denominará *el reino de los fines*. Será justamente ese lugar donde todas las autodeterminaciones, o autonomías, se desenvolverán, por un lado, como obedientes en tanto que participan de la ley universal de la autodeterminación, pero libres en tanto que se autodeterminan ellos solos. Ello lo que muestra es que la propuesta kantiana, frente a sus inclinaciones de la individualidad, desemboca en un ejercicio de lo general, es decir, de todos.

Ante ello, las palabras que recupero de Villacañas lo dejan ver con claridad: “Si encontrásemos una ley universal que todos pueden querer como bien absoluto, se produciría una situación muy peculiar y extraña. Las voluntades de los hombres serían casi como los

²³ MacIntyre, *Historia de la ética*, 189.

²⁴ Villacañas, *Kant*, 334-335.

²⁵ Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 161.

cuerpos que caen libremente: cada uno recorrería un camino, pero todos ellos se dejarían atraer por la misma gravedad y se regularían por la misma ley”.²⁶

Para cerrar, solo queda aclarar que dicho imperativo tiene que ser invariable, no puede haber excepciones en las cuales no sea cumplido, inclusive frente a las consecuencias que pueda acarrear respetarlo. Uno tiene que ser reconocido como sujeto que se desenvuelve en un mundo sensible y un mundo inteligible. En el primer caso, los sentidos y la experiencia, así como otro tipo de afecciones, las cuales comienzan a determinar a partir de la heteronomía, esta es, la ley natural de los apetitos y las inclinaciones. Pero, cerrando con palabras del propio Kant:

Mas como el mundo inteligible entraña el fundamento del mundo sensible y por ende también las leyes del mismo, dicho mundo intelectual supone una instancia legislativa inmediata con respecto a mi voluntad... sometido a la ley del primero, esto es, a la razón, que alberga esta ley en la idea de libertad, y por lo tanto como sometido a la autonomía de la voluntad; por consiguiente, las leyes del mundo inteligible han de ser consideradas como imperativos para mí y las acciones adecuadas a este principio tienen que ser vistas como deberes.²⁷

1.2 Hegel

Lo que sucede con Hegel es aún más llamativo que el propio Kant, pues si éste es un hito dentro de la Ilustración, la filosofía hegeliana se ha presentado inclusive como la culminación misma de la filosofía (respecto a lo cual, muchas cosas se pueden decir). De nuevo, los pasos a seguir son los de MacIntyre²⁸, quien inicia con la pregunta que se hace Hegel respecto a la distinción entre los antiguos griegos y los europeos de su época, ante lo cual la respuesta es el cristianismo como elemento que separa al individuo y al Estado, elevando la práctica del individuo a la trascendencia e ignorando lo que sucede en su comunidad política. Hegel parece ser uno de los primeros en entender que no hay una moral permanente, puesto que la filosofía se ofrece como esclarecedora y articuladora de conceptos que tienen una historia propia, por ello debe ser una disciplina histórica. Por tal, la historia de la ética se vuelve fundamental para comprender a la ética misma. Dentro de este

²⁶ Villacañas, *Kant*, 336.

²⁷ Kant, *Fundamentación para una metafísica*, 178.

²⁸ MacIntyre, *Historia de la ética*, 194.

movimiento, el Estado adquiere una importancia sustancial, dado que será a partir de él que el Espíritu realizará su despliegue hacia lo racional.

En Hegel se entiende a las primeras manifestaciones de lo humano como momentos no reflexivos, pero que está inmerso dentro de una dinámica social en la cual juega un papel, pero jamás llega a preguntarse por éste. Solo en la medida en que tomo conciencia de mis relaciones aparece la posibilidad de comenzar a preguntar respecto al que hacer y la forma en que se debe vivir. No en vano la propuesta hegeliana se cimienta sobre la *bildung*, justamente para permitir que el Espíritu pueda retornar hacia sí, un movimiento que se realiza a lo largo del tiempo y espacio. Con ello, se parte de la noción de que fines y pasiones dados en sí mismos son meras ilusiones, puesto que estos se ofrecen como determinados, respecto al tipo de estructura social en el que nos encontramos, por los objetos que se nos son presentados. Satisfacerlos solo se puede dar dentro de una estructura social y, en ello, parece ser la apertura de crear nuevas dinámicas, mismas que destruyen las antiguas para remplazarlas, siendo así una suerte de sucesión de formas de vida dadas en una transición natural. Justamente esa vida social se ofrece como la manera en que se puede elevar la existencia del hombre de lo particular a lo universal en tanto que es una manifestación del Espíritu, puesto que es el Estado mismo lo que se ofrece como la más alta esfera en la que se puede elevar la condición del hombre, ello en la realización de lo racional. El propio Taylor señala que: “Pero por supuesto, el Estado tal como tiene comienzo en la historia es una encarnación muy imperfecta del universal. No la llevará a cabo cualquier Estado. El Estado plenamente adecuado en que el espíritu necesita retornar a sí mismo debe ser tal que sea plenamente racional”.²⁹ Hay un momento dónde Hegel se comienza a separar de Kant. Es verdad que acepta al movimiento del filósofo de Königsberg como necesario, siendo su autonomía el culmen de dicha escala, es decir, ese momento donde la razón pretende liberarse de todo elemento externo a ella misma para construir una ética que se pueda regir por sí sola. El problema, al menos para Hegel, es que se trata de una propuesta netamente formalista, misma que se olvida de todo mundo natural y, en ello, racional, apartando no solamente el pensamiento de aquella realidad en que se debería desenvolver, sino que al evitar la contradicción la propuesta kantiana se vuelve irrealizable.

²⁹ Charles Taylor, *Hegel* (Barcelona: Antrophos, 2010), 317.

Así, hay que señalar lo siguiente: la autoconciencia se comienza a realizar a partir de la identificación de las relaciones, dentro de la cual la dinámica entre el señor y el siervo ocupan un lugar central en Hegel, siendo el primero aquel que se cree autoconsciente y reduce al segundo a un mero instrumento. Pero dicha relación provoca una limitación en el pleno desarrollo, en uno más que en otro, puesto que no pueden ir más allá de ese rol que juegan, pero al menos el siervo puede aspirar a ser señor, mientras que el señor no encuentra en el siervo respuesta para entenderse a sí mismo como plenamente desarrollado. Hegel se ocupa de tres soluciones que resultan insuficientes: la primera hace relación al estoicismo, misma que ofrece la posibilidad de reconocerse como parte de un cosmos en el cual participamos todos, pero eso parece poner en igualdad de condiciones a quienes lo conforman, dando como consecuencia la ilusión de escapar de la realidad, cuando la ya mencionada relación señor-siervo no puede ser evitada. La segunda solución pertenece al escepticismo, momento donde se duda de toda creencia implantada por el amo, pero que parece reducirlo a dos ejercicios, uno donde se limita a la disputa académica con dichas ideologías y uno donde se desenvuelve en la realidad social a la que fue arrojado, lo cual lo hace arribar a la conciencia infeliz. El tercer momento se entiende como el cristianismo católico, uno en el cual sucede algo peculiar, dado que se ofrece como ese momento donde la reconciliación puede suceder entre la imperfección humana y las categorías de lo ideal, pero el peligro aparece cuando esto es entendido de forma literal y no como símbolo, dando a la doctrina de la expiación un lugar en la tumba y no en la tierra.

Hegel comienza a construir sobre el Espíritu en tanto que es un movimiento racional y necesario de un mundo natural que se nos ofrece, y como se ha mencionado, se da a partir de un movimiento que escala y regresa sobre sí mismo, siendo en este caso la dialéctica lo que ofrece la posibilidad de la libertad en relación a lo *negativo*, sobre lo cual MacIntyre dice que:

Este concepto puede ser explicado de la siguiente manera. Si queremos comprender un concepto o explicar una creencia, debemos ubicarlos primero en el sistema del que forman parte. Este sistema se manifiesta a la vez en un modo característico de vida y en formas características de actividad teórica. La relación entre la forma de vida y la actividad teórica

no será siempre la misma, pero hasta cierto punto la actividad teórica articulará los conceptos y las creencias implícitas en la forma de vida.³⁰

Lo negativo permite el movimiento dialectico necesario dentro del pensar de Hegel, de modo que aquel que comience a notar todos los elementos que constituyen su forma de vida, más herramientas tendrá para adquirir bienes fuera de su estructura social, precisamente porque la trascendencia exige ese momento en el que el agente se coloque fuera de su estructura primera. Este movimiento solo se realiza en la medida en que la contradicción ofrece los elementos para la depuración del pensamiento, y solo en la medida en que dicho movimiento se pueda reconocer como la manifestación del Absoluto, el orden natural se podrá conciliar con el hombre entendiéndolo no como algo que se encuentra más allá de él, sino como algo que fluye de su propia naturaleza. Ahí se comienza a vislumbrar la libertad, pues si bien, en un primer momento la forma de vida comienza a trazar las limitaciones, la ya mencionada trascendencia se muestra como una superación que el propio agente puede buscar una vez que ha reconocido esos límites que puede superar, mostrando así la posibilidad de la libertad.

Por otro lado, Hegel cree que la razón humana tiene una historia, misma que se da como crítica en la vida y pensamiento de las limitaciones de cada una de las formas específicas de la historia. Así, lo que la libertad es, se define de acuerdo a cada tiempo, a sus propias limitaciones y las meras específicas de cada momento, sobre lo que agregaría en voz de McIntyre: “La extensión de la razón es siempre una extensión del área en que se puede ejercer la responsabilidad, y la libertad no puede extenderse sin un aumento de la comprensión. Por eso Hegel enlaza la libertad con la razón”.³¹ Comprender la realidad dada, o las anteriores, ofrece la posibilidad de que el desenvolvimiento de la autoconciencia se dé, y será en el reconocimiento de la moralidad del Estado, a través de la ley, que solo podrá otorgar la sociedad a la cual nos debemos. ¿Por qué? Precisamente porque me desenvuelvo en una realidad compartida, es decir, que mis acciones siempre chocan e impactan al otro. Sumado a ello, la vida común, en la que me desenvuelvo, se me ofrece tal y como la puedo

³⁰ MacIntyre, *Historia de la ética*, 197.

³¹ MacIntyre, *Historia de la ética*, 199.

padecer, está en existencia ya dada, de manera que su contenido moral, lo único real, compagina lo que es el *deber ser* y el *ser*.

La sociedad es la realización humana mínima autosuficiente. Esa premisa nos ofrece la vía más clara para comprender como dos proyectos gigantescos, como lo son el caso de Cristo y Sócrates, pese a romper con una estructura social, tienden a fracasar siempre y cuando se pretendan desarrollar en la individualidad. Sin los alumnos de Sócrates o los discípulos de Cristo, tanto sus enseñanzas como verdades habrían sido condenadas al olvido. Solamente es en comunidad que se puede alcanzar la más alta y plena existencia moral, al menos en Hegel, lo cual convierte la vida subjetiva en lago que está más allá del individuo. Pero en un punto se podría argüir que la libertad del individuo se ve suprimida al someterlo a la obediencia de un Estado, sobre lo cual cabe aclarar algo. El Estado en sí mismo, es la manifestación del Espíritu que propone Hegel, en ese sentido, aquellos individuos que lo componen, como se ha mencionado, se vuelven no medios para la realización de un fin, sino que son ellos mismo la manifestación de tanto el medio como fin en sí mismos, el individuo sirve a un fin que se vuelve el fundamento de su propia identidad dado que él solamente puede ser dentro de la comunidad.

Aparece otro concepto importante para comprender el movimiento de la comunidad como lo es la *Sittlichkeit*, lo cual hace referencia a las obligaciones morales que se tiene justamente en la comunidad a la que pertenezco, lo cual, como se ha podido hacer ver, ya están dadas dentro de la realidad en la que me desenvuelvo. Con ello en mente, es necesario hacer mención de un lenguaje que configura nuestra percepción del mundo que se nos ofrece. En este sentido, no será entendida en su totalidad la comunidad como la mera expresión lingüística que le es común a un grupo de individuos, sino que las expresiones sociales que se identifican en dicho grupo se vuelven sustanciales no solo para la autoconciencia, sino también para la posibilidad de experiencia misma. Así, es la cultura la que comienza a determinar el movimiento dialectico del individuo en el Estado. Y aunque podamos pensar esto como un relativismo que configura a partir de la expresión del Espíritu, diferente en cada comunidad, Taylor señala que:

En este sentido, podemos pensar las instituciones y las prácticas de una sociedad como una clase de lenguaje en el cual son expresadas sus ideas fundamentales. Pero lo que es “dicho”

en este lenguaje no son ideas que puedan estar en las mentes de ciertos individuos solamente, son más bien algo común en una sociedad, ya que están enclavadas en su vida colectiva, en prácticas e instituciones que son inseparables de la sociedad. En ellas el espíritu de la sociedad está en cierto sentido objetificado. Ellas son, para usar el término de Hegel, “espíritu objetivo”.³²

Para cerrar, cabe señalar que serán esas instituciones las que componen la vida pública de una sociedad, puede decirse que, justamente, las normas establecidas a partir de lo anteriormente señalado es lo que se vuelve el contenido de la *Sittlichkeit*. Aquí está la diferencia entre Kant y Hegel, puesto que para el primero el contenido de un deber ser desemboca en el ideal, que como se mencionó, es inalcanzable, para el segundo filósofo dicho contenido ya está dado en una existencia que ya es, a partir de la cual el *deber ser* solo puede ser entendido cuando se le empareja al *es* dado en la comunidad. Lo que para Kant se vuelve un problema netamente formal, para Hegel se descubre en el despliegue de lo racional que se vislumbra en la expresión del Espíritu a través del individuo que manifiesta la Idea en el Estado. Ante lo cual, las instituciones mencionadas se entienden como la familia, la sociedad y el ya mencionado Estado. Al respecto, Amelia Valcárcel señala que “La verdad del Estado reside en esa existencia suya concreta que hace posible la existencia de la moral en su seno, sin embargo, él mismo no es moral”.³³

De esa forma, puede mencionarse que el Estado en tanto que es expresión de la Idea, no solamente se vuelve importante en la medida en que las normas e ideas que manifiesta, que no son invenciones humanas, son sustanciales para el desarrollo del individuo, sino que además comienza a configurar la estructura ontológica misma de las cosas. Así, la relación en comunidad “Es esencial para la finalización del retorno a la identidad consciente entre el hombre y el Absoluto (lo que significa también la auto-identidad del Absoluto)”.³⁴ Es esencial, pues, que el individuo se identifique con la vida pública. Es así que se arriba la noción de *eticidad*, la cual puede ser comprendida como lo expresan Juan Cardona y Karina Lopera en su artículo *Eticidad: un esbozo conceptual entre Hegel y Honneth como horizonte analítico del reconocimiento*: “La idea de la eticidad no es ya la idea de la ‘conciencia

³² Taylor, *Hegel*, 330.

³³ Camps, *Historia de la ética: 2. La ética moderna*, 452.

³⁴ Taylor, *Hegel*, 334.

absoluta’ o ‘espíritu de un pueblo’ en el que los singulares existen como superados, sino la idea de la unidad de las voluntades singulares en una voluntad general o común que tiene su expresión o existencia inmediata en el ‘derecho’”.³⁵

Para cerrar lo que responde a la visión de Hegel, parece ser que, en él, la vida moral solo tiene lugar dentro de una comunidad que responde a un momento histórico que le es propio, que a diferencia de Kant quien diría que el individuo, en su autonomía, le es posible dictaminarse leyes a sí mismo, Hegel diría que la ya mencionada comunidad se vuelve indispensable a la hora de construir los valores; ahora bien, el imperativo podría funcionar entre individuos aislados, pero no para quienes forman parte de una comunidad. Como último tema a mencionar, cabe señalar que este movimiento histórico parece apuntar hacia el desarrollo de la sociedad en aras de algo más, es justo donde la noción de Absoluto se manifiesta, justo en ese momento donde el orden social, aun incompleto, habrá respondido al ideal último, será ese momento de reconciliación, de manera simbólica, entre Dios y el hombre.

Capítulo 2: De la primera a la segunda ética

La primera parte del presente trabajo se ha dedicado a explicar dos posturas de la ética que se desarrollaron a lo largo de los siglos XVIII y XIX, como son el caso de Kant y de Hegel. La principal razón para ello fue, como se expuso, ofrecer los elementos necesarios para comprender con que ideas se enfrenta la postura kierkegaardiana, por lo menos aquella que se expone hasta el momento de la publicación de *Temor y temblor*, es decir, el año de 1843. Teniendo eso presente, a partir de ahora se deberá entender *lo ético* como *aquella exigencia ideal y universal de la normativa que responde a lo social* o como se referirá a ello en este trabajo, *lo general*, de manera que se comprenda la crítica que se desarrolla en el tercer capítulo de este trabajo.

Ahora, es necesario hacer de una doble concepción de *ética*. La primera noción de ética se remite al desenvolvimiento del accionar del hombre dentro de los parámetros racionales, los cuales parten de una idealidad de aquello que es el qué debe ser el hombre, dando por hecho que este puede responder a las exigencias de lo ideal y que, como se verá

³⁵ Juan Cardona y Karina Lopera, “Eticidad: un esbozo conceptual entre Hegel y Honneth como horizonte analítico del reconocimiento”, *Revista sociológica de pensamiento crítico*, vol. 17, no. 1 (2023): 105.

más adelante, llevará a la contradicción. La segunda ética se refiere al momento en que se da salida a la contradicción anteriormente mencionada, no como superación sino como transformación; dado el parámetro dogmático como supuesto, se podrá radicalizar la acción humana, permitiendo que lo religioso, un campo ahora afuera de lo ético sea el motor del nuevo accionar humano.

2.2 Ética en Kierkegaard

Ahora bien, alejándonos de una lectura tradicional sobre la ética que la entiende en Kierkegaard como una mera esfera de transición entre lo *estético* y lo *religioso*, es necesario hacer énfasis en aquellos dos momentos de la ética como la fractura de un mismo concepto, en el cuál la primera ética se muestra como una exigencia en lo general en tanto que se desprende del proyecto de la modernidad, que es condición de posibilidad de la segunda ética, quien pretende resolver las limitaciones de la primera propuesta dentro del campo de la religión. Al respecto, cabe mencionar que la ética puede ser percibida como un momento que no se supera, antes bien, siendo esta regidora de lo cotidiano y lo general, demanda una transformación, Darío González en su estudio introductorio para la edición compilatoria de la editorial Gredos y Luis Guerrero lo señalan al insinuar la posibilidad de dicha transformación desde Kierkegaard. Luis Guerrero dice que “Puede decirse que la postura de Kierkegaard con respecto a la ética es la de su rechazo como fundamento de la existencia, pero no necesariamente incompatible con el auténtico comportamiento religioso”³⁶; con ello, cabe señalar que la principal fuente para dicha distinción se encuentra con Arne Grøn quien lo menciona como:

En lugar de la lectura tradicional en términos de una teoría de los estadios, algo que podríamos denominar una “teoría procesual”. El proceso que así se describe está lleno de tensiones y es señalado como algo ético en sí mismo. Recorrido que no sólo conduce de una concepción de la ética a otra distinta, sino que saca a la luz el problema que la ética encierra y al cual la segunda ética responde.³⁷

Vayamos por partes para argumentar el porqué de dicha propuesta respecto a la doble ética, solo entonces será posible entender de qué manera se realiza el movimiento expuesto

³⁶ Luis Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana* (México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993), 190.

³⁷ Grøn, *La ética de la repetición*, 37-38.

en *Temor y temblor* y cómo sus consecuencias ofrecen la apertura hacia la posibilidad de la fe.

Se han mencionado dos momentos de la ética, aquel que problematiza el ideal de lo que debe ser el humano y su incapacidad para responder a tal, y aquel que pretende resolver esa incompatibilidad desde la religión. Este apartado responde al primer momento, de modo que sirva como presentación del contenido ético con el que se pretende discutir. Como se señaló en el primer capítulo, las posturas que se rescatan de Kant y Hegel tienden a referirse a lo general, es decir, competen a todos aquellos que, o bien poseemos razón, o bien participamos del movimiento de la razón histórica. En ese sentido, parece que nadie puede escapar a dicho ejercicio que nos pretende elevar a una escala racional, a un momento de *autonomía*, cómo señala Luis Guerrero, el panorama que se construye es “La presentación de una ética – mostrada por Kierkegaard – de corte racionalista o idealista que quiere autojustificarse como autónoma”.³⁸

Así es como aparece un sujeto que tiende a ser ético, cuya exigencia primera le demanda *llegar a ser sí mismo*, dentro de una infinita gama de posibilidades, en su autonomía. Un movimiento así encuentra una de sus primeras expresiones en la inscripción del oráculo de Delfos y que fue tan acuñada por el mismo Sócrates, a saber, el famoso *conócete a ti mismo*. Dicho movimiento es el que permite arribar a un deber, dado que es el resultado de un autoconocimiento, mismo que se puede encontrar en, por ejemplo, el *imperativo categórico*. El deber es deber de la autoafirmación de un yo, dando como consecuencia la imposibilidad de encontrar dicha exigencia en algo exterior, como sucede en otro tipo de despliegues vitales. Pero estos elementos son nutridos por algo que se puede hacer notar y que Darío Gonzales señala como lo siguiente:

Kierkegaard añade a la ética socrática – ética del conocimiento de sí – el momento de la *decisión* del sujeto, el acto en que este “se elige a sí mismo” frente a un elenco infinito de posibilidades de existencia que, hasta ese momento, solo le son propias en el orden de la imaginación, pero no de la realidad. [...] El sujeto ético, como hemos visto, es el que ha sometido la infinitud de sus posibilidades al duro examen de la desesperación, y que de ese

³⁸ Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, 190.

modo ha logrado romper la ilusión de la interioridad secreta al tomar una decisión manifiesta, visible y significativa para otros.³⁹

Pero la exigencia, que parte de la interioridad hacia la misma interioridad, no es un movimiento que pueda remitirse de manera única a sí mismo, dado que el sujeto se desenvuelve en una comunidad, en un campo social es donde se despliega la verdadera acción.

Vayamos por partes. Con Kant nos encontramos en un caso que se remite a las leyes. Se ha señalado con anterioridad cómo es que su pensamiento parte de las nociones de la naturaleza para arribar a una propuesta moral. La buena voluntad, que encuentra su fundamento en Dios, y la libertad, son dos conceptos centrales para comprender en que momentos Kierkegaard propone la caída de dichas categorías. Pese a que Kant no quiere entregarnos una receta de cómo debe ser el hombre, su ética autónoma construye un modelo que exige ciertos elementos que comprometen al sujeto, puesto que, al reconocerlo como ser racional, lo hace participe de la normatividad, en este caso, autónoma. Como se puede ver, el camino recorrido de toda ética parte del conocimiento de sí, pero es claro que no se detiene ahí, su finalidad es otra, justo como menciona Luis Guerrero: “El conocimiento de sí no es el fin de la existencia ética, sino su comienzo, pues este conocimiento de sí hay que orientarlo a la encarnación de lo general, el comportamiento ético se realiza al *cumplir* el deber general que su situación concreta le exige. [...] Hacer de sí mismo lo general es la tarea del yo ético”.⁴⁰ Como contraste, Kant menciona la heteronomía frente a la autonomía, la primera es aquella que se ofrece desde la comunidad, mientras que la segunda se realiza una vez el individuo, desde su razón, realiza un movimiento de autoconocimiento en el cual logra dictaminarse sus propias leyes, no obstante, estas leyes pueden coincidir con las de su comunidad. El individuo se relaciona consigo mismo para conquistar un ideal ético propuesto por Kant, la autonomía y el imperativo categórico son las expresiones por excelencia de dicho camino por recorrer. La razón se rige por sí sola a partir de aquí, y el filósofo de Königsberg encuentra su culmen en el *reino de los fines*, lugar donde parece hablar al respecto de la

³⁹ Darío Gonzales, “Estudio introductorio. Søren Kierkegaard, pensador de la subjetividad” en *Diapsálmata. Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. La validez estética del matrimonio. Temor y temblor* (España: Gredos, 2018), XLIX.

⁴⁰ Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, 193.

comunidad. Se puede observar cómo su propuesta es *lo general* en tanto que tiende a ser un ideal que corresponde a todos ser alcanzado, si bien, mi autonomía no puede ser perpetuada por otro que no sea yo, sí es mi deber, y deber de los otros, responder a dicha exigencia, a un modelo sobre el cual cabe preguntarse su posibilidad de ser realizado. Cabe, pues, pensar que tan concreto puede ser el sujeto ético kantiano, y que tanto se queda dentro de los confines de la abstracción, pues la razón es constructiva, pero es la acción la que revela lo que el sujeto puede ser. Así, es posible hacer notar desde Kant que, pese a que a cada individuo le corresponde su propio esfuerzo por alcanzar la autonomía, el filósofo de Königsberg propone que, una vez realizado dicho esfuerzo que está al alcance de todos es natural que todos lleguemos a las mismas conclusiones, permitiendo, por ejemplo, entender el sacrificio del héroe trágico, como se verá en el siguiente capítulo. Así, lo individual está ligado a lo general.

Veamos el segundo caso. Sobre Hegel se ha mencionado como da un salto en varias aristas, no solo respecto a Kant sino a varios filósofos y propuestas, sobre lo cual es su noción sobre lo histórico lo que mayor peso puede tener aquí. Momentos como el reconocimiento de las relaciones a las que nos sometemos, fines y pasiones nos ofrecen elementos para adquirir la noción espacio temporal de la realidad en la que nos desenvolvemos, puesto que es la comunidad, o lo general, lo que determina lo señalado con anterioridad. Al realizar el Espíritu un movimiento que lo hace retornar hacia sí, centrándose en la *bildung*, la propuesta hegeliana nos dice que es dentro de la estructura social donde se despliega el Espíritu y el propio individuo, en una suerte de movimiento que progresa desde lo concreto, esto es, las primeras expresiones humanas, hasta lo universal, es decir, el ideal ético último al cual puede aspirar el humano y que se da en el Estado, mismo que es la máxima realización de lo racional.

Dinámicas como el amo y el esclavo, o instituciones como el matrimonio, la propiedad y el Estado⁴¹ mismo son la materialización de su teoría. Ante ello, cabe señalar un momento decisivo que lo distancia de Kant, lo es en dos aspectos y es lo concreto. Como se insinuó en Kant, su postura se remite a un movimiento de corte racional, ante lo cual la abstracción domina, mientras que en Hegel el movimiento histórico permite ver lo concreto,

⁴¹ El Juez Wilhelm, no por casualidad, representa los tres papeles de las instituciones señaladas en *O lo uno o lo otro*, en el apartado “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”.

esto es, lo que la comunidad ofrece. Así, el contenido ético es dado por cada estructura social que lo determina de acuerdo con su circunstancia y temporalidad, de ese modo ofrece un contenido ya desarrollado. Este momento es decisivo en los siguientes dos aspectos: por un lado, concretizar ofrece al individuo elementos más cercanos a su propia realidad, por otro, deja ver qué *lo general* en Hegel es sustancial para su sistema, puesto que ello es la realización de lo racional. Lo social, pues, determina lo individual, desde sus deseos más primitivos hasta sus fines más ambiciosos, desde sus normas más sencillas hasta sus castigos más crueles.

Con lo anterior se ha señalado de manera sucinta el panorama en que, tanto en Kant como en Hegel, filósofos con los que dialoga la propuesta kierkegaardiana, caen en *lo general*, lo que permite ver en ambas partes los elementos necesarios para comenzar la discusión. Aquí encontramos un sujeto que tiende a ser ético desde elementos externos que le son propios. Si bien puede partir de su propia interioridad, o bien cae en un ideal que se remite a lo abstracto, o bien reconoce que su despliegue, en lo interior, comienza y regresa a lo exterior. Es momento de construir lo ético desde la visión de Kierkegaard, apoyado de sus estudiosos dado que los diferentes textos en los que expone su punto de vista pueden confundirnos un poco, ya que encontramos textos de corte personal, literarios, filosóficos y religiosos.

En las propuestas se observa cómo el ejercicio recae en un sujeto ético, mismo que debe realizar su despliegue. Aquí es importante seguir a Luis Guerrero, puesto que expone con gran fuerza la ética kierkegaardiana. Comenzamos con el sujeto como un existente sumergido ante la posibilidad de, o bien, una existencia estética, o bien ética. El sujeto esteta debe ser tomado con pinzas, ya que como creador, el propio Kierkegaard eleva dicho movimiento a esferas como lo religioso, lo cual es visible en sus *Discursos edificantes*. Respecto al sujeto estético, cabe señalar que su vida se despliega fuera de los parámetros de la razón, dado que se ha entregado a la comodidad de la inmediatez, lo cual se manifiesta principalmente en el goce, en formas de vida expresadas en el placer, el vicio, el ruido, etc.; este sujeto se caracteriza por un ritmo de vida tan cómodo como vertiginoso, dentro de lo cual no hay momento alguno en el que se detenga a reflexionar sobre su existencia, es un entregar la razón a la sensibilidad inmediata, siendo el límite de dicha razón, lo que la

encamina a una reflexión casi nula. Guerrero dice que “Kierkegaard distingue dentro de la inmediatez a los hombres primarios en los que la reflexión es mínima, con una sensibilidad más vulgar”.⁴² Así, no aparecen preguntas como aquella que se hace respecto a cuál es el sentido de la vida, lo que es tema recurrente en Kierkegaard y que puede ser rastreado en varios momentos, ya sea en sus más íntimos escritos como sus diarios, o en sus primeros escritos como en *De los papeles de alguien que todavía vive*.

En contraposición, y lo que interesa, es la otra posibilidad de dar respuesta a dicha interrogante por el sentido de la existencia, y ello se da dentro de la posibilidad ética. Como se ha podido observar, la existencia ética es una elección en tanto que el despliegue de otras posibilidades se le ofrece al individuo que, a diferencia de la inmediatez, es la propia razón la que comienza a comandar. Al necesitar concretizar, el yo se vuelve un yo ético dado que es lo general donde expresa su vida. Es de esa forma que nos acercamos a un sujeto autónomo que no necesita de la normatividad que regula la existencia del desenfreno del esteta. Es difícil que el sujeto, que en su libertad se escoge a sí mismo, se encuentre en problemas con las leyes, dado que no las necesita para poder desarrollarse en la comunidad. Darío Gonzales dice al respecto:

El lazo que se establece entre la interioridad y la exterioridad no es, una vez más, el del saber, sino el de la decisión apasionada en el que el sujeto se elige a sí mismo “ante Dios y los hombres”. A diferencia de aquel que sólo “se elige” de manera ilusoria al elegir la inmediatez, el individuo que se elige a sí mismo en la desesperación elige la historicidad concreta en la que se relaciona con sus semejantes.⁴³

Su movimiento es, al final, pasional, puesto que pretende entregarse en su máxima capacidad a aquello que lo ha definido desde su autonomía, su elección lo es todo. Veamos esto desde una posibilidad del deber.

El deber como posibilidad desplegada en lo social contiene múltiples manifestaciones expresadas en los textos de Kierkegaard, aquí se rescata su noción de vocación como acción realizada en una comunidad. En un primer momento nos encontramos con el trabajo, elemento presente en toda la existencia humana y que no solo va de la mano con traer pan a

⁴² Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, 180.

⁴³ Gonzales, *Estudio introductorio*, XLIII.

la mesa, sino con la dignificación misma de la vida del individuo, lo que eleva las labores a una acción sagrada, ya como dignificador, ya como expiación. La vocación que entiende Kierkegaard se entiende como un *ser llamado a*, es un responder a la exigencia que es colocada sobre uno. Y si bien, en un sentido religioso puede entenderse, dentro del contexto kierkegaardiano, como aquel momento en que uno se coloca *delante de Dios*, Kierkegaard ironiza a través de la *vocación* en tanto que es una expresión del deber que se ofrece como un movimiento necesario a partir del cual uno juega un rol dentro de la esfera social, misma a la cual uno pertenece y que al mismo tiempo ofrece una finalidad a realizar, la cual al no ser llevada a cabo no solo es objeto de juicio, sino que de manera inmediata deja ver sus consecuencias dentro de la vida del individuo. La vocación apertura un sentido, puesto que al ofrecer una finalidad se presenta como la posibilidad de concretar la existencia dentro de una realidad, ello es un movimiento natural dado que el individuo no es solo abstracción, requiere concretar su propio yo. Con ello se puede afirmar que la vocación ofrece un sentido existencial, puesto que es derivado de la autonomía y conocimiento del yo, dándose de manera diferente en cada individuo. Pero no se le puede entender como la respuesta última, sino como esa exigencia que, en este caso concreto de lo general, parte del otro.

Así, al encontrar su concreción en el mundo exterior, cabe señalar que es necesario armonizar el ideal ético con la propia vocación. De ese modo, el sujeto se puede reconocer dentro de una realidad que también es temporal, puesto que le exige hacer contraste entre aquel ideal que persigue, aquella vocación trazada y el sujeto que concretiza, encontrando así un pasado con un yo ya hecho, un futuro con un yo que debe ser alcanzado y un yo presente que, al tratar de ser, a cada instante ha dejado de ser. Sobre el trabajo y la vocación cierro con las palabras de Luis Guerrero cuando dice que “No puede considerarse al trabajo como una triste carga, como una pesada carga o una manifestación clara de la imperfección humana. La vida del hombre no pierde su belleza porque tenga que trabajar para vivir”.⁴⁴

2.2 Primera ética

A partir de lo expuesto al momento, se puede observar cómo es que la primera ética está fundada sobre la libertad humana, y es ésta la que falla dado que entra en contradicción con la exigencia de sí misma. Lo que sucede respecto a la ética es lo siguiente: una vez que

⁴⁴ Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, 198.

la exigencia es puesta sobre la mesa, el individuo es quien debe responder a ella y, dado que se cree tiene las condiciones para cumplir con dicha exigencia, no se puede esperar menos que cumplirla. Aquí, cabe recalcar que la primera ética da por supuesta a la *metafísica*, mientras que la segunda a la *dogmática*, siendo el primer caso el que interesa.

Dado el supuesto, es la razón la que comienza a actuar, pero si seguimos a Kierkegaard como hasta ahora, es evidente que la propia racionalidad tiene una imposibilidad de acceder a lo religioso por su propia cuenta. Al desprenderse toda ética de un saber que es racional, se establece el ideal de lo que es bueno y lo que es malo, es entonces natural pensar que el pecado es tema para tratar a partir de lo ético. Ahora, a partir de aquí, Luis Guerrero señala⁴⁵ que el mal puede ser referido a la antigua enseñanza griega sobre su ser que se desprende de la ignorancia, o bien se le entiende como una contingencia dentro de otra contingencia que es el sujeto, chocando así lo contingente del individuo concreto con el ideal ético, que es necesario. De esa manera es que la ética debe reconocer que el mal es un concepto que trasciende al sujeto mismo respecto a las categorías con las cuales se le pretende entender, de manera que no es posible dar cuenta del pecado éticamente. Al ser la exigencia ética la misma que juzga partiendo de sí misma, determina a la realidad en tanto que ella debe realizar lo ideal, cosa inabarcable, dejando en el sujeto la noción de su fracaso.

En *Temor y temblor* se ofrece un movimiento desarrollado en la dogmática, precediendo el choque entre idealidad y realidad, un movimiento aparentemente incompatible, puesto que la exigencia es de un corte tal, que su propio fundamento encuentra su propio derrumbe, a saber, la libertad. Aquí es necesario caminar con cuidado, pues el propio Guerrero señala que: “Kierkegaard se cuida de no afirmar que la dogmática explique el pecado, simplemente lo presupone, ya que explicar es encontrar una razón, y el camino que se debe seguir tiene que estar cuidadosamente separados de una explicación racional, en temas tan capitales como el pecado y la fe”.⁴⁶ Se puede ilustrar con un concepto como el *escándalo*, brevemente referido aquí, desarrollado con mayor profundidad en el cuarto capítulo. Hay una distinción entre el obrar mal y el pecado, mientras que el primer caso se remite al ideal, el segundo caso, el pecado, es en relación con un tercero, en este caso Dios.

⁴⁵ Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, 122.

⁴⁶ Guerrero, *Kierkegaard: Los límites de la razón*, 123.

¿En qué consiste ese pecado? En el rechazo del tercero, de Dios, de la verdad que la divinidad le ha ofrecido al individuo. Ahora bien, cuando el sujeto decide actuar en virtud de aquello se le muestra como lo tercero, aparece el *escándalo* en el momento en que la razón admite la imposibilidad de reducir a sus términos dicha forma de proceder. La ética reduce el pecado a un simple obrar mal, sea frente a Dios o sea frente a nadie. Kierkegaard discrepa de esto último. La ética fracasa en tanto que el *escándalo* es su grito de derrota.

Ahora bien, dicho fracaso de la ética debería ofrecer la posibilidad de expiación, y si bien, es la noción de *arrepentimiento* la que aparece, lo único que permite es la conciencia de dicha falla, puesto que en la culpa no libera al sujeto ético, sino que lo sumerge más en su fallo ético. De este modo, la verdadera tarea del yo ético se convierte en una exigencia de lo general, de lo que responde a lo social. Siguiendo a Hegel, ofrecen un ideal al cual debemos apegarnos y que responde a su propio contexto espacial e histórico, ideales que son imposibles de ser igualados. En este punto entran diferentes ejemplos, en nuestros tiempos encontramos figuras con existencias que pretenden hacernos caer en su repetición, como personajes de la ficción, famosos de redes sociales, estrellas de la cultura pop, etc., fabulas y sus moralejas, héroes en la antigua Grecia o los mártires en el cristianismo. Arne Grøn argumenta al respecto que:

Por una parte, el arrepentimiento es exigido desde un punto de vista ético si la exigencia ética no se cumple. Si uno no se arrepiente, es porque no ha comprendido lo que la exigencia ética significa. Por otra parte, el arrepentimiento no puede ofrecer exactamente aquello que, según el existente ético, debería ofrecer, a saber: liberar al hombre. La cuestión es, por el contrario, cuándo se libera uno por el arrepentimiento. Éste no puede detenerse por sí mismo. El arrepentimiento mismo es éticamente sospechoso, o incluso antiético, en cuanto hace que la atención del hombre se desvíe de aquello que debe hacer aquí y ahora. La (auto)contradicción ... consiste, por lo tanto, en que el arrepentimiento es éticamente exigido, pero, tomado demasiado en serio, priva al hombre de la libertad para cumplir con la exigencia ética.⁴⁷

Vayamos por partes. Una vez que el sujeto se detiene a reflexionar en torno a su obrar, el campo de la especulación comienza a arrojar resultados de corte racional. Con Kant y Hegel se ha ilustrado que dichos postulados tienden a lo general, a un ideal que representa

⁴⁷ Grøn, *La ética de la repetición*, 40.

una exigencia, ya sea ser autónomo, ya sea alcanzar el Absoluto. Siendo de corte universal, la propuesta ética se eleva a un modelo que debe ser alcanzado, todo proceder debe encaminar a su realización. Pero el individuo no es universal, abstracto o necesario, es concreto y contingente, si bien su esfuerzo lo encamina al ideal, al mismo tiempo le revela su incompatibilidad con la exigencia. Ante dicha incapacidad ocurre la falla, el obrar mal, acción que debiera ser redimida para encaminar de nuevo al sujeto hacia el ideal, ya que en su libertad puede escoger dicha redención. Solo el sujeto no reflexivo, como el esteta, no se arrepiente, pues no se desenvuelve en la especulación que le llevaría a reconocer una exigencia ética. A partir de aquí, en la constante incapacidad de cumplir con el ideal, el sujeto ético centra sus esfuerzos en la redención para regresar a la decisión que lo llevó a la ética misma, esfuerzo que, contradictoriamente, le niega la posibilidad de encaminarse de nuevo.

Solo entonces es posible reconocer que, si la existencia se reduce a la exigencia ética, se nos ha privado de la libertad en tanto que respondemos a una exigencia que es incapaz de ser realizada, pero que tampoco puede ser abandonada y solo nos arroja a la culpa y una forma de existencia penante. La posibilidad de la libertad se ofrece en la opción de la segunda ética, donde reconociendo la dogmática se puede dar el salto a lo religioso, mientras que en lo ético encalla en angustia y desesperación.

2.3 Apertura a la segunda ética

En este segundo momento se ofrecen los elementos para entender la posibilidad de una segunda ética tras la crítica de la llamada *primera ética*. Cabe señalar que no son el remplazo de la una por la otra, sino más bien que la una es la condición de posibilidad de la segunda. Lo que sucede es una transformación de elementos a partir de los cuales la ética se desarrolla, ahora no se trata de elementos racionales, sino religiosos, por ejemplo, en lugar de hablar de un *obrar mal* se trata del *pecado*, en lugar de un *ideal* se trata de un *delante de Dios*, así como existencial, pues involucra al individuo como tal en su condición relacional y no solo abstracta. La primera ética puede encaminar al individuo en lo general, pero solo lo hace parcialmente dadas las limitaciones hasta ahora mostradas. En el despliegue del individuo, dadas las múltiples posibilidades que se le ofrecen para actuar, la angustia sucede en el individuo ético en la posibilidad de elección, que si se mantiene en la especulación caerá en el escándalo y, por ende, en el pecado que lo sumerge en una existencia padecida en la desesperación.

Si bien, la primera ética en su exigencia pretende suponer la incapacidad del individuo de caer en el error, la segunda ética se ha ofrecido como aquella que, en un giro, adquiere una dimensión que se desenvuelve en la dogmática, es decir, adquiere tintes religiosos que ahora contemplan otra serie de elementos, como lo es la propia falibilidad del sujeto, dando movimiento a la libertad y posibilitando el perdón frente a la culpa. Propiamente, no es un rechazo de la razón, es un movimiento crítico que pretende arribar a una dimensión donde uno se sale de la abstracción, eso se debe a que va más allá de un mandamiento meramente formal. La segunda ética se funda en la noción de amor, es a partir de ello que se radicaliza la decisión, puesto que el fallo no es solo frente a algo, sino frente a Dios, en la decisión aparece la angustia porque se juega la existencia frente a lo divino.

La posibilidad de una segunda ética se ofrece una vez se ha recorrido el camino del arrepentimiento y del pecado, siendo el primer caso, como se ha visto, lo que esclaviza en la intención de ofrecer la libertad, mientras que el segundo es el punto de partida. “Dicho en una fórmula brevísima: la segunda ética es ética mediante una crítica de la ética, ética en virtud de aquello que tiene lugar fuera de la ética. [...] Estos dos puntos deben ser acentuados: que la segunda ética es ética mediante una crítica de la ética, y que es ética en virtud de aquello que tiene lugar fuera de la ética”.⁴⁸ En este momento, la *segunda ética* es la radicalización de la *primera ética*, que coloca el problema no solo en el contenido de la exigencia, sino en el *cómo* es posible una exigencia de tal naturaleza, cómo se podrá observar con mayor detenimiento en el tercer capítulo de este trabajo. Sin embargo, esta radicalización de la ética no supone una forma de irracionalismo, como se precisará conforme avance este trabajo.

Al hablar de esta segunda ética, la acción se modifica cualitativamente, puesto que al actuar se puede hacer el bien sin que por ello el contenido de la acción misma sea el bien. Ahora se le suma al *que* respecto de lo que se hace, el *cómo* se hace una acción, ese *cómo* adquiere un valor en la alteridad, algo que Arne Grøn⁴⁹ explica partiendo de *Las obras del amor* de Kierkegaard, con el ejemplo de la caridad sobre el indigente, a quien uno ofrece su ayuda, pero que, al tratar de hacerle un bien, la forma evita que dicha persona sea elevada

⁴⁸ Grøn, *La ética de la repetición*, 42.

⁴⁹ Grøn, *La ética de la repetición*, 43.

ante nuestros ojos a lo que es, dado que nuestra percepción de él sigue siendo negativa, se le sigue viendo con ojos que miran al de abajo, no a un igual, determinando así una *ética de la visión*, una interpretación que es propia de Arne Grøn. Ahora no es solo lo que hacemos en el mundo, sino aquella forma en como encaramos la realidad dada, lo que da ese segundo sentido al fenómeno ético.

La posibilidad de acción se ofrece desde la esfera estética, la cual centra su proceder en la inmediatez sensible. La elección angustiante se manifiesta a través de la ética en la decisión por uno mismo. La segunda ética aparece como la posibilidad de salida a los problemas hasta ahora expuestos, como lo es la propuesta de la modernidad en la ética, las pretensiones de libertad que terminan por embaucar en un arrepentimiento perpetuo e imperdonables, la exigencia llevada a la práctica; la segunda ética aparece transformando al sujeto ético y, al hacerlo, lo obliga a cambiar su visión fenoménica de la realidad, adquiriendo así una distinción entre la acción por sí misma y la relación que encaro con el otro. Eso podría presentar un problema, pues si es una ética fundada sobre el derrumbe del proyecto moderno, cabe preguntarse sobre cómo es posible una ética como la propuesta, ante lo que cerrare con la siguiente cita de Arne Grøn:

¿Cómo es posible, no obstante, una ética tal? Lo es a partir de aquello que tiene lugar fuera de lo ético: el nuevo comienzo, la trascendencia. [...] La segunda ética es, por tanto, ética a partir de aquello que tiene lugar “fuera” de la moral. El perdón no puede ser moralmente exigido, sino que es una obra de amor. La segunda ética es una ética del amor. Y es una ética de la repetición en este doble sentido: ética mediante una crítica de la ética, y ética en virtud de aquello que tiene lugar fuera de la exigencia ética.⁵⁰

2.4 El seudónimo Johannes de Silentio: la entrada a *Temor y temblor*

A lo largo de la obra de Kierkegaard encontramos una serie de elementos en los cuales vale la pena detenerse, en este caso concreto me refiero a los seudónimos. *Temor y temblor* es un texto firmado por Johannes de Silentio, no es una decisión azarosa por lo cual puede explicarse desde múltiples aristas. Si bien, en ciertos momentos se puede argüir que su personalidad lo orillaba a ocultarse tras una máscara, o quizá la misma dinámica de la polémica de su tiempo pudiera obligarlo a ocultar su nombre, lo cierto es que el movimiento

⁵⁰ Grøn, *La ética de la repetición*, 44-45.

de su pensamiento responde a la intención de cada obra, en este caso, *Temor y temblor* es un texto que se construye sobre una primera ética que es criticada, una segunda ética por la cual se pretende optar. Así, tratándose de una ética existencial, es necesario que sea expuesta por un sujeto existencial, Johannes de Silentio aparece en escena como ese sujeto para mostrar un movimiento que no se puede quedar en la abstracción, él es la figura que nos ayudará a comprender cómo es posible el abordaje de aquella segunda ética.

Por ello es necesario hacer un detenimiento en los seudónimos de Kierkegaard, su obra tiene esa característica peculiar, dado que es tan amplia como rica en el contenido y formas en las que se presenta. Su variedad es su forma de ofrecer sus escritos que en varios lugares se da a través del seudónimo, ejemplos hay muchos, tenemos en *O lo uno o lo otro* un Victor Emerita que edita los papeles de los llamados A y B, Constantino Constantinus en *La repetición*, Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia*, por poner solo algunos de manera sucinta. En este caso particular, el detenimiento será para conocer a Johannes de Silentio.

Esto no es una forma de esconderse del juicio que pueda haber sobre el contenido de sus escritos, a mi juicio esa sería una lectura que puede limitar el acercamiento a cada texto. En fondo y forma, toda obra juega un papel a su modo dentro del pensamiento de Kierkegaard, hay lugares varios donde se puede rastrear esto, desde sus diarios hasta escritos propios como el caso de *Mi punto de vista*, lugares donde da razones del porqué y cómo de su escribir. Francesc Torralba en su reseña de *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* señala que: “Más allá de las distintas interpretaciones, de lo que no cabe duda es de que Søren Kierkegaard pretende crear, a través de la telaraña de autores y editores ficticios, un estado de ánimo en el lector, suscitar en él una búsqueda, en especial en el terreno espiritual”.⁵¹ Situación a la que han de sumarse los títulos de las obras, cuya finalidad no es solo considerar el contenido de esta, sino una referencia al estado de sus lectores⁵². Ello nos

⁵¹ Søren Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (Barcelona: Herder, 2017), 17.

⁵² A esto puede sumarse el señalamiento de Evangelista Ávila al respecto:

“la principal guía hermenéutica se encuentra en el título de la obra y la firma que ostenta. Estos nos dotan de un camino para adentrarnos en la lectura de cada trabajo y, llevados por el autor al final de este recorrido, nos confrontará con nosotros mismos en una disyuntiva existencial, un movimiento de los cimientos que nos descubrirán una disposición interna, donde se nos obliga a juzgar. Por ejemplo, en el caso de *Temor y temblor*, firmada por Johannes de Silentio, ha de considerarse el silencio de la razón ante lo incommensurable de la fe y la imposibilidad de dar cuenta de ella una vez que parecen venirse abajo los parámetros de reflexión

lleva al rastreo del título de la obra en Filipenses 2:12-18⁵³, *Temor y temblor* es una obra firmada por *Johannes de Silentio* publicada en el año de 1843 a la par de *La repetición*, ambas obras son el resultado de su viaje a Berlín con fines académicos, mismo que sucede de forma paralela a su ruptura con Regina Olsen. Asimismo, aparecen con algunos días de diferencia a *Tres discursos edificantes*. Es de esa forma que a continuación se presentan elementos que son importantes para introducirnos a la obra escrita por el pensador de Copenhague.

Temor y temblor es un texto con un lenguaje sumamente poético, juega mucho con la ironía, mantiene su lenguaje dentro de lo literario. En ocasiones esto puede volver críptica la lectura, pues nos enfrentamos a un autor que se dice a sí mismo poeta antes que otra cosa, por ejemplo, se niega a ser filósofo, lo cual hace preguntarnos desde donde expone sus ideas Johannes de Silentio, o cuestionar si, al debatir con ideas filosóficas, utiliza el discurso adecuado para dicha discusión. Caben varias lecturas respecto a esto, se puede mencionar una de las primeras con las que nos podemos topar dado lo íntimo del texto, en su estudio preliminar de *Temor y temblor*, Vicente Simón Merchán menciona a Regina Olsen como posible destinatario, dado que hay referencias varias en el texto que insinúan hablar con ella, que de igual forma puede ser el pretexto de una escritura que pretende alejarse de lo sistemático, dado que:

En su preocupación por eludir el *sistema* o cualquier cosa que se le parezca – y esto lo podemos observar muy bien en *Temor y temblor* –, recurre a un lenguaje poético nada apropiado para hablar de filosofía, y sustituye los términos filosóficos por expresiones como *algo*, *cosas*, *gente*, *alguien*, con una insistencia que condenaría cualquier Academia de la

tradicionales, por lo cual queda el temor y temor bíblico como disposición del lector ante la superación de la razón”. *Evangelista Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo: Kierkegaard, Buber, Levinas, Cohen y Marcel* (México: Infinita, 2020), 21.

⁵³ Filipenses 2:12-18 Así que, amados míos, tal como siempre habéis obedecido, no solo en mi presencia, sino ahora mucho más en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor; porque Dios es quien obra en vosotros tanto el querer como el hacer, para su beneplácito. Haced todas las cosas sin murmuraciones ni discusiones, para que seáis irrepreensibles y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación torcida y perversa, en medio de la cual resplandecéis como luminarias en el mundo, sosteniendo firmemente la palabra de vida, a fin de que yo tenga motivo para gloriarme en el día de Cristo, ya que no habré corrido en vano ni habré trabajado en vano. Pero aunque yo sea derramado como libación sobre el sacrificio y servicio de vuestra fe, me regocijo y comparto mi gozo con todos vosotros. Y también vosotros, os ruego, regocijaos de la misma manera, y compartid vuestro gozo conmigo. (Reina Valera 1960).

Lengua, pero que en su caso particular adquieren valor por el lugar que ocupan en el contexto de expresiones marcadamente líricas.⁵⁴

Vayamos por partes. En primera instancia, María Binetti plantea la producción literaria de Kierkegaard bajo seudónimo no solo como el desarrollo de la época dorada danesa en paralelo al romanticismo, sino a una razón personal, por un lado, y a un motivo epistemológico por otro. Al seguir este último caso, encontramos una noción respecto a la incapacidad del conocimiento para concebir, demostrar o definir lo absoluto, es algo que se presenta de manera clara en la obra kierkegaardiana, la misma discursividad condiciona al absoluto y, en ello, lo niega. El escritor danés lo señala en sus fragmentos *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, pues entiende a la filosofía moderna como el ojo de la generación que es la confusión del género humano, un engaño deliberado al que la época no debe condenarse, una clara alusión a la reducción de lo real a lo posible, al pensamiento puro que, como se ha visto, implica distintas dificultades.⁵⁵

Así, la opción literaria es, en seguimiento de esos lineamientos, un nuevo modo de proceder, que a través de la expresión transforman los conceptos de realidad y verdad, lo cual solo se puede dar en la creación en tanto que el conocimiento es conocimiento de sí, y dicho conocimiento se da en la acción. A raíz de esto, Binetti señala que: “Los seudónimos manifiestan poéticamente la relación personal del individuo con la idea, poetizan lo ideal en cada uno de sus estadios y presuponen, explícita o implícitamente, la determinación suprema de la subjetividad, vale decir, su determinación religiosa-cristiana”.⁵⁶ Es natural que las referencias personales tengan su presencia cuando se entiende el contexto del texto, pero también es claro que Kierkegaard se esforzaba por dar rienda suelta a su intelecto frente a lo que sus emociones despertaban, ante lo cual, para esta investigación, me parece prudente delimitar una lectura de su obra centrada en lo personal.

En su artículo *Johannes de silentio: religious Poet or Faithless aesthete?*, Ryan Kemp abre el tema con la siguiente consideración: “I look at two central aspects of de silentio’s

⁵⁴ Vicente Simón Merchán, “Estudio preliminar” en *Temor y Temblor* (Madrid: Alianza Editorial, 2022), 49.

⁵⁵ Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 42-43.

⁵⁶ María Binetti, “Johannes de Silentio: entre lírica y dialéctica”, coord. Guerrero Martínez, Luis, García pavón, Rafael, Elena Dovre, Catalina (Mexico: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2011), 35.

character: his status as a poet, and his status as an outsider to faith.”.⁵⁷ Respecto al primer punto se indica una pregunta que hasta ahora ya se había presentado, a saber, ¿por qué escribir bajo un seudónimo que es poeta? Y la segunda consideración puede remitirse a la pregunta ¿desde qué posición, respecto a la fe, nos habla Johannes de Silentio? Aquí es importante seguir ambas ideas, pues ayudarán a la comprensión del seudónimo. Con lo señalado entre Binetti y Kemp podemos hacer una idea de a qué apunta Kierkegaard. Por un lado, tenemos una noción epistemológica que nos habla de una aproximación respecto a un objeto, y por otro lado tenemos un personaje que maneja una nueva propuesta de aproximación. Si bien, por naturaleza propia hay una problemática por resolver cuando pretendemos realizar el estudio de un objeto fiel a la esencia de tal, la situación se complica más si nos desenvolvemos en el campo de la fe.

Aquí cabe detenernos en *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, precisamente porque, pese a ser una obra recuperada en fragmentos, marca una línea respecto a lo que Kierkegaard quiere hacer como escritor. Él mismo señala que: “La ciencia más reciente ha querido enseñarnos, y todos nosotros hemos aprendido demasiado de ella, a suprimir la categoría de la individualidad”⁵⁸, lo cual se debe rescatar dado que, al ser la problemática de naturaleza existencial, la transmisión de la idea es lo que debe ser tomado con mayor seriedad. Así, la segunda ética se ofrece como la cura para la confusión de la modernidad dado que ella es existencia, en contraste a las filosofías de dicha época que enfocan sus esfuerzos en el concepto que, en lugar de proponer más allá del contenido, actúan en detrimento de la forma del mensaje.

Es justo por lo cual aparece la noción de lo *primitivo*, un movimiento de reflexión que se remite al momento anterior de una acción, es decir, aquello que se pregunta por lo que se hará en el momento anterior a realizarlo. Es entonces que lo *primitivo* apunta a la individualidad, misma que ha sido desterrada en virtud de filosofías que aspiran a lo Absoluto si seguimos la crítica kierkegaardiana como hasta ahora se ha hecho. Luego entonces, en palabras del filósofo danés: “En la medida en que la comunicación se convierte en objetiva,

⁵⁷ Ryan Kemp, “Kierkegaard's Johannes de silentio: Religious Poet or Faithless Aesthete?” en *Kierkegaard's Pseudonyms*, ed. Katalin Nun y Jon Stewart (Columbia: Routledge, 2015), 143.

⁵⁸ Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 46-47.

la verdad se transforma en no-verdad. Es hacia la personalidad donde tenemos que ir”.⁵⁹ Kierkegaard pone varios ejemplos, uno versa sobre el hombre que se pregunta con que mujer se casará en contraposición al *primitivo* que se detiene en la problemática del matrimonio al grado de que es probable que nunca se case; otra persona se pregunta sobre la profesión que ha decidido profesar, mientras que el sujeto *primitivo* se cuestiona tanto si vale la pena ejercer un oficio que jamás llegara a aprender alguno. Así respecto a la fe, pues en palabras del Sócrates de Copenhague: “Una persona carente de gran primitividad supondrá, sin lugar a dudas, que él es cristiano y se preocupará por el problema de la organización de la Iglesia. Un ser humano más primitivo profundizará, quizá demasiado, en la cuestión de saber si él adoptará o no el cristianismo, y no le quedará tiempo para dedicarse a la organización de la Iglesia”.⁶⁰ Es de esa forma que se habla de dos formas de comprensión, Johannes de Silentio explora la salida desde las primeras páginas dado que establece una fuerte distinción entre entender algo y poseer ese algo, con la fe sucede esto, dicha distinción es establecida en las primeras páginas⁶¹ de *Temor y temblor*. De Silentio comienza a dejar en claro su crítica a la filosofía moderna cuando separa idealidad de realidad, es decir, cuando aquello que se propone no necesariamente corresponde con la acción de quien propuso en primer lugar, y si bien eso responde a la contradicción de la ética señalada en puntos anteriores, la fe parece elevar dicha separación. Si en el primer caso el sujeto era capaz de comprender una propuesta ética en conceptos (que a su vez le era imposible alcanzar en la acción), aquello que responde a la fe es irreducible a categorías intelectuales y, por ende, presenta problemas de comunicación, esto como consecuencia del campo de la *pasión*, lo que corresponde a la fe. Cómo señala Ryam Kemp, la posición del seudónimo es la siguiente: “...de silentio again expresses an inability to enter into faith. Unlike the intellectual demands of understanding Hegel, faith demands a passion that “repulses” and “paralyzes,” leaving de silentio in a position where he “can indeed describe the movements of faith, but...cannot perform them.”.⁶² Si bien, el filósofo danés parece quedarse corto respecto a la comunicación, al ser la *pasión* la que hace acto de presencia, el poeta es la opción natural para comunicar. Si para transmitir una pasión como el amor, mi escrito debe provocar amor, para comunicar una

⁵⁹ Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 83.

⁶⁰ Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 93.

⁶¹ Concretamente, en el epígrafe del *prólogo* que será señalada más adelante.

⁶² Kemp, *Kierkegaard's Johannes de silentio*, 145.

pasión como la fe mi propuesta debe evocar a la fe misma. Ello se da justamente en el silencio, puesto que es momento de remitir a un más allá, silenciar lo general es el paso a la posibilidad de la fe. Luego entonces Johannes de Silentio lo hará mediante un relato bíblico, debe esforzarse por hacer sentir lo que vivió aquel protagonista respecto al cual su texto se desarrolla, a saber, Abraham. Ahora bien, no todo puede ser comunicado, de ahí que pueda ser entendido el apellido del seudónimo.

Por su parte, José García Martín comienza con la pregunta, al modo de Wittgenstein, sobre si es posible hablar de aquello sobre lo cual solo puedo callar, pues este parece ser el problema al que Johannes de Silencio responde. García Martín comprende la obra de Kierkegaard como una dialéctica en la que rescata dos conceptos importantes, la comunicación directa y la comunicación indirecta; para llegar a ello, hay que comprender que “El cristianismo era básicamente para Kierkegaard una comunicación o un anuncio de Dios al ser humano. Por eso también era una comunicación de existencia, esto es, para el existente concreto”.⁶³

Ahora bien, es necesario que dicha comunicación sea dada, pero no puede ocurrir de cualquier manera, es entonces que comprendemos ambas posibilidades de comunicación. Por un lado, la comunicación *directa* que se caracteriza por su función reflexiva, por pretender ser un *saber*, lo que se comprende como una comunicación objetiva, teórica e impersonal. En el caso de la comunicación *indirecta* se caracteriza por su corte de *poder*, no es reflexiva, antes bien se remite a la acción, siendo una comunicación subjetiva, práctica y existencial-personal.⁶⁴ Lo relevante aquí es que el tipo de saber importante para Kierkegaard responde a la comunicación indirecta por el carácter concreto, es decir, que no es solo un saber propiamente, sino un mensaje que se manifiesta en la acción, y ello se presenta con mucha fuerza, aunque de una manera limitada, en *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, cuando señala que:

Toda comunicación de saber es comunicación directa.

⁶³José García Martín, “Comunicación y método en Kierkegaard. Johannes de Silentio o cómo hablar de lo que hay que callar”, en *Los seudónimos en la comunicación existencial* (México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993), 49.

⁶⁴ Martín, *Comunicación y método en Kierkegaard*, 57.

Toda comunicación de poder es, más o menos, comunicación indirecta.

Primeramente trataremos de lo que he llamado la comunicación del arte propiamente dicha, que es indirecta; o bien, empero, esencialmente indirecta.

Después la comunicación ética, que es absolutamente indirecta.

A continuación, la comunicación ético-religiosa; particularmente la cristiana, que es directa-indirecta.⁶⁵

Con la cita anterior cierra el texto señalado, de lo cual se desprenden múltiples ideas. Cabe señalar que dichas ideas son la intención de un proyecto no concluido, pero que al mismo tiempo ya se encontraba esbozado y llevado a la práctica tanto en las obras anteriores como en los mismos fragmentos recuperados de *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. En dicho texto Kierkegaard menciona que lo *primitivo* hace acto de presencia al remitirnos a lo original, movimiento originario y reflexivo que bifurca en varias aristas las posibilidades de la comunicación: la primera es una comunicación directa que es de un saber, propio de la ciencia, en el cual el objeto adquiere una importancia tal que se desvirtúa la posibilidad del sujeto dentro del mensaje; por otro lado, la segunda opción se ofrece mediante la comunicación indirecta, dado que el mensaje que se pretende emitir debe tener un impacto sobre el receptor, es decir, no una simple transmisión de conceptos, sino que aquello que se pretende reproducir sea asimilado como sucede en la pasión, por ejemplo, para transmitir el amor debo generar en el otro la sensación de amor y no definirle lo que es, para transmitir miedo debo provocar el miedo y no definirlo, lo mismo sucede con la propia pasión de la fe. Esto a su vez es caracterizado como una comunicación de poder dado que en ella se establece un mensaje que no es articulado de forma verbal sino existencialmente, puesto que ha sido la propia existencia la que reduplica el mensaje, es decir, que aquello que se predica se lleve a cabo en la acción.

Si bien se puede evocar, la *pasión* de la fe no parece poder ser colocada en palabras, una dimensión afectiva se hace presente pero que, a su vez, no puede sino remitirse a la experiencia en primera persona, es decir, que mi pasión no puede ser la misma que la de mi semejante, pese a que se les llame de igual forma o que se enfoquen hacia el mismo objeto.

⁶⁵ Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación*, 101.

Un ejemplo sencillo puede ser lo que ocurre cuando se ve una película de desamor, mientras a unos puede llevarlos a las lágrimas, a otros los coloca en la cólera, con la fe sucede algo similar, mi fe no parece ser expresada de la misma forma en mi existencia que en la de mi semejante, por ello me es preciso guardar silencio. El propio apellido⁶⁶ del seudónimo puede insinuar aquella noción, el *de silencio* es una manifestación que se vuelve sustancial al momento de la comprensión de la fe, lo que sucede en contraposición a la postura especulativa que aterrizaba todo en discurso. En el propio Panegírico de Abraham, uno de los momentos donde comienza el texto de *Temor y temblor*, ya podemos ver en el ejemplo de Abraham a una figura que es digna de alabanza, pero que nadie puede comprender. Binetti lo señala al hacer mención de que Johannes de Silentio, al hablar de ser creyente, afirma él mismo que, sin serlo, pretende iluminar la fe desde la negatividad:

Johannes no entiende, ni explica a Abraham, porque en el silencio no hay categoría alguna, ni para entender, ni para argumentar intelectualmente. Él se limita a admirarlo a la luz de una idealidad no reconciliada aún con lo real efectivo. Johannes ilumina idealmente, desde el silencio, el silencio de Abraham, que es el mismo silencio de todo hombre singular existente.⁶⁷

Una vez que hemos realizado el diálogo con la ética de la modernidad cuya idea central nos remite a un ideal incompatible con la realidad (que es la problemática puesta en escena), en Kierkegaard hemos encontrado, hasta este momento de la investigación, la posibilidad de una segunda ética, una que ofrece elementos necesarios para lidiar con los problemas hasta ahora señalados: por un lado tenemos la exigencia ética del sujeto moderno que es compartido por lo general, a saber, la norma social, que se convierte en lineamientos que deben estar al alcance de todos, formas de existencia uniformes a las cuales debemos responder en su totalidad, cuya contradicción aparece en la puesta en práctica de dichos imperativos, elevando a la culpa al individuo y perpetuando su arrepentimiento, privándolo de su libertad; en contraste, la segunda ética se remite a los elementos de la dogmática,

⁶⁶ Dario Gonzales y Óscar Parceró, “Introducción” en *Escritos 4.1 La repetición. Temor y temblor*, (Madrid: Trotta, 2019) 16, “El pseudónimo finalmente escogido, Johannes de silentio, nos pone inmediatamente sobre la pista de lo que constituye un nervio central de la obra, el silencio. La expresión de silentio tiene aquí el valor de un calificativo más bien que el de un supuesto apellido, dado que, significativamente, se evitan las mayúsculas al escribirlo”. Como se observa, *de silentio* no es considerado un apellido dada la traducción del danés, pero tiene su intención dentro de la obra.

⁶⁷ Binetti, *Johannes de Silentio: entre lirica y dialéctica*, 37.

poniendo en juego dentro de la existencia situaciones como la *pasión*, *escandalo*, *pecado*, *paradoja* y *comunicación*, siendo explicados hasta ahora de forma concisa para comprender el movimiento no solo de esa segunda ética, sino de la fe misma, elemento que en Kierkegaard no solo define aquello que conocemos, también señala lo que no podemos conocer y, como consecuencia, la posibilidad de un devenir existencial ya no en el concepto, sino en la acción misma.

Ahora bien, sobre el cómo transmitir una propuesta tal es problemático al aterrizar la situación sobre lo individual, sobre todo al entender que el concepto y la especulación, de aspiraciones universales, se ven limitados en su comunicación, es necesario un ejercicio de otra naturaleza, no una *comunicación directa* que es de conocimiento, sino una *comunicación indirecta* que debe colocar al escucha sobre la posición de la reflexión y, sobre todo, de la acción. De este modo, la situación se remite a lo existencial, es entonces que el modo de comunicación no puede ser realizado por alguien que no haya respondido a tal forma de existencia, y siendo el propio Kierkegaard alguien consciente de ello, realiza su propia dinámica del seudónimo, ya que se trata, por un lado, de alguien que maneja un tipo de lenguaje que mueve a la reflexión y la pasión y, por otro lado, de un sujeto que tiene los elementos suficientes para dar fe de un movimiento como lo es la segunda ética, esto se da en *Temor y temblor* a través del seudónimo que firma, es decir, Johannes de silentio. El seudónimo se ofrece como un poeta que habla desde el silencio, un silencio que no solo es la manifestación de aquello que Abraham hizo frente a Sara y Eleazar, sino que es la misma forma en que el individuo puede vivir su propia pasión, es un silencio frente a la razón especulativa que pretende explicar y abarcarlo todo, la fe se muestra como una esfera que es irreconciliable en categorías racionales, a las que ha llevado a su límite y superado pero que encuentra su posibilidad en el desenvolvimiento existencial del individuo tras el reconocimiento de las limitantes de una propuesta ética, siendo la fe el momento decisivo en el cual es necesario que el silencio haga aparición, dado que ahora nos encontramos con la paradoja y, en ello, en la posibilidad del escándalo o la fe.

Capítulo 3: La suspensión teleológica de lo ético

Hasta ahora hemos dialogado en torno a temas varios que se pueden resumir en dos conjuntos: la ética de la modernidad (con quién discute Kierkegaard) y los rasgos generales

de su pensamiento (que para intereses de este trabajo se delimitaron en torno a la ética y la fe), este panorama general nos permitirá el análisis de *Temor y temblor*. Johannes de silentio parte de un prólogo que inicia con un epígrafe de Hamann⁶⁸ que nos mete de lleno al camino, ilustrando la *comunicación indirecta* para indicar el camino que vamos a seguir. Con ello, es necesario y prudente ir de la mano del texto, su ejemplo sirve en estas primeras páginas para rescatar el dialogo y las ideas con que debemos partir, es así como nos encontramos con los siguientes apartados⁶⁹: prólogo, proemio, panegírico de Abraham, problemata y consideraciones preliminares. Seguiremos paso a paso cada uno con la finalidad de rescatar los elementos necesarios para contextualizar nuestra discusión futura.

En el prólogo se parte de Descartes en sus *Meditaciones filosóficas*, ello con la intención de mostrar cómo la individualidad misma puede ofrecer los elementos suficientes para comenzar con la reflexión para, posteriormente, aterrizar en la acción con congruencia a tales ideas. En las primeras páginas del texto referido de Descartes se describe una metodología centrada en la experiencia propia, es decir, un modo de proceder que potencia la reflexión, las ideas y acciones desde lo individual, métodos y resultados mismos que pueden ser totalmente distintos en otro sujeto. Sobre esta situación, de silentio denuncia a su época como incapaz de regresar sobre la individualidad, lo ilustra desde el Sistema en su intento de reducir la fe a un mero concepto, cual si pudiésemos ingresar todos en ella desde una sola óptica, a saber, la de lo general.

Con el ejemplo de Descartes se pone sobre la mesa el interés de esta investigación, esto es, el rescate de la individualidad. Para el seudónimo, en la obra cartesiana se da el movimiento a partir de una duda que solo se podía presentar en soledad, una duda que en el filósofo francés eleva sin colocar sobre lo divino, lo cual evita que la propia especulación se presente como una censura.

El proemio de Johannes de silentio, siguiente al prólogo, nos relata la historia de un sujeto que conoció la historia de Abraham y el sacrificio de Isaac frente a Dios, se trataba de

⁶⁸ Eas Tarquinius Superbus in seinen Garten mit den Monhköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote [Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín quiso dar a entender con las amapolas lo comprendió el hijo, pero no el mensajero] Kierkegaard, *Temor y temblor* Alianza editorial, 63.

⁶⁹ Apartados según la versión: Kierkegaard, Søren. *Temor y Temblor*. Traducido por Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza Editorial, 2022

un niño que a esa edad escuchó el relato bíblico y quedó sorprendido, al crecer y releer la historia ya de adulto deseaba ser parte de la historia. Se le retrata como un sujeto que no era un gran pensador, pero que puede aspirar a algo más elevado sin tener que ser el gran especulador, ello se nota cuando describe que a este sujeto: “Le parecía que lo más maravilloso que le podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como el padre de esa fe: consideraba el hecho de poseerla como algo digno de envidia, aun en el caso de que los demás no llegasen a saberlo”.⁷⁰ La última cita comienza a evidenciar el silencio, mismo que se hace visible al seguir la narración de los acontecimientos ocurridos en el monte Moriah, puesto que a raíz de ellos el texto arroja dos preguntas: ¿es pecado el haber querido sacrificar ante Dios, por su mandato, lo máspreciado que Abraham tenía? Y, si era pecado, ¿cómo es que aquello le podría ser perdonado? Ante estos cuestionamientos, el hombre referido en el texto cierra con la exclamación siguiente: “Puesto que nadie iguala en grandeza a Abraham, ¿quién entonces se halla en grado de comprenderlo?”.⁷¹ Aquí es importante rescatar, por un lado, que la *comunicación indirecta* puede permear y ofrecer sus efectos sobre cualquier individualidad, desde la mente más exigente hasta la mente de ideas menos preparadas académicamente; por otro lado, el contacto con lo divino una vez se ha atravesado la razón, en este caso ilustrado con la figura de Abraham, es el otro punto que interesa a esta investigación.

En el siguiente apartado, el Panegírico a Abraham, Johannes de silentio comienza con exponer las consecuencias de carecer de una conciencia eterna, de una relación (y por ende, una existencia) con Dios, menciona ese tipo de vida como aquella que cae en la desesperación, que como se ha mencionado, se remite a la inmediatez sensible de la estética o al proyecto ético de la modernidad, una existencia así solo puede ser desesperación en la medida que condena el devenir individual, ya sea en aras de placeres que no sacian (existencia estética), ya sea en aras de exigencias que contradicen la libertad(existencia ética). No es en vano que de silentio al hablar sobre el poeta y el héroe, escriba su discurso deteniéndose sobre todo en la labor del primero, siendo Johannes de Silentio un hombre cuyas intenciones son poéticas. El poeta debe quedarse con lo mejor de aquel a quien alaba, a quien admira, se queda con el ser ahora evocado del héroe, no toma nada de sí mismo, pero guarda con recelo

⁷⁰ Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor* (Madrid: Alianza Editorial, 2022), 71.

⁷¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 76.

aquel recuerdo que se le confió, todo con la intención de que cualquiera que se acerque a su poesía sea capaz de admirar con la misma intensidad que el poeta lo hace. ¿Qué es lo que se recuerda? La grandeza, una grandeza que responde al objeto que se posó frente al sujeto:

¡No! 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*. [...] Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación a la grandeza de su *expectativa*: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ése es el más grande de todos.⁷²

Todo lo que señala de *silentio* tiene la finalidad de remitirnos a Abraham, quien a sus ojos fue el más grande de todos, porque era grande en sabiduría, pues poseía esa fuerza que es debilidad, su secreto era la locura, su esperanza en apariencia absurda y su amor a Dios era odio a sí mismo. Abraham “Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo llevaba su fe; si no hubiera procedido así, nunca habría partido, porque habría pensado que todo aquello era absurdo”.⁷³ No es que no hubiera lugar para la razón, es que esta ya había sido agotada y, a partir de su decisión, era necesario responder a algo más, de otra forma en la renuncia se habría encasillado en el arrepentimiento. Es su decisión la que se daba en lo temporal, no se opta por un más allá en otra vida, es un jugarse la existencia en esta. Frente a la espera y con aquello que se le prometió a Abraham, Dios lo quiso probar y le ordenó sacrificar a su único hijo en el monte Moriah, como si toda promesa antes hecha hubiese sido en vano, cual fe que en su momento era júbilo y que hoy es el más grande de los terrores. En su sano juicio, ¿quién cometería tal acto? Pero Abraham tuvo fe, fe en esta vida, si fuese una creencia respecto a una vida futura, desprenderse de aquello que se tiene en esta no tendría valor alguno, sería mera apariencia; es fe para esta vida, para aferrarse a lo que lo temporal le había dado, pero en la prueba que roza el horror, Abraham no dudó y creyó en lo que es absurdo.

A partir de aquí, y para el seudónimo kierkegaardiano, adentrarnos a sus problemáticas demanda detenerse en algunas nociones preliminares para comprender su argumento principal, de manera que aquí seguiremos sus pasos para desmenuzar las ideas expuestas.

⁷² Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 79.

⁷³ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 80.

Partimos, pues, de una idea que nos remite al sujeto, con un versículo bíblico que recita “*Quien no quiera trabajar, no coma*”⁷⁴, mismo que no parece respetar aquel mundo exterior imperfecto con el que choca constantemente, puesto que es fácil notar cómo hay quienes sin trabajar comen mucho, y hay quienes comen poco al trabajar en demasía. A este hecho se le contrapone el mundo del espíritu, donde dicho versículo es válido en su totalidad, ya que aquí quien sufre angustias reposa, quien empuña el cuchillo conserva a Isaac, quien decide vive eternamente y quien no lo hace cae en la desesperación. Así es como Johannes de silentio denuncia de manera directa aquellas doctrinas⁷⁵ que pretenden alimentar al espíritu al hacerle creer que es suficiente con el conocimiento de aquello que es grande, con lo llamado *comunicación de saber*⁷⁶, al hacer pasar el viento por alimento; parece, pues, haber quienes quieren comprender la historia de Abraham sin mayor esfuerzo, limitándose a una descripción que roce lo conceptual.

Para de silentio, lo que dichas doctrinas pasan por alto es la *angustia*, parece que deja de lado la relación moral que existe entre Abraham e Isaac, esa relación paternal que, al ser clave, es ignorada por personalidades sin temple, la historia de Abraham no es, pues, para todos los oídos. Johannes de silentio habla de un supuesto caso donde un sujeto escucha la historia de parte de un predicador, la malinterpreta y termina por querer repetir la historia con su propio hijo al asesinarlo; el orador que ha hecho llegar la historia no podría menos que horrorizarse ante tal acto repetitivo, hablando desde un horror que el relato del propio Abraham no le provocó. ¿Es que acaso el sujeto no es invitado a ello cuando escucha la historia de Abraham? ¿Qué explicación puede haber ante un suceso como aquel? ¿Cuál es la distancia que existe entre Abraham y un individuo cualquiera como para que el mismo suceso cause diferentes efectos?

Podría comentarse que Abraham tiene una grandeza que le precede a su acción que hará grande todo lo que haga, y que un sujeto cualquiera no contaba con los elementos

⁷⁴ II Tes 3,10, como citó Johannes de silentio en Kierkegaard, “Temor y temblor”, 91.

⁷⁵ Una alusión al Sistema, en concreto cómo critica existencial a aquel que pretende reducir a la abstracción la vida, todo en un intento de utilizar al concepto como medio para, falsamente, obtener vida eterna.

⁷⁶ Søren Kierkegaard, *La dialéctica de la comunicación ética y ética-religiosa*, Barcelona: Herder, 2017, 90, “Los modernos —y ahí radica uno de los errores fundamentales más graves— han suprimido la personalidad, y lo han convertido todo en objetividad”. Como se hacía mención en el capítulo anterior, aquí deja en evidencia la crítica al modo de proceder de la modernidad, un modo en el cual la relación sujeto-objeto se realiza en detrimento de la individualidad.

suficientes que eleven su acción. Pero la grandeza no puede ser un simple elemento narrativo que coloca a Abraham en otra posibilidad de acción, es su acto de fe lo que lo eleva, así, la grandeza es consecuencia de su elección. Pero cabe otra lectura, una visión especulativa en la cual se le tendría que juzgar como asesino al protagonista de la historia, algo que de silencio comienza a esbozar de la siguiente manera:

Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es.⁷⁷

Aparece ese contraste entre el juicio ético y la posibilidad religiosa, pues nos enfrentamos un hecho que, en la distancia, nos colocan de inmediato ante la decisión del mismo Abraham, una que, en la obligación moral, lo muestra entre ser un asesino y, en su fe, responder al mandato divino. Si acaso encontramos un elemento en la narración que nos haga remitirnos únicamente a la ética, nuestra labor acaba aquí, el juicio es claro: Abraham es un asesino. De aquí la posibilidad del malentendido del sujeto que asesinó a su hijo tras el sermón.

Entonces, ¿cómo es posible hablar de esta historia sin temor a que se repita entre los escuchas? Johannes de silencio dice que es posible solo en la medida en que se le dé la importancia a la fe que merece, es decir, toda. Hablaremos sin temor (para llegar al temor) porque, solo entonces, será posible comprender que “Únicamente por medio de la fe podemos asemejarnos a Abraham, y no por el asesinato”.⁷⁸ De silencio nos señala el camino: primero es necesario hacer visible cuan piadoso y temeroso fue Abraham de Dios, seguido de un discurso que hiciera ver el amor paterno hacia Isaac, un amor tal que haría a cualquier padre dudar de si alguna vez ha amado a sus hijos, solo entonces el sacrificio provocaría en los escuchas *Anfaegtelse*.⁷⁹ Ello tiene la finalidad de hacer notar la gigantesca pasión de la fe.

⁷⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 97.

⁷⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 98.

⁷⁹ El traductor Vicente Simon Merchán señala el termino con las palabras: inquietud, ataque, tentación y similares. Rescata la traducción al francés de P.H. Tisseau, quien señala al respecto que el termino evoca un momento donde el hombre se encuentra próximo a lo divino, donde el *horror religiosus* hace acto de

Nos encontramos entonces con el escritor de *Temor y temblor* que empieza a denunciar lo que ocurre en su tiempo, señala que con facilidad se actúa en detrimento de la fe al señalar al Sistema y a Hegel como instituciones incapaces de ser abarcadas, y que acaso el proyecto de su época es superar dicha filosofía, mientras que entender a Abraham es tarea sencilla y en apariencia realizada. Johannes de silentio no solo contrapone a esta idea a su propia persona que queda paralizada frente a la figura de Abraham, sino que lo hace para aclarar que él no está ajeno a las cosas del mundo, lo dice afirmando que puede comprender a la figura del héroe, no así la de Abraham. Es así como ni fe ni especulación se igualan o superponen una sobre la otra, dado que es necesario entender que: “La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer, no ocultar nada y mucho menos birlarnos una cosa determinada, considerándolo una nadería”.⁸⁰

La fe no puede caber en un concepto y, por ende, no cabe lugar alguno para integrarla al Sistema ya que: “Lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común”.⁸¹ Dado que el movimiento que desarrolla Abraham no es especulativo, no se puede desenvolver dentro de las demandas de la razón, si ese fuese el caso no solo se volvería sobre sí mismo, sino que sería un héroe trágico, al alcance de todos, pero muy lejos de Dios. Abraham creyó, en todo momento creyó en virtud de lo absurdo, y lo hizo no con la mirada puesta en el más allá, sino con los ojos en la felicidad de esta tierra. Dicho movimiento, en virtud del absurdo, se realiza frente al otro, en este caso es ese momento en que la finitud se abandona a sí misma para postrarse frente a lo infinito y, en ello, recuperar la propia finitud, es decir, en mi individualidad me ofrezco, mediante la fe, ante Dios en un movimiento que me regresa ahora en la relación con el infinito, me permite ser Yo en relación con lo absoluto. Nos colocamos ante un movimiento que es una paradoja,

presencia ante el misterio del absurdo. Vicente Simon Merchán, “Problemata” en *Temor y temblor* (Madrid: Alianza Editorial, 2022), 99, n. 11.

A la par, la edición de Trotta indica que puede ser traducido como: pugna (en un sentido activo), turbación (en un sentido pasivo), o zozobra (como la pérdida de un equilibrio espiritual o firmeza que deben ser recuperadas mediante la lucha espiritual. En dicha edición se traduce como “desafío”, puesto que el texto se remite a dicho concepto desde la fe como estado de excepción respecto a o ético, así como una crisis y lucha espiritual que se presenta en el individuo, dando así en el término “desafío” la suma de lo pasivo, donde el sujeto es retado, y lo activo en lo cual el individuo hace frente a su lucha. Darío González y Óscar Parcero, “Problemata” en *Escritos 4.1 La repetición. Temor y temblor* (Madrid: Trotta, 2019), 202, n. 62.

⁸⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 103.

⁸¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 105.

es un momento que, al seguir a la especulación, podría derrumbarse por sí mismo, pero no es la razón la que nos sostiene, sino la fe. Johannes de silentio lo ve, comprende que habrá intentos por obtener conceptos varios de la paradoja. Pero acaso ese sea el error, el movimiento en la paradoja a través de la fe debe ser realizado con el cuidado de no perder la finitud, antes bien, una vez postrado frente al absurdo lo que se debe rescatar es dicha finitud. Solo a partir de lo infinito es que se encuentra lo finito, solo a partir de la relación con Dios es que me puedo hallar.

Para ilustrarlo, Johannes de silentio propone una situación supuesta: nos encontramos en la búsqueda del *caballero de la fe*. Lo natural sería buscar cualidades infinitas en un sujeto de tal naturaleza como lo es el *caballero de la fe*, algún eco o sombra de lo infinito tras sus pasos; no ocurre así, antes bien, al encontrarlo se nos ofrece un hombre de oficina, de sonrisa normal, lágrimas y expresiones corrientes, comunes a cualquier persona que miremos en la calle. La rutina de este hombre lo llevan a ser confundido con una persona común, nada delata lo infinito en él y, ¡sorpresa!, cada movimiento suyo evoca lo infinito, él ha renunciado a todo lo que la vida le ha dado en virtud del absurdo, y es en virtud de ese mismo absurdo que ha recuperado aquello que creyó perder: se ha resignado infinitamente para recobrase a sí mismo en su finitud; este movimiento sucede en el mundo del espíritu, donde la resignación infinita lo expresa todo en el *caballero de la fe*.

El símil inicial con el cual Johannes de silentio continua su exposición –para hablar del *caballero de la resignación infinita*– es la del enamorado: éste sujeto posee un amor que puede ser elevado a lo eterno⁸², un amor que parece chocar entre lo ideal y lo real, pero no sucede así, pues él reconoce que, al elevar su amor en la resignación infinita, no necesita de todos los detalles finitos que vuelven fugaces todos los amores, sino que se basta a sí mismo, no deja de ser el mismo incluso amando a algún otro, y es precisamente en la renuncia donde sabrá dar fe de su movimiento, pues adentrándose en lo infinito, nada de lo sensible será suficiente para apararle de su amada, ni siquiera la distancia de la renuncia y ello será la prueba de que el *caballero de la resignación infinita* ha realizado su movimiento. Esa resignación infinita es el último momento que precede a la fe.

⁸² Para profundizar en el tema del amor y su relación con lo divino, se puede recurrir a *Las obras del amor* de Kierkegaard. Se recomienda la lectura del apartado *Tú “has de” amar*.

Pero el *caballero de la fe* va más allá. Se le coloca en la misma situación: su amada ha tomado otro sendero. Ha procedido de la misma manera que el *caballero de la resignación infinita*, de renunciar en su totalidad a su amada confiando en que su amor se ha fundido en lo eterno. Pero el *caballero de la fe* confía en el absurdo, confía en que aquello que en lo temporal le fue arrebatado, en lo temporal le será devuelto. Aquí es donde se ancla a la imposibilidad, el absurdo es el único lugar en el que puede esperar algo; si la razón nos ha mostrado que lo imposible no ocurre, que la amada ha partido ya para no regresar, el absurdo ofrece la posibilidad de lo imposible, pues solo en ese mundo del espíritu el caballero puede ser salvado, todo mediante la fe.

Desde este punto se contrasta la resignación infinita con la fe, si bien la primera precede a la segunda, hay una distancia marcada entre ambas. La resignación es un movimiento meramente temporal, se cree que la renuncia se da en la fe cuando no es así, antes bien la fe me lo da todo; renuncio a todo como un movimiento encaminado a la conciencia de mi eternidad, es un acto realizado por mí mismo en tanto que reconozco lo imposible, lo que he perdido, pero en la fe, como el caballero que cree en recuperar a su amada, lo imposible se vuelve posible y el todo se me es devuelto. Solamente siendo temporal es que se puede renunciar a lo temporal, es decir, solamente en mi condición humana aparece la resignación respecto a lo temporal en virtud de lo eterno. Johannes de silentio ilustra al decir que

Por mis fuerzas no puedo conseguir nada de lo que pertenece a la finitud, pues las he de usar constantemente para renunciar a todo. Usando mis propias fuerzas puedo renunciar a la princesa, (...) pero no puedo recuperarla por mis propios medios, pues todas mis fuerzas están ocupadas en el acto de la renuncia. Pero, por medio de la fe, nos dice el asombroso caballero, por ella, y en virtud del absurdo, la recuperarás.⁸³

Pero aquí está el movimiento irónico de Johannes de silentio que nos deja ver al afirmar que él no es el *caballero de la fe*, de silentio no puede sino imaginar cuán hermoso sería recuperar a la princesa, a la par que para él sería vivir engañado intentar actuar en todas las cualidades antes descritas, pues él no es poseedor de la fe, es más bien un hombre capaz de admirar la grandeza del alma, no de poseerla.

⁸³ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 128.

Temor y temblor puede ser engañoso en ese sentido, pues es un texto es presentado de forma poética para expresar un contenido ético, es decir, las diferentes formas de ilustrar (como el enamorado, por ejemplo) son utilizadas para que el lector pueda comprenda paso a paso las diferentes categorías que serán expuestas (de contenido ético), pero en ese momento donde Johannes de silentio reconoce que él solo puede imaginar cuan bello ha de ser poder afirmar tener fe y cuánto puede hablar únicamente hasta la resignación infinita, solo en ese momento será posible reconocer que el contenido será netamente ético, que la resignación es preámbulo de la fe, y de cómo lo ético y racional, en tanto que fundamento existencial, tiene falencias (como se pretende exponer más adelante en este capítulo). Así, es posible comprender cómo se pone el acento en la acción de Abraham (una acción de contenido o ético o religioso, según la investigación arroje conclusiones) y no en la grandeza de Dios al haber puesto la prueba, de modo que nos queda la alternativa de Johannes de silentio, la cual dice que “O bien, corremos un velo sobre la historia de Abraham, o bien aprendemos a espantarnos ante la inaudita paradoja que da sentido a su vida”.⁸⁴ Con ello es que cierro estas primeras consideraciones, justo con las palabras que utiliza Johannes de silentio para cerrar este preámbulo: “El propósito que me guía ahora es el de extraer de la historia de Abraham en forma de *problemata*, la dialéctica que encierra, para mostrar la inaudita paradoja de la fe; una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”.⁸⁵

3.1 Problema I: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?

Entendida la primera ética como lo general y, en ello, lo que se ofrece como exigencia para todos en todo momento (lo social), se presenta como un *fin en sí mismo*, se vuelve la finalidad de toda individualidad y, al suceder esto, toda existencia particular se ve relegada con la intención de elevarse al identificarse y expresar lo general. Ocurre que el individuo se somete a dos escenarios: por un lado, si decide elevar su existencia en el lineamiento de su individualidad estaría cayendo en una acción que todo juicio social calificaría como error dado que se aleja de la normatividad social y, en ello, debe buscar mediante el arrepentimiento adentrarse a lo que lo general demanda; por otro lado, cabe la decisión en el individuo de responder desde un primer momento a aquello que lo social exige. En ambos

⁸⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 133.

⁸⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 134.

casos lo general es lo mayor a lo que la existencia puede aspirar. Si esto sucede así, cabe reconocer a lo ético como lo sustancial dentro de todo devenir individual, ese *fin en sí mismo* nos obliga no solo a evitar la suspensión teleológica de la ética, sino que la individualidad es condición de posibilidad del error que únicamente encuentra su penitencia y salvación en lo general. En este caso, Abraham debe ser enjuiciado como asesino.

Pero Abraham vuelve problemática la situación: en el momento donde lo general debe evaluar al asesino, el acto de fe coloca sobre todo juicio ético una acción tan incomprensible como digna de ser alabada, a saber, el sacrificio de Isaac. ¿Cómo es posible que en Abraham no se genere horror al intentar sacrificar a su hijo único? Esto sucede como consecuencia de la paradoja que ofrece la fe, la cual es la siguiente: al ser Abraham un Particular⁸⁶, afirma su Particularidad en la exigencia que se le ha brindado, pero esa exigencia no es ni puede ser ética, antes bien responde a la fe, es por ello por lo que el Particular, atravesando lo general (es decir, al no cumplir el deber moral para con su hijo al ofrecerlo en sacrificio), al aislarse en su acción se ha colocado por encima de lo general en el sacrificio. Luego, o bien, lo ético es lo más elevado y permite que la razón pueda encerrar todo convirtiendo el sacrificio en un asesinato, o bien la paradoja coloca a Abraham por encima de lo ético. Al respecto, Johannes de silentio reitera la incapacidad de la razón por encerrar en el concepto a la fe misma, y lo hace al ofrecer una primera definición de la fe en su texto, la cual es la siguiente:

La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior. Conviene hacer notar que es el Particular quien después de haber estado subordinado a lo general en su cualidad de Particular llega a ser lo Particular por medio de lo general, y como tal, se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos pues – y para siempre – con una paradoja por encima de los límites de la razón.⁸⁷

⁸⁶ Haremos uso de la traducción de Vicente Simón Merchán para este concepto. Él en algunos momentos traduce este término como *individuo*, hace uso principalmente de la palabra *Particular* (o *Particularidad*, dado lo demande la ocasión de la traducción), sin clarificar este concepto. La edición de Trotta nos ofrece claridad en una nota dónde menciona que se trata del término danés *den Enkelte*, que “...implica el carácter incommensurable de la existencia del individuo en su relación con lo general y la posibilidad de una relación con lo absoluto”. Kierkegaard, “Escritos 4.1 La repetición. Temor y temblor”, 204.

⁸⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 138.

Como definición nos ofrece lo que la fe es, pero se hace desde la paradoja, es decir, elevando la contradicción no solo para el rescate del individuo dentro de la existencia, sino para establecer una idea clave, a saber, que la razón tiene un límite que nos demanda ir más allá, no en detrimento de la racionalidad, antes bien en lo que se refiere a una afirmación en donde la razón encuentra un lugar dónde no tiene campo de acción y algo más debe ser clave para el devenir del Particular, y en el caso del texto, para la comprensión de la historia de Abraham.

Aquí aparece una distinción sustancial, Johannes de silentio afirma que Abraham queda fuera de todo intento de analogía apropiada, es decir, no existe una figura con la cual se le pueda comparar dado que es la representación misma de la fe y, en ello, ininteligible. No obstante, es prudente aclarar que, pese a que no existe analogía perfecta, nos encontramos con figuras que permiten aproximarnos a las categorías que queremos describir, como es propio de la paradoja en contraste a, por ejemplo, el héroe trágico, no se les entiende de manera análoga, pero unas categorías nos permiten cercar el camino de lo inteligible en relación con lo absoluto. Así, nos encontramos con un sujeto que en tanto Particular se eleva por encima de lo general y que, desenvolviéndose en lo absurdo, es mediante ese mismo absurdo que recupera a Isaac, tenemos pues la distinción, ya que: “Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o es un creyente. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico. Gracias a ella puedo comprender, aun cuando yo –por motivos ajenos a la razón– lo admire más que a nadie en el mundo”.⁸⁸ A partir de aquí, se hace un intento por averiguar si es posible la existencia de un elemento ético que justifique el comportamiento de Abraham, de manera que no se deba suspender teleológicamente a la ética misma. El escenario comienza a contrastarse a partir de lo que sucede con Agamenón, quien ofende a la diosa Artemisa, ante lo cual le es solicitada su hija Ifigenia en sacrificio, ello con el objetivo de salvar a su pueblo. Este es un sacrificio que logra plantar en Agamenón un sentimiento que se puede compartir, dado que es un sacrificio realizado por y para la comunidad, con lo cual nos encontramos en un escenario que se puede comprender por cualquier individualidad, hay en él una decisión orientada a un sacrificio que cualquiera podría justificar, pese a lo terrible que es levantar el

⁸⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 139.

cuchillo contra la propia hija; este es un sacrificio que se hace por los otros y que ilustra de esa manera la figura del héroe trágico.

Entre uno y otro, es decir, entre Abraham y el héroe trágico, se puede esbozar una línea divisora: mientras el héroe trágico encuentra en el sacrificio de su hija la realización de una *finalidad* más alta que se perpetua dentro de lo ético, es decir, que nunca abandona la ética, en Abraham, por otro lado, se encuentra una acción que rebasa a la ética misma y que demanda suspenderla, es decir, una acción que responde a lo absurdo. El héroe trágico se relaciona de manera directa con una situación moral, relación que le otorga su grandeza, mientras que Abraham no lucha por un ideal, un Estado o un símil, ante bien, en una relación individual con lo divino, responde a lo personal.

¿Por qué, pues, Abraham comete tal acto? Porque le ha sido exigido por Dios, y porque él ha querido dar prueba y valía de sí mismo. Johannes de silentio lo pinta como una tentación, no porque aparte al hombre de un deber como sucede en lo común, sino porque la ética en este caso aleja al individuo de su deber con Dios, un deber que “es precisamente la propia expresión de la voluntad de Dios”.⁸⁹ En ese deber encontramos un elemento que el héroe trágico no puede poseer, dado que para este lo ético es lo divino, su situación puede abordarse desde lo general, mientras que para Abraham no hay mediación posible, al tratarse de una relación individual lo que le resta es *no poder expresarse*.

Aquí encontramos una idea muy importante, dado que se ha señalado en el capítulo anterior la presencia de la comunicación directa e indirecta, se traza la línea divisora entre un concepto y otro a partir de dos figuras, el héroe trágico y Abraham. Si Agamenón tuviese la posibilidad de hablar, encontraría certeza y palabras (comunicación directa) que lo colocan en alivio frente al otro, su acción sería puesta en categorías éticas, con lo cual puede reposar con tranquilidad en el juicio del otro. El reposo únicamente le es posibilidad al héroe trágico, puesto que al renunciar a su felicidad por lo que le es exigido, el otro logra extenderle la mano en su comprensión y juicio, le es posible recibir un conocimiento de lo ocurrido; en contraste, Abraham ha rasgado la piel de su hijo en una decisión que le puede condenar, le ha llegado un mensaje que puede ser prueba o tentación, y es en la fe que decide realizar una acción que nadie podrá comprender o justificar de forma tradicional (comunicación

⁸⁹Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 144.

indirecta). Con ello, Johannes de silentio afirma que la labor de Agamenón no termina en su acción misma, sino que en la temporalidad habrá de enjuagar las lágrimas de aquel que al padecer grandes dolores le será prudente recurrir a la tragedia, de manera que encuentra así una catarsis que la historia de Abraham no puede generar, antes bien, podemos estar en las faldas del Monte Moriah y contemplar totalmente horrorizados la acción de un particular que quizá ha sido víctima de un momento de delirio, cuyas acciones ni podemos compartir ni logramos entender.

Johannes se cuestiona y responde, al suspender teleológicamente la ética, “¿de qué modo existe del Particular en quien se produjo la suspensión? Él existe como un Particular que se opone a lo general”.⁹⁰ Reafirma que el Particular se coloca en oposición a lo general, a partir de aquí llama a esa vida caer en *pecado*, pero es importante señalar que, en este preciso momento, *pecado* no adquiere una dimensión religiosa, antes bien es una figura con la cual pretende mostrar la posición de Abraham, dado que su pecado no es para con la divinidad, sino para con lo general, ese *pecado* es el que se ha expresado a través del *arrepentimiento*, movimiento que propicia y perpetua la ética⁹¹. Pero en la suspensión teleológica de la ética se presenta un movimiento, el de la paradoja que encontramos en las palabras siguientes de Johannes de silentio:

¿De qué modo existió entonces Abraham?: creyó, y esa es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, pero que él no puede explicar – para hacerla inteligible – a los demás, pues se da la paradoja siguiente: Abraham, como Particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto, ¿pero hay una justificación para obrar de este modo? Sí, su justificación reside de nuevo en lo paradójico, pues si Abraham la tiene verdaderamente, no será en virtud de su integración en lo general, sino en virtud de su cualidad de Particular⁹².

En el momento en que lo general se confronta y supera, el movimiento que se debe realizar es el de la fe, creer es un acto crítico que reconoce a la razón con límites⁹³, no

⁹⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 147.

⁹¹ Ello se podrá ver con más claridad en el capítulo 4, cuando sea abordada la exposición A en *Ejercitaciones sobre el cristianismo*, respecto al escándalo

⁹² Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 147.

⁹³ Es menester recordar que no se rechaza la razón, antes bien y como señala Evangelista en *Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo*, 21, “...en el caso de Temor y temblor, firmada por Johannes de Silentio, ha de considerarse el silencio de la razón ante lo incommensurable de la fe y la imposibilidad de dar cuenta de ella una vez que parecen venirse abajo los parámetros de reflexión tradicionales, por lo cual queda el temor y temor bíblico como disposición del lector ante la superación de la razón”.

rechazándola sino abrazándola para dar el siguiente paso. La especulación tiene su propio margen de maniobra, mismo que se ve limitado al querer abordar la paradoja ya que esta es un movimiento propio de la fe. En ello, la fe podrá reconocer, a través de la paradoja, la justificación de Abraham en tanto que Particular, es decir, que al momento de postrarse frente a Isaac con el cuchillo en la mano y realizar el movimiento para el sacrificio, Abraham renuncia a lo general al fundirse en su relación con Dios desde su individualidad.

Por otra parte, la ética eleva la existencia a la Idea del Estado⁹⁴ o de la sociedad, lo que facilita el movimiento de la mediación dado que evita a la paradoja. Esto es algo peligroso ya que no solo limita la posibilidad de la paradoja, sino que deja la interpretación de este mundo, en las propias palabras de Johannes de silentio⁹⁵, en manos de pedantes doctorales cuya misión, al juzgar a los grandes hombres de nuestro tiempo, ciega el juicio de la grandeza y lo hace en favor de un Estado “bien organizado”, cuyos héroes mueren en el momento que nacen, puesto que sus propias características, pretendiendo ser ideales, se ven censurados por la crítica que los hunde en lo general. Precisamente porque lo finito choca con lo infinito es que la figura del héroe no puede ser la respuesta.

La grandeza referida por Johannes de silentio (la de la fe) se remite a lo humano, no lo que sucede sino lo que se hace. Parte de lo que se denuncia en este momento es la actitud de aquellos intérpretes, cuya mayor virtud es también su mayor limitación: la palabra. Dado que aquello que se enuncia de los alabados es solamente vivencias ajenas, aquellos que han entonado canticos a su alrededor no hallarán en su piel las cicatrices y sabiduría que la propia angustia y miseria otorgan, jamás han sido puestos a prueba y por ello desconocen como responder a los desafíos de la propia existencia, de manera que encuentran refugio en aquello que pueden compartir, es decir, lo general. Ahora bien, en la posibilidad de que cada uno puede recibir la bendición, es prudente señalar que no cualquiera tendrá la osadía de tomar el cuchillo para asesinar a su hijo en el Monte Moriah, no toda persona tiene la fortaleza para soportar el escarmiento de un embarazo ocurrido fuera de matrimonio como lo hizo María, que Johannes señala de la siguiente manera: “María no necesita de la admiración del mundo, del mismo modo que Abraham no necesitó de las lágrimas, pues ni ella fue una heroína ni él

⁹⁴ Alusión directa a Hegel y sus lectores de parte de Johannes de silentio, Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 147.

⁹⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, p. 149.

un héroe; si llegaron a ser más grandes que los héroes no fue porque se libraron de la miseria, el tormento y la paradoja, sino porque alcanzaron la grandeza precisamente por medio de ellos”.⁹⁶ Y con el regreso a Abraham, o bien siempre fue un asesino, o bien nos encontramos ante una paradoja que es ajena a toda mediación; como tal paradoja sucede en el relato bíblico, nos encontramos con la suspensión teleológica de lo ético: dado que el Particular se ha colocado encima de lo general, no hay mediación presente, luego entonces no cabe posibilidad alguna de explicación. Cualquiera puede tomar las riendas de su existencia y, en la decisión, tomar el camino del héroe en el cual no faltaran iguales que puedan soltar consejos respecto a lo que se debe hacer, pero el caballero de la fe no responde a este movimiento, a él le es propio el milagro cuyo camino no cualquiera puede alcanzar y en el cual nadie habrá que pueda dar palabra alguna de consuelo. Señala Johannes de silencio al cerrar su capítulo: “La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión”.⁹⁷ Es entonces que la pasión se vuelve fundamental a partir de ahora, ya que al ser la fe el camino de la soledad, algo que no se entiende en lo exterior, sino que se resuelve en la interiorización, es la pasión ese punto donde encontramos la unidad, lo que le es común a la reina y a la campesina, lo que puede volver caballero de la fe al Particular.

3.2 Problema II: ¿Existe un deber absoluto para con Dios?

El siguiente capítulo comienza con un párrafo que retoma la relación del individuo para con Dios y para con lo general. Johannes comienza afirmando que:

Lo ético es lo general, y como tal, también lo divino. Por eso se puede decir con razón que todo deber es, en el fondo, deber para con Dios; una vez afirmado esto, puedo añadir que, hablando con propiedad, no tengo ningún deber para con Dios. El deber es tal deber como se refiere a Dios, pero en el deber en sí no entro en relación con Dios sino con el prójimo a quien amo.⁹⁸

Siguiendo este razonamiento, cualquier forma de relación estricta para con Dios desde el deber es una tautología, puesto que el deber es lo divino y, en tanto que es lo general, es el deber mismo. Luego entonces, Dios pasa a ser un punto de convergencia dentro de la ética

⁹⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 153.

⁹⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 155.

⁹⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 156.

terrenal, lo cual determina la relación del Particular con lo absoluto partiendo de su relación con lo general. Lo anterior encamina la existencia hacia una posición en la cual la Idea es la que toma peso, es decir, la postura hegeliana arriba con fuerza y coloca a lo divino en lo ético al mostrar *das Aussere* como superior a *das Innere*, esto se entiende como lo exterior siendo superior a lo interior. Así, el Particular debe desprenderse de toda interioridad y encontrar su propia expresión en lo exterior, contrario a la fe que, como se ha dicho anteriormente, se remite a la paradoja que coloca al Particular, en su interioridad, sobre lo general que es lo exterior.

Las filosofías hegelianas parecen haber colocado la fe como lo inmediato, desterrándola a un campo donde se le equipara a un mero estado de ánimo. Johannes de silentio afirma que, si esto fuera así, Sócrates se habría colocado más allá de la fe, cosa que jamás ocurrió. A la fe le precede un movimiento infinito que arriba tras la paradoja, y lo hace en virtud del absurdo, esto se ejemplifica con la labor del maestro de Platón, quien arribó a la resignación infinita desde su ignorancia, misma que aparece en el movimiento intelectual que arroja a la paradoja. Solo entonces, cuando el sujeto se puede vaciar en lo infinito, puede aparecer la fe. Ahora el Particular puede determinar su relación con lo general partiendo de su relación con lo absoluto, es decir: “Existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto”.⁹⁹ De esa forma un acto como amar a Dios no es un deber ético, si fuese tal dicha acción, nos llevaría a relativizar dicho amor en la exigencia general y anular al Particular, dado que el deber en tanto que deber ético condiciona mi relación con Dios al rechazar lo interior. Amar de forma predilecta se vuelve mandato de lo general y no un acto puro del Particular. De ello no se sigue que deba suprimirse toda ética, antes bien, y como se ha señalado en el capítulo anterior, se trata de darle una segunda expresión (una segunda ética) desde la paradoja, misma que adquiere un deber que podemos encontrar en *Las obras del amor* de Søren Kierkegaard. Así, el amor del caballero de la fe a su prójimo no se da en el deber ni se transforma en imperativo ético, sino que expresa el amor genuino del caballero para con Dios en su relación con el prójimo.

⁹⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 159.

Cuando no ocurre así, es decir, cuando la existencia se ve negada en la posibilidad de la fe, y aún más, cuando el particular pretende desenvolver su deber absoluto en lo general, es inevitable caer en la *Anfaegtelse*¹⁰⁰, es ese estado que precede lo divino, ese momento en que el sujeto se somete a un terror y una duda respecto a su fe, un instante de crisis frente a la paradoja que coloca cara a cara ante lo absurdo. Con ello se hace evidente que en el caso de Abraham el mandato divino contradice sus sentimientos respecto a su hijo, se expresa de la siguiente manera: por un lado, la relación ética entre Abraham e Isaac se entiende en la sentencia “el padre debe amar a su hijo”, mientras que por otro lado se encuentra al mismo tiempo en relación absoluta con Dios, luego sus emociones entran en choque con sus acciones. En este punto encontramos en el amor el punto de convergencia, dado que es un acto de amor para con Dios y, por ende, para consigo mismo, dado que al afirmarse en lo divino afirma su condición de Particular, pero lo general calificaría tal acción de *la más egoísta* al ser realizada únicamente por sí mismo, sin tener en cuenta a Isaac. Precisamente porque se ha superado lo general es que debe ser una acción egoísta (en términos de lo general), no se hace pensando en el otro, sino en uno mismo puesto que se debe afirmar la propia individualidad, pero al mismo tiempo es la manifestación de la máxima entrega al realizarse por amor a Dios, de modo que la paradoja de la fe solo es expresada para uno mismo. No solo no encuentra mediación, sino que el Particular jamás logrará hacerse entender por alguno que no sea él mismo.

En la contradicción se encuentra el verdadero sacrificio: el amor en sentido cristiano orienta al individuo hacia sí mismo, mientras que el deber impuesto por lo general lo remite al otro (Abraham mira a su interior al obedecer a Dios, pero lo general le remite a su deber como padre); lo ético exige que el padre cuide de su hijo, la fe demanda el corazón de su primogénito. El choque entre lo uno o lo otro es esa contradicción en la elección, entre relacionarse de manera absoluta con lo Absoluto o responder al orden general.

Nos detenemos ahora en Lucas 14, 26 que dice así: “Si alguno viene a mí, y no aborrece al propio padre, a su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, incluso su propia vida, no podrá ser mi discípulo”.¹⁰¹ Dicha cita debe ser entendida no de

¹⁰⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 99.

¹⁰¹ Referido por Johannes de silentio. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 162.

manera literal, antes bien debe manifestar que aquella relación que se tiene con todo y todos en lo terrenal jamás podrá superar la relación que se establece con Dios, siendo dicha relación expresada en el amor. De esa manera, se le podrá tildar de muchas cosas al Particular, Johannes de silentio pone el ejemplo del juicio general que afirma “Abraham odia a Isaac”, pero si fuese tal caso no habría demasiada distancia entre él y Caín; no es así, puesto que en tal supuesto el sacrificio que se le solicitó a Abraham no tendría valor alguno, ya que no significaría ninguna pérdida ni ningún esfuerzo; es menester que Abraham ame a su hijo para que la demanda de Dios pueda presentarse como una prueba verdadera y represente un sacrificio real, o en palabras de Johannes de silentio: “Es necesario que ame a Isaac con toda su alma, y amarle aún más -si ello es posible – en el momento mismo que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder *sacrificarlo*, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio”.¹⁰² Su amor por Isaac puede ser entendido en lo temporal, más su amor para con Dios debe ser entendido como absoluto, en ello se debe comprender que Dios no exige que deje de amar a todos y todo lo demás, antes bien, en ese amor por lo terreno y por sus semejantes, el amor que cae en lo eterno debe ser especial entre todo lo demás, amando al otro debo guarda mi mayor muestra de amor a Dios. De esa manera, el caballero de la fe únicamente encuentra en el sacrificio de lo finito (en su amor a Isaac) su expresión más elevada (su amor a Dios), aquí ya no cabe lugar para ninguna expresión de lo general que pueda salvar a Abraham, antes bien es la caída de lo ético.

Aquí una aclaración sustancial: la iglesia puede ser confundida con la expresión de lo infinito, pero ella misma se manifiesta como aquella idea que únicamente responde a lo general, no se diferencia en demasía del Estado al comprenderla en su constitución, precisamente porque permite la mediación. Si ella quisiese pedir un sacrificio, no sería realizado en virtud de la fe, sino en los términos del héroe trágico. Al ser el héroe trágico una figura comprendida por el otro, una comunidad como la propia de la iglesia puede exigir un sacrificio similar al de Abraham respecto a Isaac, pero nada más lejano encontraríamos de la fe que tal exigencia, precisamente porque se demanda en aras de una comunidad, dando como consecuencia una idea de iglesia que se fundamenta en lo general. Contrasta a este ejemplo

¹⁰² Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 165.

el caballero de la fe, pues él solo puede arribar a su posición en soledad (chocando así con la idea de comunidad), entrando en conflicto con la idea de la iglesia misma. Precisamente porque la iglesia mantiene en lo general al individuo es que afirma al Particular dentro de la comunidad (dentro de lo ético), en ello se construye una narrativa que perpetúa al sujeto dentro de la ilusión de la vida cómoda desde lo individual abolido, ello al definir modelos de vida, roles para tal o cual sujeto en tal familia, en tal lugar de la sociedad y con tales padecimientos y dichas.

Hasta ahora se afirmó que el héroe trágico renuncia a sí mismo para afirmar lo general, en contraposición aparece el caballero de la fe que rechaza lo general para volverse Particular. Johannes de silentio sigue aquí la siguiente forma de razonamiento: cualquier persona que se haya sumergido en la vida individual y afirme cuan fácil llega a ser, puede estar segura de no ser un caballero de la fe; cualquiera que sea caballero de la fe estará dispuesto a afirmar cuan maravillosa puede ser la vida desplegada en lo general, cuan dócil puede ser encontrar un hogar en la comprensión del otro; el caballero de la fe reconoce que existe una senda por encima de lo general, la cual es solitaria, estrecha y terrible cuya relación con el otro es incompatible; luego entonces el caballero de la fe, como con Abraham, podría desear que su acción fuese realizada en beneficio de lo general para encontrar reposo en su elección, dado que reconoce lo maravilloso que es ser alabado en lo social, pero, o bien no sería un caballero de la fe, o bien tendría que caer en cuenta que está ante la *Anfaegtelse* cuyas sensaciones debe controlar en virtud de su solitaria senda que es prueba y tentación. El caballero de la fe no parece llegar de manera dichosa a su prueba, es preciso señalar que él es capaz de reconocer lo que le es dado en lo terrenal y social, es consciente de los elementos que implica cada una de sus decisiones y por ello se aleja de Sara quien busca en Agar un sendero distinto al dictado por la mano divina. Abraham se mantiene en la espera de setenta años para tener a su primogénito, en el amor de un padre a su hijo, para que luego le sea exigido en sacrificio. Si Johannes tiene razón aquí, cualquiera que haya atravesado con vehemencia las exigencias de la individualidad logrará reconocer todo ello, que en lo más terrible de la vida se encuentra la grandeza de esta.

Johannes de silentio continua el texto al hacer énfasis en la pasión que posee el caballero de la fe, una pasión desbordada que puede contener en sí misma aquello ético que

quebranta y que se contrasta a la postura del héroe trágico, lo cual es explicado en una nota a pie de página de la siguiente manera:

Quiero poner en claro una vez más la diferencia entre los conflictos con que se encuentran el héroe trágico y el caballero de la fe, respectivamente. El héroe trágico se asegura de que la obligación ética se halla totalmente presente en él por el hecho de que la transforma en un deseo. Por eso puede decir Agamenón: *la prueba de que yo no faltó a mi deber paterno se encuentra en que mi deber es mi único deseo*. Nos encontramos aquí con el deber y el deseo frente a frente. La afortunada circunstancia de la vida se produce cuando ambos se corresponden, de modo que mi deseo es mi deber y mi deber es mi deseo, y la tarea de la mayor parte de los hombres en la vida es la de permanecer precisamente en su deber y con su entusiasmo transformarlo en su deseo. El héroe trágico renuncia a su deseo para cumplir su deber. Por eso deseo y deber son idénticos para el caballero de la fe, pero se le exige renunciar a ambos. De modo que cuando quiere resignarse no encuentra reposo, porque ése es precisamente su deber. Si quiere continuar en el deber y en su deseo no es entonces un caballero de la fe, pues el deber absoluto requiere precisamente la renuncia a ambos. El héroe manifiesta una expresión muy alta del deber, pero no del deber absoluto.¹⁰³

Su pasión coloca a Abraham en un deber que se ofrece superior a toda exigencia inmediata, es decir, todo elemento que sea ético. El héroe trágico responde a un deber que se emparenta a un deseo porque el primero absorbe al segundo, precisamente porque todo deseo se vuelve intrascendente en el accionar, dado que el deber elimina todo otro motor de acción; en ello, el caballero debe encontrar no solo ese deseo propio sino además emprender el deber que le rodea, con todo ello en escena éste debe ser capaz de renunciar a ambos, y el caso de Abraham lo ilustra: primero desea ser padre y amar a su hijo, después se ve en la deber de responder a lo que todo padre debe dar a su primogénito, luego debe renunciar a ese deseo y deber que tanto había anhelado, dando posibilidad al sacrificio o la *Anfaegtelse*, si es uno u otro es algo que solo el Particular sabrá decidir.

Parece que la argumentación camina en la vía negativa, es decir, si bien no es posible afirmar cuando uno u otro estén en la posición del caballero de la fe, al menos podemos encontrar señales que dictarán cuando no se está en dicho lugar como las siguientes: el caballero está absolutamente aislado, mientras que el héroe trágico se aleja de la paradoja en

¹⁰³ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 172.

aras de lo general sacrificándose por ello, mientras que un falso caballero caerá en lo sectario al hacer de su vida un teatro del Particular en su estrecho grupo de amigos y compañeros (que de igual forma terminan jugando el rol de lo general); el sectario no soporta el aislamiento y por ello busca un grupo ante cual mofarse, mientras que el caballero de la fe es la misma paradoja expresada únicamente en la soledad; los sectarios buscan y encuentran bulla en la compañía, mientras que el silencio del caballero de la fe es sustancial para poder escuchar la angustia.

A diferencia de otro tipo de filosofías en las cuales se le puede mostrar el camino al otro para que llegue a un imperativo categórico o a comprender el espíritu absoluto y su manifestación, en el caso de la suspensión teleológica que hasta ahora se ha descrito es imposible esto, puesto que el Particular se vuelve Particular sin que nadie pueda, ni siquiera a la fuerza, colocarlo en relación con lo absoluto, ya que se da mediante la paradoja y en la incomprensión. Pero el caballero de la fe no se reconoce como un sabio, pues no es maestro sino testigo que, como afirma Johannes, “Reconoce con eso que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante de todos, necesita la simpatía de otro, y que nadie debe rebajarse para que otro sea ensalzado. [...] sabe que lo verdaderamente grande es igualmente accesible a todos”.¹⁰⁴ Así, o existe un deber absoluto con lo absoluto en el que el Particular se vuelve Particular mediante la paradoja al colocarse por encima de lo general, o bien nunca ha existido fe alguna y Abraham está perdido.

3.3 Problema III: ¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?

El tercer problema nos mantiene en la discusión del papel del Particular frente a lo general, haciendo mención de que “El Particular está oculto detrás de lo sensible y psíquico inmediato. [...] cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en una *Anfaegtelse* de la que solo puede salir manifestándose”.¹⁰⁵ Con ello, Johannes de silentio pone el acento en el choque entre aquel orden solitario que sigue la individualidad frente a lo que lo ético demanda, esto es, manifestarse en lo general. Si no hay nada que remita al Particular a lo interior que lo coloque encima de lo general, no cabe justificación alguna para Abraham y la ética lo derrumba sin piedad (al menos hablando desde lo religioso); en cambio, si existe tal

¹⁰⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 175.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 177.

punto interior que se remita al movimiento de la fe, no cabe lugar para mediación alguna y nos encontramos frente a la paradoja que coloca al Particular sobre lo general. Hasta aquí se siguen los pasos de los apartados anteriores (tanto del texto *Temor y temblor* como de esta investigación).

Pero sucede que, en la filosofía hegeliana (siguiendo a Johannes de silentio) hay congruencia respecto a la manifestación de la ética, puesto que no admite interior oculto, es toda manifestación. No obstante, este tipo de filosofía parece errar al querer hablar de Abraham como padre de la fe, precisamente porque la fe no es inmediatez primera, la inmediatez más espontánea sería, en todo caso, la estética. Siguiendo esas líneas, Johannes de silentio pretende analizar el tema desde un punto de vista estético, centrando sus esfuerzos en la categoría de *lo interesante*. Tal categoría se manifiesta a través del alma como privilegio, mismo que demanda dolores profundos; el ejemplo aquí es Sócrates, privilegiado por la divinidad pero que, en dicho privilegio, tuvo que cargar con fatigas y dolores en la medida que él hubo de procurar tal existencia. Pero al ser una categoría que se remite en la mirada del otro, choca con el campo de lo general, diciendo así Johannes de silentio que “Lo interesante es, por otra parte, una categoría límite, un confín entre la estética y la ética”.¹⁰⁶ Sucede algo inquietante aquí, puesto que el texto afirma que es menester invadir el territorio ético procediendo con una pasión propiamente estética, ¿acaso no es esa la propia forma y fondo que hemos seguido hasta ahora? *Temor y temblor* es un texto cuya forma es estética para atrapar al lector, y con un contenido ético para denotar los límites de la razón frente a la fe; me parece que Johannes de silentio, de nuevo, denuncia sus intenciones en este punto de su narrativa para introducirnos, desde Aristóteles y su *Poética*, en el concepto de *reconocimiento*.

En el reconocimiento de algo se acepta que, en un momento previo, existía algo oculto, hay un misterio. Lo que se reconoce ofrece alivio y paz, en contraste a lo oculto que mantiene al individuo en constante tensión (misma que encamina a la existencia dramática). La observación que se hace aquí es desde la tragedia griega, misma que posee un hecho que es misterio y que ofrece el reconocimiento de manera consecuente, eso es lo recóndito, elemento que, siguiendo a Johannes de silentio, asemeja la tragedia griega a la estatua de

¹⁰⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 179.

mármol cuyos ojos carecen de vista, es decir, “La tragedia griega es ciega”.¹⁰⁷ Lo oculto ocurre, por ejemplo, cuando un hijo asesina a su padre sin saber que son parientes hasta cometer el acto. Esto se traduce en el elemento del destino de la tragedia griega, en la cual hay un augurio que se oculta a lo largo del acto completo, pero que termina por ser un acontecer de los involucrados, independientemente de las decisiones que tomen, siendo lo oculto lo que genera la tensión de la historia y, una vez las cosas se develan, se ofrece la paz que la claridad ofrece (sin negar los pesares que esto puede traer). Pues, lo recóndito y lo manifiesto son, pues, elementos del héroe. Si lo oculto se ofrece a través de un juego y sinsentido, lo que ocurre es una comedia; si más bien, lo oculto da pie a lo manifiesto la aproximación será respecto al héroe trágico. Sigamos entonces a Johannes de silentio en su intento por mostrar el papel de lo recóndito en la estética y en la ética¹⁰⁸.

El escenario es el siguiente: dos jóvenes están enamorados, conviven con ardua pasión sin confesarse el uno al otro, cuando de pronto sucede que la jovencita es obligada a contraer matrimonio por mandato de sus padres con otro muchacho, ella acepta y decide ocultar sus sentimientos para sufrir en soledad y evitarle penas al joven del cual estaba enamorado. Por su parte, en un acto de nobleza y para evitar malentendidos, el joven decide callar de igual forma. Tal situación es penosa, y ellos en sus actos libres responden a la estética, más esta es una ciencia con múltiples recursos y hará de todo en favor de los amantes, de modo que mediante el azar ambos enamorados se enteran del silencio del otro, dando así paso al momento en que deban darse explicaciones y, en una decisión en apariencia obvia, ambos se entregan el uno al otro. Para la estética tal suceso se da en aras de una decisión que aparenta haber requerido la lucha de mucho tiempo y que, pese a no ser así, la estética ofrece una percepción uniforme de la temporalidad en lo cómico o lo serio, donde la fantasía y lo sentimental pueden jugar papeles decisivos. La ética actúa de distinta manera, no acepta azares, sentimentalismos o temporalidades arbitrarias, antes bien ella se mueve en categorías puras. La ética coloca el peso de la responsabilidad en la espalda del individuo, no permite que el azar actúe sino la misma decisión es la que construye la narrativa del héroe; si la estética permite categorías fantásticas, la ética nos remite a lo real y sus dificultades,

¹⁰⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 181.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor* (Madrid: Alianza Editorial, 2022), 182, “... se trata de hacer visible la diferencia absoluta existente entre lo recóndito estético y la paradoja”.

aterrizza todos los esfuerzos en la circunstancia siempre que los individuos sean capaces de confesar sus intenciones, puesto que ellos (los enamorados) deciden antes de esperar la ayuda del azar, es decir, no pueden esperar a que el viento confiese sus sentimientos por ellos, deben tomar parte dentro de la historia y confesar, pese a las consecuencias que pueden hacerse presentes. Parece entonces que la estética premia lo recóndito y oculto, mientras que la ética exige lo manifiesto.

Johannes pone otro ejemplo, el caso de *Ifigenia en Áulide*, dónde Agamenón debe sacrificar a Ifigenia. Lo estético podría demandar silencio respecto al deber de Agamenon, y lo debe hacer todo el tiempo que sea posible para aminorar los dolores, a su vez de no ser digno de un héroe buscar reposo en otro, actuando así se puede esperar que un tercero lleve la noticia gracias al azar, o que el silencio estético haga más soportable el dolor para los otros y que eso alivie un poco su aflicción. Pero la ética se encarga de aterrizarnos en la realidad, ella misma nos indica que no cabe lugar para la espera de un tercer sujeto que azarosamente entregue un mensaje de tal naturaleza y, lejos de encontrar alivio en lo recóndito, muestra cómo es que la manifestación es la manera en que el héroe trágico puede y debe mostrar su valentía moral, pues al hacerlo no cae en la ilusión estética y es capaz de anunciarle a Ifigenia su destino. Lo estético demanda la manifestación mediante el azar, el silencio es quien espera hablar a través de otro, quitándose peso de encima, busca una salida fácil; la ética exige que las cosas sean manifestadas y, con ello, espera recompensar al héroe trágico en las mieles de lo ético. Frente a lo dicho, recordemos que hay un interés por establecer la distancia entre el silencio del caballero de la fe y lo recóndito de la estética, no es en vano declarar tal intención, dado que podemos encontrar una similitud, el propio silencio. Si bien, dicho silencio parece colocar al esteta y al caballero de la fe fuera de lo general, es menester señalar que se hace en sentidos distintos: el esteta y el caballero de la fe guardan un secreto a través del cual no son comprendidos en el momento que tratan de hacerlo manifiesto, pero no todo secreto guardado nos transforma en Abraham, pensémoslo de la siguiente manera: los novios antes mencionados terminan por confesar su amor por meras razones azarasas, lo cual, como sería natural si se es esteta, se rompe el compromiso formado por los padres de la muchacha, ¿Cuál sería el siguiente paso? Que una vez hecha la confesión se progresa hacia lo general, es decir, que los novios ahora deciden contraer matrimonio. El silencio del caballero de la fe jamás puede tender hacia lo general, porque no acepta la mediación, entendiéndolo de la siguiente

manera: dentro de la noción de eticidad se hace manifiesto lo individual en la familia, después en la comunidad, posteriormente en el Estado, etc., hay una comprensión de lo general que se comparte; sumado a ello está la noción de la síntesis a través de la cual, en la razón, el individuo posee una tesis (lo finito), la coloca en tensión con su antítesis (infinito) y en la síntesis cree que llega al Absoluto, pero Johannes de silentio ilustra al caballero de la fe desde otra arista, puesto que él reconoce su finitud y la enfrenta a lo general superándolo al relacionarse de manera Absoluta con lo Absoluto, es decir, que lo finito encuentra una justificación que nada de lo general puede entender y que, a su vez, al reconocerse como finito en relación con lo infinito, admite que, pese a tal relación, es incapaz de comprender lo infinito. De manera breve, hasta ahora entendemos el silencio estético como un mero azar que puede caer en lo general, mientras que el silencio del caballero de la fe es un elemento elevado dado que “El secreto y el silencio pueden conferir a un hombre autentica grandeza, en la medida en que son signos de la interioridad”.¹⁰⁹ De ahí que el silencio pueda ser un elemento divino o demoníaco, según Johannes de silentio nos cuenta, puesto que ir más allá de la manifestación es topar con la paradoja o con lo interesante, pues el silencio nos puede volver estetas o caballeros de la fe, así se hace presente la posibilidad de que, en el silencio, la distancia de lo divino se alargue, o que sea signo del encuentro entre el Particular y lo Divino.

Lo que sigue ahora es el análisis de dos historias que expone Johannes de silentio, ello con la finalidad de extraer un par de consideraciones de cada narración que nos permitan aterrizar con mayor claridad en la historia de Abraham, distinguiendo así el movimiento estético y ético del religioso. Ocurre lo siguiente en la primera historia:

Cuenta Aristóteles en su *Política* una historia relativa a ciertos disturbios políticos ocurridos en Delfos provocados por una cuestión de matrimonio: *El novio a quien los augures anunciaron una desgracia en relación con sus esponsales cambió la idea en el preciso momento en que debía pasar a recoger a su prometida. Se negó a casarse. Me basta con esto.*¹¹⁰

¹⁰⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 186.

¹¹⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 188.

La historia interesa por la relación que se tiene entre el novio y el carácter divino, pues ha sido el mismo augur el que le ha hecho tomar una decisión, le ha prevenido en el momento decisivo del matrimonio. Si bien, el augur solo se le ha presentado a él, no es la única víctima, también ha caído el peso de tal suceso sobre la novia. Ante la predicción divina, ¿qué puede hacer el novio? Tres son los escenarios que se nos ofrecen:

- 1) Callar y celebrar la boda esperando que la desgracia no ocurra de manera inmediata: obrando así, el amor resulta triunfal frente al miedo de saberse desgraciado; pero ello no parece ser la respuesta dado que vuelve cómplice a la novia, y ella sin saberlo, dado que de enterarse tampoco querría contraer matrimonio; por otro lado aparece la calamidad que llegaría en medio del silencio, y una expresión de dolor de la muchacha al notar como el novio sabía que eso pasaría.
- 2) Callar y no celebrar el matrimonio: la catástrofe ocurre de manera análoga a la profetizada, solo que antes de tiempo, y el novio se envuelve en una mistificación anulándose a sí mismo en relación con la muchacha. Esto no es válido, puesto que es un insulto para la muchacha y para el amor mismo que tenía el joven hacia ella.
- 3) Debe hablar: si habla, todo se convierte en una historia de amor desgraciado, es una relación que el propio cielo divide.

La dificultad de todo ello parece radicar en que la desgracia debe abatir solamente al novio, y si es un héroe trágico, la ética le exigirá que hable. Si se mantiene en lo oculto, en lo recóndito, la magnanimidad de la estética lo hará caer en su debido momento en la desgracia de la muchacha; pero la ética – que puede salvarlos, como se ha visto en otros momentos de este trabajo –, depende precisamente de que el héroe haya tenido en sus manos la elección de algo que era decisivo, algo que o se escoge o se pierde, pero:

¿qué razón de ser tiene este esquema trazado por mí cuando no pienso ir más allá del héroe trágico? Pues la de que existen bastantes posibilidades de que pueda arrojar algo de luz sobre la paradoja. Y todo depende, entonces, de la relación en que se encuentra el novio respecto a la predicción de los augures, la cual, sea de un modo o sea de otro, se convierte en el elemento decisivo de su vida¹¹¹.

¹¹¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 193.

Lo expresado hasta ahora sucede en Grecia, lugar donde el augur es comprensible por todo mundo, es decir, es una noticia pública que hasta el más ajeno al evento puede entender, de manera que la relación del Particular no termina por ser privada con lo divino, antes bien general. Puede hablar y todos le entenderán, puede callar y pretender colocarse por encima de lo general desde su condición de Particular, pero dicha posibilidad solo es posible en el caso de que el augur le hubiese sido comunicado únicamente a él y, fuera de todo entendimiento ajeno, podríamos estar frente a la paradoja. Dado que no es el caso, la relación del Particular es absoluta con lo general.

La segunda historia se ofrece con la intención de presentar lo demoniaco. El cuento es el de Inés y el tritón, el cual se narra de la siguiente manera: la forma tradicional del cuento nos ofrece a un tritón seductor que, lleno de un salvaje deseo, se apodera de la gentil flor, de nombre Inés, ubicada en la orilla del río para despedazarla. Johannes de silentio lo modifica un poco y nos ofrece las siguientes líneas:

...el tritón no es un seductor; se ha dirigido a Inés; a continuación, usando de palabras tan bellas como lisonjeras y hábiles, ha despertado en la muchacha sentimientos dormidos hasta entonces; ella cree haber encontrado en el tritón lo que su mirada buscaba debajo de las olas. Quiere entonces irse con él. El tritón la levanta en sus brazos. Inés rodea con los suyos su cuello: se abandona confiada, con toda su alma, al que sabe más fuerte que ella; el tritón entra con su carga en el agua, y ya se inclina sobre su superficie para lanzarse a las profundidades con su botín... Inés le mira una vez más a los ojos, sin temor, sin vacilación, sin orgullo por su dicha, sin la embriaguez del deseo, con absoluta fe, con toda la humildad de la más humilde de las flores, como ella se sabe; con la más generosa de las confianzas le entrega todo su destino en esa mirada. Y ¡oh maravilla!, el mar deja de bramar, su indómita voz enmudece, el frenesí de la naturaleza, a quien el tritón debe su fuerza, le abandona de golpe, y la calma más completa se apodera de todo el ambiente... Inés continúa mirándole del mismo modo. Y el tritón comprende que no puede hacer frente al poder de la inocencia; su elemento le ha traicionado: no puede seducir a Inés; y la devuelve a su mundo, dejándola donde la encontró y le dice que sólo había pretendido mostrarle la belleza del mar en calma: Inés le cree. Después da la vuelta y regresa solo; el mar muge de nuevo, pero más salvajemente muge la desesperación en el pecho del tritón. Puede seducir a Inés, puede seducir a cien jóvenes como ella y embelesar a cualquier muchacha que se proponga. Pero Inés ha vencido, y el tritón ha

perdido para siempre, y sólo como presa podría ser suya: él no puede pertenecer fielmente a ninguna muchacha, pues no es más que un tritón.¹¹²

Si seguimos a Inés, dice de silencio, encontraremos a una mujer un tanto culpable de la seducción, no por poseer un carácter de necesidad facilona (pensar así sería un insulto para la mujer, la historia e Inés), antes bien se le debe entender como una persona ávida de lo interesante, de una personalidad astuta, pero sucede que tritones habrá de sobra a su alrededor, precisamente porque se alimentan de aquello que les es semejante, solo una persona astuta es capaz de seducir a otra persona astuta. Si le creemos al escritor de *Temor y temblor*, solo entonces será la inocencia la cura ante la seducción.

Ahora bien, siendo un duende marino quien protagoniza el relato, Johannes de silencio pide que le otorguemos conciencia humana, a fin de que se le muestren las consecuencias de su vida. Parece que este simple paso que ha dado el tritón le permite volverse héroe, pues al Inés transformarlo en algo que está fuera de su común seducción, le ha remitido a una lucha interna, no solo donde se cuestiona su manera de proceder distinta a la de un seductor, sino a, por un lado, un arrepentimiento general y, en segunda instancia, un arrepentimiento respecto a Inés. El momento que marca la diferencia es aquel en el que se adquiere reflexión respecto a lo que se hace, pues antes de ello el tritón puede caminar tranquilamente entregándose a lo inmediato de la seducción, puede vivir una vida que a varios nos puede resultar execrable y, sin embargo, al tritón parecerle lo más adecuado, en este momento se coloca fuera de lo general desde lo estético. La reflexión le otorga ese elemento que lo introduce en lo general, en concreto cuando Inés le hace ver la posibilidad del arrepentimiento. Si solo se arrepiente de lo sucedido, se podrá mantener en lo recóndito al ocultar su secreto y creer que el silencio le hará bien a su amada, pero si se arrepiente respecto a Inés, entonces deberá hacerse manifiesto. Mantenerse oculto implica sufrimiento para Inés quien, amándolo con toda clase de pasiones, solo logra ver en la lejanía a quien le enseñó la hermosa calma del mar. El dolor que sufre en silencio el tritón, y que de manera paralela también coloca sobre Inés, pueden parecer suficientes para justificar su acción, pero ocurre que puede hablar, que puede hacer manifiesto lo que lo rodea, que al hacerlo se puede convertir en un grandioso héroe trágico, más si decide mantenerse en lo estético sabe que

¹¹² Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 196-197.

puede hacer uso de todo tipo de artimañas. Lo demoniaco, entonces, se ofrece como una expresión que coloca al Particular fuera de lo general en relación con lo demoniaco mismo, es decir, su arrepentimiento expresado en el silencio, aquí no le permite probar las mieles de la ética, antes bien relaciona de manera absoluta con lo demoniaco al Particular, dando así la contraposición a la paradoja, una paradoja demoniaca.

Una vez descrito el movimiento realizado por el tritón, Johannes de silentio agrega otro elemento: el pecado, mismo que no se debe entender como la inmediatez primera. La ética no considera al pecado dentro de su campo de estudio, porque de ser así reconocería que se supera a sí misma (puesto que el pecado, en la paradoja demoniaca, coloca al Particular encima de lo general, la ética misma), y si bien es cierto que la filosofía enseña a suprimir todo lo inmediato, se equivoca al reconocer a la fe y el pecado mismo como inmediates. Y aunque el pecado ha ayudado a entender parte de los límites de la ética: “Lo dicho tampoco puede servir para explicar a Abraham, puesto que éste no se ha convertido en el Particular gracias al pecado, sino que, muy al contrario, era un hombre justo elegido por Dios. Sólo aparece con claridad la analogía con Abraham cuando el Particular se encuentra en grado de cumplir lo general, y en ese momento se repite la paradoja”.¹¹³ Lo que se dice aquí es que es posible comprender los movimientos de un semejante, de alguien con quien puedo compartir categorías, pero Abraham se encuentra en una posición de silencio, donde no puede hablar y nadie le puede oír, dónde nadie más se encuentra, no porque nadie se encuentre ahí, sino porque nadie los puede ver. Más agrega Johannes de silentio en una nota al pie de página que “Toda la discusión apunta a Abraham, y yo solo me puedo aproximar a él por medio de categorías inmediatas en la medida en que –por así decir– le puedo comprender”.¹¹⁴ con lo cual podemos intuir que, si bien no hay analogía perfecta, sí es mediante la misma analogía que podemos acercarnos, desde nuestros límites, al movimiento del caballero de la fe: así como lo demoniaco permite ver que a través del pecado el Particular se puede relacionar absolutamente con el pecado colocándose encima de lo general, así el propio Particular a través de la fe se relaciona de manera absoluta con lo absoluto por encima de lo general. Pero no se entiende a Abraham a través del pecado, sino cuando el sujeto se intenta relacionar con la ética a través de la paradoja. Por esto mismo podemos comprender al tritón, pero no a

¹¹³ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 202-203.

¹¹⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 202.

Abraham; no obstante, podemos acercarnos a él agotando los recursos de la razón sin llegar a su posición de fe.

Una vez que se realiza el movimiento de arrepentimiento infinito, lo que sigue es, según Johannes de silentio, es el movimiento en virtud del absurdo. Este movimiento se manifiesta en el momento en que el Particular carece de pasión, de la suficiente convicción para realizar el despliegue de sí mismo frente a lo Absoluto, el problema radica justamente en aquello que se denuncia respecto a la modernidad, que por un lado se ha olvidado del sujeto, mientras que a la par se ha decantado por caer en la ilusión de la razón, de poseer o encontrarse en lo más alto, o en palabras de Johannes:

... si no se hace a cada instante el movimiento en virtud de cuanto hay de más noble y sagrado en el interior del hombre, se puede descubrir con angustia y terror, y si no es posible de otra manera, hacer surgir por medio de la angustia la oscura actividad que se esconde en toda actividad humana, mientras que viviendo en compañía de los demás uno se olvida y escapa fácilmente de todo ello y se mantiene en pie de mil diversos modos y encuentra la ocasión de comenzar otra vez a partir de cero; yo creo que bastaría con esta idea, considerada con el respeto debido, para disciplinar a muchos de nuestros contemporáneos, a esos que creen haber alcanzado ya el punto más alto. Pero muy pocos se preocupan hoy de tales consideraciones, pues existe la creencia de que se ha alcanzado la cúspide de la sabiduría, aunque, a decir verdad, ninguna época ha caído en lo cómico en tal alto grado como la nuestra.¹¹⁵

La cita se remite a la noción de una reflexión infértil contra la cual Johannes de silentio parece oponerse, el texto no ha hecho más que enseñarnos cuales son los problemas de una existencia encaminada en la ética, de la misma manera denuncia su época como un ejercicio barato del *conócete a ti mismo* que parece encaminar al propio movimiento del absurdo, es decir, una vez que se recorre el arrepentimiento, nadie parece poseer la fuerza suficiente para aferrarse a una convicción.

En ello, se hace la denuncia de un tiempo que carece de héroes que lo representen, de personajes que puedan ser ese reflejo (incluso si solo fuesen con tintes cómicos), y a falta de tal figura sobre la cual reírse para recordar la propia condición, Johannes propone la historia de Tobías quien busca desposar a Sara, hija de Raquel y Edna: el pesar cae sobre la muchacha

¹¹⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 205.

quien ha intentado en siete ocasiones ser desposada, pero que en cada intento sus maridos han muerto en la cama nupcial causados por un demonio. Tobías parece ganar peso en la historia no solo al ser hijo único¹¹⁶, sino por enfrentar un aparente destino terrible. Si seguimos la historia, notaremos que, entregados a lo divino, Tobías y Sara han logrado vencer el mal que se les presentaba, que el amor se ha podido consumir y la libertad los ha hecho amantes. Johannes entiende que muchos pueden hablar del tema, pero que “Apostaría ciento contra uno que, si un poeta lee esta historia y se decide a cantarla, haría del joven Tobías la figura central”.¹¹⁷ Pero para el escritor de *Temor y temblor*, el acento está en Sara, no solo porque todo hombre que no actúe como Tobías no conoce ni merece el amor, sino porque es ella quien ha tenido que soportar no poder dar su amor, no es libre siquiera de no encontrar a quien amar porque ni siquiera puede entregarse en su totalidad. Pero quizá su pesar mayor era ser víctima de la compasión: esa fuerza ante la cual somos apresados del pecado y que, sin darnos derecho de réplica, nos libera; Sara estaba predestinada a ello pese a, irónicamente, estar libre de culpa.

Para Johannes de silencio, la posición de Sara no puede ser para cualquiera, y ello lo pretende ilustrar al sustituirla en su historia por un hombre cualquiera; lo que sucede ahora será que el sujeto se sumerge dentro de sí mismo, y este dirá: “Gracias, no soy amigo de ceremonias y extravagancias; no tengo ningún deseo de gustar el placer del amor, pues puedo convertirme en Barba Azul, y encontrar mi deleite contemplando la muerte de la muchacha en su misma noche nupcial”.¹¹⁸ El punto de tal imagen es hacer manifiesto lo demoniaco a través del individuo, puesto que la ética dice en ambos casos, el de Sara y el hombre común, que en tal situación solo deben casarse; para un caso sería una burla y para otro una obviedad, respectivamente, pero el acento está en que ambos pueden desplegarse en la paradoja, en el caso de Sara desde la paradoja dividida, en el caso del hombre desde la paradoja demoniaca. En cualquiera de los casos, parece que la deformidad del individuo puede ser asociada con una depravación moral, “¡Qué injusticia!, pues se da exactamente la circunstancia contraria: ha sido la vida misma quien los ha deformado del mismo modo que podría hacer una madrastra con unos niños”.¹¹⁹ Parece entonces que el origen de lo demoniaco es estar

¹¹⁶Tobías 6-15, mencionado por Johannes de silencio.

¹¹⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 209.

¹¹⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 211.

¹¹⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 213.

colocado desde el origen de la historia fuera de lo ético, pero ningún individuo puede ser culpable de esto.

Todavía queda un caso a tratar: que el Particular trate de salvar lo general en virtud de su permanecer oculto y su silencio. Ahora la figura a tomar en consideración es *Fausto*. Este es un personaje que vive en la duda, un movimiento propio del espíritu y, por ende, infinito; sucede entonces que, al realizar tal movimiento de la duda con miras hacia la interioridad, el individuo puede reconocer en una primera instancia que “El espíritu es quien sustenta la existencia y que la seguridad y alegría en que viven los hombres no tienen su fundamento en la fuerza del espíritu, sino que se explican fácilmente como beatitud irreflexiva”.¹²⁰ Pero la duda coloca al sujeto por encima de ello, no se deja engañar con facilidad y sabe cuándo recorre este camino, y lo hace, pero resulta que Fausto es una persona simpática, no sabe sino moverse con el otro, de manera que sus inquietudes quedan reservadas para la interioridad, se consume por dentro mientras que en el exterior se deja vencer por lo general, pues lo termina por perpetuar. Pero Johannes suele presentar leves modificaciones, y con Fausto ocurre algo similar, pues o comprende como alguien que se ha sumergido en demasiada en su propia idea, no es su duda propia de los catedráticos que se nombran entre ellos *doctores* y que dan una hora de clase y la otra hora la llenan dejando que sus alumnos expongan, no, la duda de Fausto ha sido recorrida con tal pasión infinita que le ha destruido la realidad. Es en ese momento donde debe callar para preservar lo exterior, o bien hablar y destruir lo general a través de discusiones escépticas que no llevarán a nada, pero resulta que si calla la propia ética le exigirá que hable, entrando así en una aporía.

Como se ha dicho, al callar lo general le denunciará de manera tortuosa, pero cabe la posibilidad de que el Particular se relacione de manera absoluta con lo absoluto, si sucede así encontrará una justificación para callar, por un lado, su duda será una falta a lo general, por otro lado, eso mismo le hará entrar a la paradoja. Pero ¿dónde ha quedado Abraham? Johannes de silentio no se ha olvidado de él, pues ha trazado todo este camino a conciencia, él afirma que: “Ya dije antes que no soy capaz de comprender a Abraham, sino sólo de admirarlo. También advertí que en ninguno de los estadios descritos se presenta una posible analogía con Abraham; los he expuesto para que cada uno de ellos dentro de la propia esfera

¹²⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 217.

permitiese con la declinación de su aguja señalar los límites de la tierra desconocida”.¹²¹ La única analogía presente es la que se da en relación con el pecado. La estética exige el silencio siempre que esto pueda salvar a alguien, por ello se puede afirmar que Abraham no actuó de tal manera; la ética le exigía hablar sobre lo que se le fue solicitado, pero él guardó silencio porque la misma ética no fue suficiente para explicar su acción, el héroe trágico se sacrifica por lo general. Abraham no calla para salvar a su hijo, antes bien el sacrificio de Isaac por Dios y por él mismo son motivo de escándalo para la estética y la ética, de este modo se hace presente la paradoja, o el Particular se encuentra en relación absoluta con lo absoluto y, por ende, en algo superior a la ética, o Abraham no es ni héroe trágico ni estético y estará totalmente perdido.

Johannes de silentio insiste, puede haber quien crea que esto es lo más sencillo del mundo, pero pensando así solo se demuestra que se está en la posición de lo general, que es posible volver asequible un movimiento como el del caballero de la fe y ponerlo en palabras comunes, pero no es así, Abraham está sumergido en la angustia y miseria desde el momento en que solo puede quedarse callado; no es que no intente hablar, pero al momento de hacerlo nadie le puede comprender, su silencio radica en lo ajeno y absurdo que resulta para todo el que escucha su historia, el otro no puede comprender y Abraham, incluso hablando, solo puede guardar silencio: “Es incapaz de hablar porque no habla lengua humana. [...] Abraham habla un lenguaje divino, *habla en lenguas*”.¹²² Puede llegar el momento en que hable, en que un terrible terror religioso se apodere de él, que crea poder interrumpir todo curso de su historia y hacer que todos le entiendan, y sucede, pero entonces ya no será Abraham. No, esto no sucede así, Abraham no habla, nadie le escucha y a nadie le puede explicar razones para llevar a su hijo al monte Moriah y asesinarlo; hay una tentación, esta se presenta a través de la ética, es decir, hacer manifiesto todo, pero no se puede hablar ya, se han realizado dos movimientos: la resignación infinita al renunciar a Isaac, y el movimiento de la fe al esperar en virtud del absurdo su consuelo divino.

Haciendo énfasis en las palabras que le dice Abraham a Isaac cuando este le interroga sobre la ofrenda, a saber: “Dios mismo se proveerá de res para el sacrificio, hijo mío”¹²³, tal

¹²¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 223.

¹²² Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 226.

¹²³ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 228.

oración resulta para Johannes de silentio sustancial a la hora de acercarnos a este relato, pues le da sustancialidad a la narración y evita la confusión, insinúa que Abraham no ha hablado con sus cercanos. Y si uno se pregunta si una frase como esta puede estar presente en el papel del héroe trágico, el texto nos da una respuesta de manera inmediata: hay un héroe trágico común y un héroe trágico intelectual: el primero se vuelve inmortal tras su muerte (y con ello, a través de su acción) mediante el silencio, el segundo se vuelve inmortal en el momento de su muerte a través del impacto de sus últimas palabras (Sócrates es un gran ejemplo de esto), recordando que se les puede entender. Ahora bien, esto de los héroes trágicos no puede ser aplicado sobre Abraham, no se le puede comprender en sus últimas palabras en un sentido absoluto, no hay forma en que sus oraciones finales puedan acercarme a él, pese a la ilusión que el lenguaje que compartimos nos pueda brindar. Con su frase, Abraham hace acto de presencia, él *no dice nada* y, al hacerlo, lo dice todo, pues manifiesta no solo cuanto puede decir, sino la ironía que el propio Isaac puede reconocer, pues se ha dicho algo sin haber mencionado cosa alguna. La frase denota el doble movimiento de Abraham, y la prueba está en que lo decisivo se manifiesta a través de la acción demandada, no es que el propio Dios se presente y tome a Isaac bajo sus propios medios, no, es que el padre debe asesinar bajo la propia mano a su hijo, y esto lo puedo comprender al describirlo, puedo imaginar la escena, pero jamás podré menos que escandalizarme, pero nadie podrá llenar las huellas de Abraham, ni siquiera quienes se maravillen de su figura, “De modo que, o bien hay una paradoja de tal especie que hace que el Particular como Particular se encuentre en una relación absoluta con lo absoluto, o bien Abraham está perdido”.¹²⁴

Sucede entonces que parece haber una pequeña dificultad: reconocer si se ha recorrido el camino del espíritu. Muchos podrán afirmar que lo han hecho, que han alcanzado espíritus absolutos o que conocen universales que darán prueba de ello, pero sin estar del todo incorrectos, parecen no haber comprendido lo que está en juego, a saber, la pasión. Si bien es cierto que un movimiento racional puede elevarnos a momentos clave del conocimiento y existencia humanos, parece ser igual de importante el reconocimiento de los límites para indagar e *ir más allá*. Para Johannes de silentio, ese ir más allá se da en el momento de la pasión, lo más humano de todo, siendo la fe “La pasión más grande del hombre y ninguna

¹²⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 234.

generación comienza aquí en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio”.¹²⁵ De cada generación es responsabilidad encontrar la manifestación de su propia pasión, solo actuando así el individuo logrará ocuparse una vida entera en una concepción de vida que no le desgaste el alma. *Hay que ir más allá*, cierra Johannes de silencio con esa idea. Veamos ahora como es que rompemos nuestros límites a través de la fe con *Ejercitación del cristianismo*.

Capítulo 4: Ejercitación del cristianismo.

Hasta ahora, se ha esbozado aquello con lo que dialoga Kierkegaard, cómo lo hace y desde qué posición lo hace, puede verse un pequeño apartado de la modernidad y su noción de ética, puede comprenderse que ideas y crítica propone el Sócrates nórdico en torno a tal modernidad, y su peculiar forma de ofrecer sus textos, remitiendo principalmente a seres existentes que recibimos como *seudónimos*. No ha sido vana la construcción de estos puntos, pues se han vuelto clave a la hora de presentar este trabajo de investigación dadas sus pretensiones, las cuales son la suspensión teleológica de la ética (cómo hasta ahora se ha podido ver) con miras a las implicaciones de la fe (como se verá en las siguientes paginas). Si la modernidad hace gala de las luces que la acompañan, ahora toca abandonar tales caminos para sumergirnos a oscuros y rocosos senderos, cuyos destinos serán todavía más fructíferos que aquellos que han pretendido ofrecer un todo parcelado. Ahora, la decisión y el escándalo serán momentos claves dentro de cualquier sujeto existente, exploraremos cómo se relaciona el sujeto de manera absoluta con lo absoluto y cuáles son las implicaciones de ello.

Me parece importante hacer la siguiente pregunta: ¿desde qué posición nos habla Kierkegaard en *Ejercitación del cristianismo*? La cuestión surge dados los elementos expuestos en torno a sus seudónimos, puesto que ellos juegan un papel sustancial en la forma y el fondo de lo que nos ofrece el filósofo danés, aquí la situación es aclarar que quien nos habla es *Anti-Climacus* y no el propio Kierkegaard (no en estricto sentido), este personaje hace patente su posición que otros personajes, y que quizá el propio filósofo de Copenhague, no pueden ejercer, a saber, la de encontrarse en el cristianismo mismo. Si el capítulo anterior

¹²⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor*, 236.

ha logrado su cometido, se podrá hacer valer la afirmación de que, hasta ahora, solo se ha hablado desde la ética (y en detrimento de ella), es decir, Johannes de silentio no era propiamente una fuerza análoga a Abraham, ofreció un texto que apunta hacia el caballero de la fe, es verdad, pero apenas logra darnos los primeros pasos para llegar al cristianismo, nos habla de la antesala de una pasión que aún no nos puede ser propia, y lo hace llevando al lector justo al límite ético, es decir, a la situación del silencio, dónde la razón ya no puede más. De ese modo, Anti-Climacus no puede ser mencionado sin su contraparte natural, este es Johannes Climacus; hablaremos de este último por finalidades referenciales, pues si bien se mencionará de manera somera algunas de sus ideas, la intención es trazar desde el contraste el camino hacia el *escándalo* que menciona Anti-Climacus.

4.1 Anti-Climacus

Si bien, se ha expresado con anterioridad la relevancia de los seudónimos, a su vez que se ha mencionado la comunicación indirecta dentro de los textos firmado bajo tales, Anti-Climacus rompe la tendencia que marcaba ese camino, no se trata de un ser cuya atención deba ser colocada sobre su existencia, sino en lo directo que es al presentar el contenido de su exposición. Todo esto manifiesta una razón de ser: presentar el ideal que es momento de imitar en una segunda ética. Si seguimos a Alejandro Cavallazi en *Anti-Climacus. La dialéctica existencial contra la obstinación del sistema*, podemos señalar que:

En su obra seudónima Kierkegaard pretende dar un mensaje que no se descubre en el propio texto, sino en las consecuencias existenciales que obtiene cada lector. Los seudónimos nunca revelan sus intenciones de manera franca, sino que especulan y se atreven a hacer algunas conjeturas. En el mejor de los casos se limitan a mostrar su posición existencial siempre insuficiente, estos textos están llenos de disculpas y justificaciones acerca de lo que no saben. En otras palabras, Kierkegaard utiliza allí el método socrático.¹²⁶

Johannes Climacus se ofrece como un filósofo, podemos rastrearlo en *Migajas filosóficas* o en *De omnibus dubitandum est*, y en él se pueden notar elementos de una filosofía especulativa, a la par que humor e ironía, pero él advierte con suma precisión que para nada es una voz autorizada dentro del cristianismo, él pide ser tomado como lo que es y

¹²⁶ Alejandro Cavallazi en “Anti-Climacus. La dialéctica existencial contra la obstinación del sistema”, coord. Guerrero Martínez, Luis, García pavón, Rafael, Elena Dovre, Catalina (Mexico: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2011), 128.

nada más. La presencia de los seudónimos juega un papel que no podemos ver en Anti-Climacus,

Por ejemplo, al entender que Johannes Climacus es un filósofo especulativo que se mantiene al margen de la discusión religiosa comprendemos su intento de marcar los límites de la filosofía. En esto consiste la comunicación indirecta: para entender lo que nos quiere decir cada personaje es necesario entender primero quién es. Los seudónimos son personajes basados en seres humanos, son posibilidades de estetas, hombres éticos, filósofos, antropólogos, psicólogos, encuadernadores o seductores que, de hecho, encontramos en la realidad. Muchos de estos personajes tienen fallas, pecan y se equivocan tal y como lo hacemos nosotros.¹²⁷

El contraste entre seudónimos se manifiesta de manera inmediata cuando esbozamos la forma de cada uno, y si bien, ese *anti* puede llevar al pensamiento de un contrario, Cavallazzi es puntual al decir que “La partícula latina *anti* no significa oposición o antagonismo, como usualmente se entiende, sino algo que sobrepasa o que se presenta en lugar de otro”¹²⁸. Este seudónimo adquiere relevancia cuando nos detenemos en la idea de la comunicación indirecta, pues esta tenía una intención de presentar el mensaje desde una posición que cualquiera puede poseer, un mensaje que penetre en quien más necesita las palabras, pero cuya resistencia es igual de fuerte, el seudónimo se creó para establecer una comunicación con el oyente. Anti-Climacus, por su parte, es un seudónimo que le permite a Kierkegaard hablar desde una posición que no había penetrado antes, desde un lenguaje directo que solo el ideal puede usar, aquí no nos habla la posición existencial posible a todos, nos habla desde el ideal del cristiano que no es real, un ideal que pretende en el oyente una escucha, no con él mismo sino para con Dios. De ese modo nos encontramos con Anti-Climacus, cuya advertencia es proporcionada por el mismo Kierkegaard en el prólogo del editor de *Ejercitación del cristianismo*, este dice:

En este escrito, proveniente del año 1848, la exigencia de ser cristiano es forzada por el seudónimo hasta el más alto grado de idealidad.

¹²⁷ Cavallazzi, *Anti-Climacus. La dialéctica existencial*, 130.

¹²⁸ Cavallazzi, *Anti-Climacus. La dialéctica existencial*, 126.

No obstante, la exigencia ha de ser decididamente enunciada, descrita y oída; desde el punto de vista cristiano, no debe rebajarse nada de la exigencia, ni tampoco debe ser silenciada – haciéndose concesiones y transigencias en lo que atañe a uno mismo.

Ha de oírse la exigencia; y entiendo lo dicho como dicho solamente a mí mismo – que debería aprender no solo a buscar amparo en la “gracia”, sino también a confiarme en ella respecto de empleo que hago de la “gracia”.

S.K.¹²⁹

Me parece suficiente presentación de Anti-Climacus. Demos paso al *escándalo*.

4.2 El invitante

Hasta ahora se ha desarrollado la crítica de la ética primera como un despliegue de la modernidad, el propio ejercicio de la suspensión teleológica de la ética nos deja sobre la intriga respecto a lo que viene en segunda instancia. Si la razón se ha quedado corta respecto a dar respuesta sobre demandas que van más allá de ella misma, y si es la fe la que ahora nos llama, ¿quién es el que llama? Anti-Climacus responde sin dudar: Cristo es el que llama.

Como máximo ideal del cristiano, Anti-Climacus comienza su exposición con un contraste entre el individuo común y Aquel que invita, diciendo que poco merito hay en quien ofrece su servicio siendo más necesidad que opción, cómo sucedería con un médico que se espera que se acerquen quienes ya están padeciendo, más Aquel, conociendo el auxilio que requiere el otro respecto a la enfermedad más mortal, es Él mismo quien se acerca diciendo: *¡Venid a mí todos los que estéis atribulados y cargados, que yo os aliviaré!*¹³⁰ Se hará múltiples referencias a dicha oración a lo largo de las primeras páginas de *Ejercitación del cristianismo*, precisamente porque la compasión humana puede llegar a confundir, puede afirmarse que uno sienta una necesidad de aliviar la pesadez del otro, puede uno alimentar al hambriento o vestir al desnudo, pero jamás será uno capaz de invitar al atribulado a vivir en la propia casa, pues para ello sería necesario vivir como ellos, o bien igualando su condición a la nuestra, o bien a la de ellos; el texto hace tales afirmaciones casi de manera punitiva, pues no solo denuncia que jamás seríamos capaces de tal proceder, sino que además contrasta con las acciones de alguien que sí ha sido capaz, con alguien que ha podido al ver a los

¹²⁹ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009), 29.

¹³⁰ Kierkegaard, *Ejercitación*, 33. Se remite a Mateo 11, 28.

sufrientes sufrir con ellos, ha vivido atribulado para poder socorrer a los atribulados, ha sido Aquel el que ha podido cumplir su palabra.

Y si bien, la invitación se hace a todos, “El que invita debe invitar a todos, y a cada uno en particular o como individuo”¹³¹, denotando así lo ya mencionado en *Temor y temblor*, y es el hecho de que el movimiento debe realizarse en soledad, desde la particularidad de cada uno, no por ello se sigue que no estén todos invitados. “Mas, ¿qué es aquello junto a lo cual hay que pararse? Junto a lo que en el mismo instante lo transmuta todo infinitamente”¹³² a partir de aquí la situación se pone interesante, pues comenzamos con la idea de que el invitante es aquella persona histórica que era hace dos mil años, que ha vivido aquellas circunstancias narradas en el texto bíblico. Pero, no se sabe de él por la historia del mundo, contrapuesta a la historia sagrada, es más, de Él nada puede llegar a *saberse*. De inmediato estamos en conflicto con la razón que lo pretende todo, Anti-Climacus marca su distancia de un saber racional al descartar la historia del mundo, al menos respecto a Él. Se ha mencionado que el que invita debe estar en igualdad de condiciones que el invitado, y puesto que aparece la pregunta sobre quien es el que invita, la respuesta es Jesucristo, pero no lo hace desde la majestad, sino desde la humillación. Una idea que escandaliza apenas se haga notar, no es para menos, y el texto nos deja ver su razón de ser de manera inmediata:

¿Es que no está ahora en la majestad? Sí, es lo que *cree* el cristiano. Pero fue en la situación de humillación en la que dio aquellas palabras; desde la majestad no las ha dicho. Y acerca de su vuelta en majestad no puede saberse nada, solamente puede, en el sentido más riguroso, *creerse*. Pero no puede uno haber llegado a ser creyente sin haberse acercado a Él en su estado de humillación, a Él, señal de escándalo y objeto de fe.¹³³

Anti-Climacus nos recuerda la presencia de elementos que superan a toda razón, que el silencio es propio del creyente en momentos donde toda explicación se ha quedado corta y que la majestad de Jesucristo nos resulta toda ajena, no así con la humillación. Aparece el *escándalo* como una señal de qué es lo que es propio del cristiano, y si bien ya se ha

¹³¹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 39.

¹³² Kierkegaard, *Ejercitación*, 47.

¹³³ Kierkegaard, *Ejercitación*, 49-50.

puntualizado el movimiento desde la *paradoja* en otros momentos de este trabajo, el *escándalo*, como se verá más adelante, adquiere relevancia.

Continuando con el invitante, de inmediato se nos deja en claro que la historia nada puede expresar en torno a Cristo, precisamente porque nada puede *saberse* de Cristo, una idea que ya había manifestado pero que en adelante se desglosa con mayor precisión. Al ser objeto de fe nada puede *saberse* de Él, es paradoja y solo existe para la propia fe. Aparece entonces el apartado que lleva como título la siguiente pregunta: “¿Puede demostrarse por la historia que Cristo era Dios?”.¹³⁴ No tardamos en toparnos con las siguientes palabras: “¿Qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar!”.¹³⁵ Nos encontramos ante la primera definición de escándalo. Ahora bien, por sí mismo ya resulta complicado demostrar que un hombre particular sea Dios, y aunque las pruebas divinas existan, llámese milagros, están no son válidas para la razón, no, estas van dirigidas hacia la fe, no intentan que la razón las utilice para argumentar en favor de tal o cual idea, antes bien buscan contradecir. La historia ha hecho sus intentos de demostrar que Él era Dios, más son intentos en vano porque no solo no logran su cometido, sino que terminan por asegurar que Jesucristo es un gran hombre, pero nada más. Esto último se puede explicar desde la permanencia del Jesucristo en todos los individuos dado que lo conocen, se ha predicado de Él a lo largo del tiempo y es innegable su presencia dentro del relato, pero nada puede aportar para concluir que ese hombre humillado era Dios. Así, se plantean dos posibilidades: o bien, comenzamos admitiendo a Jesús como hombre histórico y solo concluimos que era un gran hombre, quizá el más grande de todos, pero solo hombre al fin, o bien, comenzamos con el supuesto de que Él era Dios con lo cual queda tachado todo relato histórico racional. La segunda manera es la propuesta por el texto. Dice Anti-Climacus:

“La historia”, dice la fe, “no tiene absolutamente nada que hacer con Jesucristo; con relación a Él solamente se posee la historia sagrada (la cual es cualitativamente distinta de la historia en general), que relata su vida en la situación de humillación y que, al mismo tiempo, Él dijo ser Dios. Cristo es la paradoja, que la historia jamás podrá condimentar o transmutar en un silogismo universal. [...] Que Él en la humillación era Dios, que volverá nuevamente en majestad, es algo que sobrepasa peculiarmente la razón de la historia, que no puede sin una

¹³⁴ Kierkegaard, *Ejercitación*, 51.

¹³⁵ Kierkegaard, *Ejercitación*, 51.

incomparable falta de dialéctica deducirse de la historia, por muy incomparablemente que se la considere”.¹³⁶

Pese a que lo mencionado no parece hacer coincidir la historia humana con la historia sagrada, no significa que esto no se haya intentado hacer durante mucho tiempo, pues una de las denuncias que se nos presenta es el hecho de que se ha dado tal lectura racional a lo que ofrece Jesucristo, quitándole el carácter de Dios y volviéndolo el hombre más grande de todos los tiempos, dando razón (y saber) de Él y, con ello, eliminando el escándalo. Ahora bien, por sí solo, un mensaje y una vida que poseen características de un perseguido no pueden indicar de forma necesaria que dicho individuo e ideas sean de carácter divino, a lo mucho nos puede ser presentadas como parte de una historia cuya grandeza queda retratada para la posteridad, pero que no corresponderá de manera necesaria a las exigencias de un tiempo futuro, cuando sí a necesidades de saber. Así, la historia y el saber corresponden a lo que no es Él, puesto que o creemos o nos escandalizamos ante lo carente de razón. Con lo dicho, es interesante mencionar lo que el texto va a llamar *cristiandad*, lo que se considera como aquello que ha introducido categorías dentro en relación con Cristo que no le corresponden:

Mas ésta es precisamente la desgracia – y lo ha sido durante demasiado tiempo – de la cristiandad: que Cristo no es una cosa ni otra, ni el que era mientras vivió en la tierra, ni tampoco – lo que es objeto de fe – el que será cuando vuelva, sino alguien sobre el que de una manera ilegítima se ha llegado a saber algo por la historia; que era algo sencillamente grande. De una manera ilegítima e ilegal se ha llegado a ser *sapiente* sobre Cristo, cuando lo permitido es llegar a ser *creyente*.¹³⁷

La problemática se hace evidente, la razón empieza a tener un papel que desempeñar dentro de lo que se hace llamar *cristianismo* (y que Anti-Climacus llamará *cristiandad*), impidiendo el camino de la fe “legitimando” a Cristo, de modo que solo el *resultado correcto* puede validar cualquier posición, en este caso de la ser cristiano, remplazando el escándalo y la fe por un “sé que Cristo...”. El texto pretende, entonces, regresar el cristianismo a la cristiandad.

¹³⁶ Kierkegaard, *Ejercitación*, 55.

¹³⁷ Kierkegaard, *Ejercitación*, 59.

4.2.1 La contemporaneidad con Cristo

El que invita es Él, Jesucristo el humillado. En el escenario que Él se encontraba, no resulta sencillo aceptar una invitación como la que nos propone, precisamente porque al escandalizarse, el rechazo no era solo con Él, sino hacia cualquiera que se dejase ayudar o que siguiera sus pasos, había castigo por responder a la invitación que podría jugarse desde una burla incesante hasta perder la vida. Tiene sentido que uno mismo busque apartarse aquel hombre del cual todos se apartan, tiene sentido que nadie atienda la invitación de aquel que posee menos cosas que aquellos a quienes pretende ayudar, tiene sentido que aquel que se proclama Dios sea llamado blasfemo y loco, perfectamente es contradictorio que aquel que no tiene nada invite a todos los que están atribulados y cargados, ante todo eso, tiene todo el sentido que cada uno busque su propio criterio, se detenga un segundo y piense en mirar a otro lado cuando recibe la invitación:

¿No es cierto que no hay por qué precipitarse en seguir la invitación? ¿Qué es oportuno hacer una pequeña parada, lo que se aprovecha con gusto para tirar por otra calle? Y si tú, en el caso de haber sido contemporáneo suyo, no te desviases así por las buenas por otra calle, ni te avinieses a ser en la cristiandad un cristiano de tantos: entonces existe una parada terrible, la parada que es condición para que la fe pueda surgir: quedas parado en la posibilidad del escándalo.¹³⁸

Aquí, de nuevo, no se trata de la razón, sino de fe, o nos escandalizamos o creemos, podemos tener nuestro propio criterio, más será crimen si con ello decidimos engañarnos a nosotros mismos. Pensar, justo como lo hace el tiempo de Anti-Climacus, demanda explicación incluso cuando concede algunas cosas, si bien siendo contemporáneo se da total seriedad a lo que Jesucristo pretende mostrar, en la distancia no es sino laborioso detenerse en los milagros aun concediéndolos, pues es inevitable que se piense que su vida es una fantasía, que uno se enoje porque la Providencia ha enviado a un hombre que arroja perlas a los puercos al rodearse de quienes se rodea, que se razone como tal sabiduría en un loco es algo contradictorio, que *al menos* su acción es en beneficio de los demás, o que su esfuerzo sea por trabajar para alcanzar el escarmiento y no la fama y riqueza, que mi juicio solo se pueda formar en la totalidad de su vida, es decir, hasta su muerte, de modo que no pueda

¹³⁸ Kierkegaard, *Ejercitación*, 63.

acompañarlo en vida (y por ello no ser su contemporáneo); es verdad que uno puede esperar a un prometido, pero del que se ha meditado no parece actuar como tal, resulta escandaloso que Dios mismo venga y lo haga de esa forma, Anti-Climacus dice ese es el pensamiento de su tiempo, algo que les lleva a afirmar que “La evolución del mundo no es *revolutionair*, sino *evolutionair*. Por lo tanto, el verdadero Mesías ha de aparecer de una manera completamente distinta, ha de venir como el florecimiento más esplendido de lo establecido, como su más arrollador despliegue”.¹³⁹ La especulación ha dictado sentencia, no puede menos que condenar a tal hombre y así ha sucedido, pues fue crucificado y, con ello, se ha condenado a todo el que le sigue, pues a un hombre se le juzga por quien le rodea, eso hace lo general.

Dice entonces Anti-Climacus que, como se ha expuesto, la invitación es para *los que están atribulados y cargados*, para estos es para lo que el cristianismo ha venido al mundo como lo *Absoluto*. Tales palabras solo develan con qué se entra en contacto, puesto que se ha dejado de lado toda noción sensible y racional que calificaría esto de locura “Puesto que no es conmensurable con ninguna finalidad finita”¹⁴⁰, la situación nos coloca en el silencio, ya que hacerse cristiano se da en el sufrimiento, en el choque con aquello que se ha llamado cristiandad. ¿Por qué se dice que hay que ser contemporáneos con Cristo? “Porque en relación con lo Absoluto solamente se da un tiempo: el presente. Quien no es contemporáneo de lo Absoluto, para él no existe absolutamente. Y ya que Cristo es lo Absoluto, se ve con facilidad que en relación con Él no cabe más que una situación: la contemporaneidad”.¹⁴¹ Lo dicho en esta cita nos deja ver lo que ya se apuntaba en *Temor y temblor*, afinando como es que se da esa relación desde lo particular de manera absoluta con lo Absoluto, en este caso Cristo. En concreto, tal relación se da en la contemporaneidad dado que solo eso es lo que se puede entender como lo real para el individuo, veamos como lo presenta el texto:

Pero ésta es la diferencia entre poesía y realidad: la contemporaneidad. La diferencia entre poesía e historia consiste en que la historia es lo realmente sucedido, la poesía es lo posible, lo pensado, lo imaginado. Pero lo que realmente ha sucedido (lo pasado) no es todavía lo real, sino sólo en un cierto sentido, a saber, en cuanto opuesto a lo poético. Le falta la determinación, que es la determinación de la verdad (en cuanto interioridad) y de toda

¹³⁹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 70.

¹⁴⁰ Kierkegaard, *Ejercitación*, 84.

¹⁴¹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 85.

religiosidad: PARA TI. Lo pasado no es realidad para mí, solamente lo contemporáneo es verdad para mí. Aquello con lo que tú vives, de lo que eres contemporáneo, es realidad para ti.¹⁴²

Con ello se afirma que Cristo y su invitación no pertenecen a un mero momento histórico, sino que entran en contacto con cualquier temporalidad, manifestando características de una verdad que es eterna y atemporal, que permanece igual independientemente de quien sea llamado a relacionarse de manera absoluta con lo Absoluto. El terreno este puesto para pasar a algo que ya se ha insinuado, el *escándalo*.

4.3 El Escandalo

Nos encontramos con Mateo 11,6: “¡Y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!”. Un punto de partida que ya deja a la discusión lo que puede ser el escándalo, bien la anterior cita ha sido extraída de la Biblia de Jerusalén y que nos acerca en demasía a la traducción ofrecida por Demetrio Gutiérrez del mismo versículo aparecido en *Ejercitación del cristianismo*¹⁴³, el presente trabajo también se ha apoyado de la constante revisión de la Reina Valera 1960, cuya traducción ha ofrecido una curiosa diferencia, cambiando *escándalo* por *tropiezo*. Lo anterior se menciona porque el escándalo se manifiesta como la condición de posibilidad de la fe, pero al mismo tiempo se puede manifestar como el momento en que el individuo confiesa el tropiezo en ese camino que hasta ahora se ha pretendido esclarecer, es decir, que el escándalo no sea sino un engaño que lleve, mediante lo demoníaco, hacia la desesperación, se nos advierte:

No temas a los que pueden matar el cuerpo; pero témete a ti mismo, teme lo que puede mayar la fe, y con ello matar para ti a Jesucristo; el escándalo, que ciertamente puede darte otro, pero que, no obstante, es una imposibilidad si tú mismo no te lo aceptas. Teme y tiembla; porque la fe se porta en un frágil recipiente: en la posibilidad del escándalo. Dichoso aquel que no se escandaliza de Él, sino que cree.¹⁴⁴

Pero ¿qué es el escándalo? Anti-Climacus nos dice que:

... es una categoría propiamente cristiana, que guarda relación con la fe. La posibilidad del escándalo es la encrucijada, o como estar plantado en la encrucijada. De la posibilidad del

¹⁴² Kierkegaard, *Ejercitación*, 85.

¹⁴³ Kierkegaard, *Ejercitación*, 93.

¹⁴⁴ Kierkegaard, *Ejercitación*, 96.

escándalo se parte o hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe sin pasar por la posibilidad del escándalo.

El escándalo guarda relación esencialmente con la síntesis de Dios y hombre, o del Dios-hombre [Cristo].¹⁴⁵

Lo anterior sigue haciendo eco en la discusión establecida con la modernidad, la propia especulación ha sido tachada concretamente con su labor respecto a la ética y el hombre, sumado a su necedad de *comprender* aquello que ellos entienden por Dios-hombre, Anti-Climacus reitera que tales formas de proceder solo dejan huellas en los individuos que, lejos de aterrizar la verdadera confrontación entre el escándalo y el creer, se limitan a dudar. Otro punto que se pone en tela de juicio es el hecho de eliminar nociones como la temporalidad, contemporaneidad y realidad del Dios-hombre, dando noción de que no se ha comprendido que, precisamente, Dios-hombre no es la unión de Dios y del hombre como género, no, es la unión entre Él y un hombre particular. Si bien, la naturaleza del escándalo es la de paralizar a la razón, este parece manifestar tres formas: A) Él en cuanto hombre individual entra en colisión con lo establecido, B) en dirección de la majestad, que un hombre particular diga que es Dios, y C) en dirección de la pequeñez, que Dios se presente como un hombre insignificante; a continuación, trataremos cada forma de escándalo.

4.3.1 A. Posibilidad del escándalo en cuanto que Él, un hombre individual, entra en colisión con el orden establecido.

Este es el punto que mayor interés representa para este trabajo, sin por ello indicar que las siguientes formas de escándalo sean menos relevantes dentro de la propuesta de Anti-Climacus. El interés mencionado se remite a lo expuesto durante el análisis de *Temor y temblor*, dado que es un dialogo directo con lo llamado *lo general*; aquí nos interesa la figura de Cristo, no como Dios-hombre, sino como Él que es un hombre particular. ¿Qué quiere decir esto? Que cualquiera puede ser objeto de generar este tipo de escándalo dado que se trata de una postura de no querer subordinarse en un orden establecido, acción no poco común dentro de toda la historia del género humano. Se nos arroja una pregunta inicial: “¿Es el individuo superior al orden establecido? (...) con esta protesta el orden establecido quiere obligarlo que se vuelva atrás, o a que finja de sí mismo que es más que un hombre, y aquí

¹⁴⁵ Kierkegaard, *Ejercitación*, 99.

surge el escándalo”.¹⁴⁶ El orden establecido en cuanto tal pretende proponer y ser él mismo lo objetivo, manifestando una aparente superioridad a cada individuo particular, es decir, frente a la subjetividad, y en cada momento que un particular no corresponda con tales parámetros de verdad (y de ética), será castigado con el arrepentimiento, censurado en la falsedad. En contraste, Cristo manifiesta un movimiento de interioridad¹⁴⁷ que choca con tal exterioridad calificada de insuficiente en el capítulo 3 de este trabajo, más la respuesta inmediata de lo establecido es calificar, de manera irónica, como alguien que se cree más que un hombre a quien choca con tales preceptos de verdad, llamándole Dios o en relación directa con Él. Esto, desde luego, genera el escándalo, dado que solo lo establecido puede ser divinizado al ser lo único válido, cualquier figura que se pretenda mostrar fuera o encima, desde lo particular, representa un peligro para el *status quo*, de modo que se ridiculiza aquello que no sea lo general.

Pero la blasfemia, o el error, es divinizar lo general, no solo porque se ha mostrado como insuficiente desde la perspectiva ética, sino porque impide el paso hacia algo más, quizá la modernidad no se equivoca tanto en lo que propone cuándo sí en los resultados que arroja en lo general, pues “La divinización del orden establecido es el hallazgo autosatisfecho del sentido perezoso, mundano y humano, que desea tumbarse despreocupadamente, imaginándose que ya todo es paz y seguridad, que ya hemos alcanzado la cumbre”.¹⁴⁸ De ese modo, lo establecido ofrece un premio a quien responde a sus ideales, una suerte de escala en la cual se puede subir peldaño a peldaño para gratificar al hombre y eliminar a Dios, y será el temor al hombre mismo lo que nos sumerja en una ratonera de lo general:

“¿Qué deseas tú?”, dice el orden establecido al individuo, “¿amargarte y martirizarte a ti mismo con la tremenda meta de la idealidad? No seas tonto, dirígete al orden establecido; esta es la meta. (...) El orden establecido es lo razonable y dichoso de ti si te incorporas a la relatividad que te ha sido asignada; para lo demás, deja que los colegios, el consistorio o la autoridad constituida cuiden de” – ¿”mi felicidad”?¹⁴⁹

¹⁴⁶ Kierkegaard, *Ejercitación*, 102.

¹⁴⁷ Mateo 15,1-12, referenciado en Kierkegaard, *Ejercitación*, 102.

¹⁴⁸ Kierkegaard, *Ejercitación*, 104

¹⁴⁹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 106.

Lo general, y la cristiandad, han vendido la idea de que apegándose a ellos la vida terrenal ha sido solventada, más aún, que más allá también está al alcance siempre que te *subordinates aquí*. Quepa decir que el momento en que un individuo se relacione de manera absoluta con lo Absoluto no es un momento en que se confiese que se encuentra por encima del mismo hombre, lejos de ello, es el preciso instante en que se puede reconocer que otro puede estar dentro de la misma relación desde su individualidad. El orden establecido, al querer ser una totalidad, no puede reconocer una relación de esa naturaleza, pues lo entiende como algo que se coloca fuera de su potestad, cosa que, de hecho, sucede. Con lo dicho, la posibilidad de escándalo debe quedar erradicada antes de que los peligros se muestren ante lo establecido, y se hace mundanizando la relación con lo divino, se transforma lo referente a la fe en usos y costumbres. Así, “Quien no se subordina al orden establecido es considerado por ello como alguien que se hace más que hombre y se escandalizan de él, aunque lo único que en verdad hace es a Dios, Dios, y a sí mismo, hombre”.¹⁵⁰

4.3.2 B. En la dirección de la majestad, que un hombre individual hable y actúe como si fuera Dios.

Comenzamos con Mateo 11, 1-6¹⁵¹, una parábola en la cual Juan pide referencias en torno a Jesucristo y su carácter de ser el *esperado*, a lo que la respuesta se ofrece de manera indirecta pidiendo que los mensajeros enviados por el propio Juan cuenten lo visto y oído. Por tal situación, no se puede decir que exista una comunicación directa al no afirmarse como tal, sino que el mismo Jesucristo se remite a las pruebas. No es posible que sea claro que Cristo sea lo que dice ser y por ello no es algo inmediato, si fuese evidente entonces no habría necesidad de una respuesta tan indirecta, sería sencillo decir “Sí, lo soy”; no sucede así y se remite a los milagros realizados desde su carácter de hombre, precisamente a lo que es objeto de escándalo. No sucede aquí como la cristiandad ha pretendido, que mediante la razón se den argumentos a favor de que *Cristo era quien decía ser*, pruebas de verdad que nos resguardan ante todo ataque que ponga en duda nuestra fe, no, en la cita bíblica referida Cristo

¹⁵⁰ Kierkegaard, *Ejercitación*, 108.

¹⁵¹ ¹Cuando Jesús terminó de dar instrucciones a sus doce discípulos, se fue de allí a enseñar y a predicar en las ciudades de ellos. ²Y al oír Juan, en la cárcel, los hechos de Cristo, le envió dos de sus discípulos, ³para preguntarle: ¿Eres tú aquel que había de venir, o esperamos a otro? ⁴Respondiendo Jesús, les dijo: Id, y haced saber a Juan las cosas que oís y veis. ⁵Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio; ⁶y bienaventurado es el que no halle tropiezo en mí. (Reina Valera 1960)

cierra con “¡Y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!” justamente después de referirse a los milagros, ¿por qué? Porque se establece que, respecto a Él, ningún razonamiento puede ser válido, no hay sistema que labre el camino hacia el cristianismo. Así:

¿Dónde radica entonces la posibilidad del escándalo? En el milagro; y el milagro es la prueba; y por el milagro se ha querido *demostrar directamente la verdad del cristianismo*. (...) Si nosotros sabemos quién es Cristo, ¿cómo puede afirmarse entonces que es el milagro el que nos lo demuestra? (...) El milagro no puede demostrar nada, pues si tú no crees que Él es quien dice ser, entonces niegas el milagro. El milagro puede despertar la atención – ahora estás en tensión, todo depende de lo que tú elijas, el escándalo o la fe; es tu corazón el que ha de hacerse patente.

La problemática radica en el elemento racional que se ha pretendido introducir dentro de la fe misma, pues parecen ser elementos que no son compatibles en el momento de la decisión última, en este caso de la relación absoluta con lo Absoluto. Aunado a ello, el choque se da en la contradicción de que un hombre tan insignificante como cualquiera de nosotros actúe en la dimensión de Dios, colocarse en contemporaneidad es aceptar que hay algo inexplicable unido con tal hombre; ahora bien, no significa que el milagro nos haga por sí mismo creyentes, ni eso extraordinario es el camino por sí mismo, antes bien solo nos colocan en la situación de la posibilidad del escándalo.

Pero esto puede representar un peligro para el cristiano, sobre todo en la llamada cristiandad, a saber, que se nos sea negada la posibilidad de escándalo. Es verdad que quien cree no pondrá en duda las palabras y acciones de Jesucristo, pero no implica que la razón sea negada, nada más lejos de ello, es necesario haber pasado por ella para poder colocarnos en situación de escándalo, sin esto, la decisión, el salto de fe, no tendría razón de ser. En la cristiandad, dice Anti-Climacus, esto sucede, “Se tiene en la cristiandad una fantástica figura de Cristo, sin que todo ello sea ni incomprensible ni en modo alguno contenga la posibilidad del escándalo.”¹⁵². Teniendo una imagen de esa naturaleza de Cristo, se entiende perfectamente que se realicen los milagros que han ocurrido, no es posible reconocer la grandeza de tales acciones y se acepta como Dios-hombre, no un hombre particular que habla y actúa en la determinación Dios; solo el escándalo salta cuando esto último sucede sin que

¹⁵² Kierkegaard, *Ejercitación*, 114.

la fantasía nuble la visión, y solo se puede llegar a creer cuando ha sido atravesado esa posibilidad de escándalo: que un hombre como nosotros ha pretendido ser Dios.

4.3.3 C. En dirección de la pequeñez, que quien proclama ser Dios se manifieste como un hombre insignificante.

Aquí nos encontramos ante el escándalo que dice: aquel que dice ser Dios ha decidido mostrarse como uno de nosotros. Es inevitable que esto genere ruido, principalmente por el hecho de haber sufrido de tal manera hasta llegar a la cruz, el ejemplo que se trae sobre la mesa es Pedro y su negación: si un hombre cae ante el poder de la mano amiga y nada puede hacer para defenderse, eso es humano, pero que un hombre que ha mostrado múltiples milagros no haga nada para defenderse de quienes le humillan, eso escandaliza y lleva a Pedro a la negación. Sus discípulos habían creído en dirección de la majestad, pues creían que Él era quien decía ser, más llegada la noche en que Cristo predice su sufrimiento y traición, cuanto es el dolor en la medida del escándalo que causó, pues, de nuevo, el punto clave está en quien dice y hace lo propio de lo divino, y en la noche de la perdición no hace nada para escapar de tales azotes.

Otra de las formas que en que esto se puede manifestar es en relación con que el discípulo no puede ser superior al maestro, sino lo mismo que él. En esto, Anti-Climacus nos empieza a revelar cómo se es cristiano, sus palabras son las siguientes:

Verdaderamente ser cristiano tiene que significar humillación en el mundo, a los ojos de los hombres; (...) aunque ser cristiano no es lo mismo que ser Cristo (¡qué blasfemia!), es, sin embargo, ser su imitador, (...) ser imitador significa que tu vida sea todo lo igual a la suya que es posible a una vida de hombre.

El cristianismo no es ninguna doctrina, todo hablar de escándalo respecto de él como doctrina es un malentendido (...) el escándalo lo es o con relación a Cristo o a que uno mismo sea cristiano.¹⁵³

En ese sentido, se comienza a entender a Cristo y su existencia como el paradigma de vida, es en relación con ella que todo cristiano debe conformar su propia forma de vivir. La cristiandad, en cambio, parece haber eliminado a Cristo con la intención de heredar las consecuencias de su vida, eso quiere decir que exponen lo sucedido como un mero hecho

¹⁵³ Kierkegaard, *Ejercitación*, 121.

histórico, quitando a posibilidad de la contemporaneidad con Él. Uno de los errores cometidos en torno a tal historicidad es la confusión de términos, se cree que cualquier sufrimiento puede ser cristiano y que, a su vez, pueden ser remplazados por elementos netamente racionales; el ejemplo colocado es un hombre que ha perdido a su mujer, ante lo cual el sacerdote en turno de la misa decide comparar tal caso con Abraham, y sin tener pies ni cabeza tal comparación, el hombre abandona la misa satisfecho; el problema radica en que se confunde la *perdida* con la *renuncia*, mientras que uno ha perdido todo bajo efectos de terceros, el otro ha decidido que su propia mano renuncie justamente a aquello que más ama, uno no ha podido tener mano de obra mientras que el otro ha tomado la responsabilidad de entregar a su hijo, dice Anti-Climacus: “Lo discriminativo en el sufrimiento cristiano es la libre voluntariedad y la *posibilidad del escándalo para el que sufre*”¹⁵⁴; las advertencias sobre ser cristiano a lo largo de *Ejercitación del cristianismo* son sumamente claras, una de ellas es el sufrimiento que se padecerá si uno decide ser totalmente cristiano, incluso la cristiandad será causa de tales dolores cuando en su confusión se escandalizan de lo que ser cristiano implica en verdad. Esto tiene como consecuencia que la felicidad eterna sea confundida con una placentera mundanidad, quita todo discernir entre lo mundano y lo cristiano para aterrizar al hombre en la justicia de la modernidad, a saber, la burguesa. Precisamente, quienes sean los primeros en acusar lo problemático de seguir tales ideas, podrán argumentar que no hay modo en que un hombre actúe racionalmente siempre que no reconozca alguna ventaja evidente respecto a lo que se le demanda, pues: “La inteligencia dice: para que yo ponga el cuello a un sufrimiento, ofrezca algo o tenga que sacrificarme a mí mismo de alguna manera, es preciso que sepa de antemano qué beneficio o ventaja se me seguirá de ello, de lo contrario es que estoy loco si lo hago”.¹⁵⁵ Dice entonces la cristiandad: “¿Por qué te vas a exponer tú a todos esos rigores e incomodidades, a toda esta ingratitud y oposición? No, gocemos los dos juntitos las delicias y agrado de la vida”.¹⁵⁶ Resulta claro que la debilidad se ofrece en la tranquilidad, es decir, no cabe lugar para exigencia alguna en que el sujeto pretenda mirar hacia su interior, antes bien debe dejarse sumir por toda forma de exterioridad, sintiendo según los hombres y no según Dios¹⁵⁷. Parece entonces que todo esfuerzo deba ser

¹⁵⁴ Kierkegaard, *Ejercitación*, 123.

¹⁵⁵ Kierkegaard, *Ejercitación*, 130.

¹⁵⁶ Kierkegaard, *Ejercitación*, 131.

¹⁵⁷ Mateo 16, 22-23.

recompensado, de lo contrario no merece la pena detenerse en cualquier esfuerzo, siendo así que el hombre común solo está dispuesto a disponer de algunos años para conseguir alguna recompensa dentro de esta misma vida, en contraposición al cristiano que puede sacrificarse en su vida temporal para escoger la eternidad, así, lo absoluto escandaliza en tanto que lo eterno no es asequible por la sensibilidad del hombre racional.

4.3.4 Últimas determinaciones conceptuales del escándalo

Se ha hecho mención en múltiples momentos sobre lo que lo general ha penetrado dentro del cristianismo, en el caso de la modernidad, tiempo con el que debate Anti-Climacus, dice que:

Se ha hecho del Dios-hombre aquella unidad especulativa de Dios y hombre *sub specie aeterni*, o aparential en el *médium* ilocalizable del ser puro, en lugar de afirmar que el Dios-hombre es la unidad de Dios y de un hombre individual en la situación realmente histórica. O también se ha eliminado totalmente a Cristo, se le ha arrojado fuera, y se ha tomado su Cotrina, considerándole a Él casi como se considera a un anónimo: la enseñanza es lo principal, lo es todo. De donde se sigue esa autosugestión de creer que el cristianismo todo él no es más que comunicación directa...¹⁵⁸

Es importante detenernos en la noción de maestro en relación con su enseñanza, dado que en cualquier otro caso no resulta tan complejo eliminarlo y quedarnos con sus ideas como sí ocurre con Cristo. ¿Por qué? Porque Él existe cómo el que enseña y en lo que enseña, por ello no puede ser comunicación directa. Se elimina al cristianismo si se procede de otro modo, es decir, si se elimina a Cristo y se rescata su doctrina; a Él no se le puede separar de su doctrina y es más importante que ella. Con esto presente, vayamos a las últimas consideraciones en torno al escándalo que expone Anti-Climacus.

Partimos de la consideración que el Dios-hombre es un “signo”, ante lo cual nos encontramos con la siguiente definición: “Un signo es la negada inmediatez, o el otro ser distinto del primero. Con esto no quiere decirse que el signo no sea inmediatamente algo; pero que sea un signo, y lo que es en cuanto signo, no es inmediato, o en cuanto signo no es lo que es inmediatamente”.¹⁵⁹ Lo anterior señala que un *signo* es en referencia a un objeto,

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Ejercitación*, 135.

¹⁵⁹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 136.

tal ente es una cosa de manera inmediata, pero en cuanto hay algo que lo refiere con un significado, eso lo convierte en signo; pensemos en un semáforo, por sí mismo es un objeto que posee tres colores distintos que encienden de manera independiente entre ellos, pero una vez que el *signo* aparece en segunda instancia, nos refiere lo que aquellos colores y ritmo de encendido quieren significar, a saber, controlar el tránsito y evitar accidentes. Con lo dicho, aquel que no comprenda lo que el signo quiere significar solo posee la inmediatez del contacto con un objeto, de este se podrán describir sus cualidades y nada más; con ello, es inevitable un detenimiento sobre aquello que, siendo inmediato, me sea algo extraño, de modo que yo pueda reflexionar (quizá poniendo algo de mí sobre ese algo) que deba significar algo. De ese modo no se niega la inmediatez, pese a que ese algo tenga, o no, que significar algo. El signo se vuelve una determinación de la reflexión. Por otro lado, un “signo de contradicción” es un signo que contiene una contradicción, es decir, un algo que es lo contrario a lo que se es de manera inmediata; con esto no se quiere decir que un algo sea de manera inmediata y que además pueda ser signo, pero el signo de contradicción cae cuando llama a la reflexión a un algo que termina por advertir un contenido contrario a lo inmediato, “Esto acontece con el Dios-hombre. Inmediatamente es un hombre individual, completamente como los demás hombres, un hombre insignificante, desapercibido; más he aquí la contradicción: Él es Dios”.¹⁶⁰ Por eso mismo no puede haber comunicación directa, porque de manera inmediata no se revela nada, antes bien, para que seamos atraídos a ese signo de contradicción es necesario elementos que llamen la atención, el milagro cumple con ese papel de atracción. Así, la contradicción logra atraer al hombre y confrontarlo con la misma contradicción, colocándolo en la elección de creer o escandalizarse.

Otro de los puntos en los que se detiene Anti-Climacus es en *la figura del siervo que es la incognoscibilidad*. Inmediatamente se nos dice que “Incognoscibilidad es no ser n sus caracteres lo que se es esencialmente, por ejemplo, cuando un policía está vestido de civil”¹⁶¹, con tal definición nos podemos adentrar a lo referido en cuando al siervo como el incognoscible, que alguien que sea Dios se presente como un hombre particular. Lo anterior solo se puede explicar entre la distancia existente entre Dios y un hombre particular, distancia que permite pasar de incognito, la razón para que Cristo se manifiesta de esta forma es

¹⁶⁰ Kierkegaard, *Ejercitación*, 137.

¹⁶¹ Kierkegaard, *Ejercitación*, 139.

precisamente la de ser signo de contradicción. Con lo dicho, cualquiera que piense que podía haber reconocido a Cristo como Dios cuando éste vivió cae en un error, puesto que no era ni la carne ni la sangre lo que develaba su esencia, antes bien lo que está más allá de la carne y la sangre en el cuerpo mortal es lo que permite reconocer su naturaleza divina. Con el pasar de incognito no se quiere decir que se desea que no se reconozca lo que uno es, antes bien la intención es no ser reconocido de manera inmediata; más esta incognoscibilidad le ha atado a los sufrimientos del hombre por el que se hace pasar, sus dolores no son apariencia, sufre las consecuencias de haberse hecho un hombre particular.

De tal modo, la comunicación directa es una imposibilidad ya que ésta pretende mostrar lo que uno es de manera inmediata, mientras que la incognoscibilidad pretende otro camino, de este modo nos detenemos en la siguiente consideración: *la imposibilidad de la comunicación directa*. En este apartado sucede algo importante dentro de la propuesta kierkegaardiana, pues Anti-Climacus describe no solo lo que es la comunicación indirecta (en contraposición a la directa), sino que además explica la intención de los seudónimos, veamos lo que dice:

La comunicación indirecta puede consistir en un arte comunicativo que duplica la comunicación. Este arte consiste cabalmente en que el que comunica se hace a sí mismo un nadie, un algo puramente objetivo, y que así ininterrumpidamente pone en unidad oposiciones cualitativas. Esto es lo que algunos “seudónimos” acostumbran a llamar la doble-reflexión de la comunicación.¹⁶²

Se ha hablado en otro momento de este trabajo sobre la comunicación directa e indirecta, la anterior cita solo rescata el papel de Anti-Climacus frente a otros seudónimos, mostrando una fuerza y un lugar diferentes a otros seudónimos, ya no hablando desde lo críptico cuando sí con la claridad de quien ha atravesado el camino del escándalo y ha escogido la fe. Pero ese lugar no le evita reconocer el poder del nudo dialectico de la comunicación indirecta, pues es la salida ante tanta confusión de conceptos y milagros, lo que permite abrir la mente y el espíritu a un mensaje que para nada es inmediatez.

No obstante, es una de las manifestaciones de la comunicación indirecta, una duplicación de la comunicación donde el comunicante desaparece. La otra posibilidad que se

¹⁶² Kierkegaard, *Ejercitación*, 143.

da es cuando el comunicante reduplica su comunicación, a saber, que comunicante y comunicación son uno mismo en cuanto el primero existe en lo que se expresa; esto solo sucede cuando el comunicante no está determinado en lo expresado (de otro modo, ocurre la comunicación directa), por ejemplo, cuando se dice que *Yo soy Dios* y, en efecto, se habla desde la divinidad, la comunicación es directa, pero cuando las mismas palabras son enunciadas siendo uno un hombre particular, no hay posibilidad de tal mensaje directo. Si bien, es cierto que Cristo ha expresado de manera directa que Él es Dios, su mensaje no es para nada una comunicación directa dado que este contiene el signo de contradicción (que un hombre individual diga ser Dios), “Él es signo de contradicción, y con una de sus expresiones directas solamente se aprisiona hacia sí para que tú entonces choques con la contradicción y se revele el pensamiento de tu corazón, mientras eliges el querer creer o no”.¹⁶³

Lo siguiente se mantiene sobre la línea de la comunicación, en este caso, que *la imposibilidad de la comunicación directa es para Cristo el misterio de su sufrimiento*. En contraste a los dolores físicos de los cuales se podría hablar de que padeció Cristo, nos encontramos ante uno muy particular que se refiere a la interioridad, una especie de secreto que es inseparable de la vida de incognito, pues difícil es ocultar algo que se es y tener que mostrar otra cara. La pesadez se muestra no solo cuando uno debe aparentar ser otro distinto, sino en que tal ocasión deba ser guardada en secreto, concentrando así el dolor en un solo punto que a cada momento es una punzada más, y es un sufrimiento por y para el otro. A Dios no se le conoce de manera directa, Él se esconde cuando todos piden inmediatez para conocerlo, precisamente porque debe combatir esa inmediatez, para poder someter a todos a la decisión de creer o escandalizarse. Y si bien, cualquier hombre puede sufrir los mismos dolores que lo colocaron a Él en la cruz, no pueden padecer su interioridad, pues “A Él se le brindará todavía el cáliz de la máxima amargura; Él tiene que sufrir que su sufrimiento pueda ser y sea para escándalo de los pocos que creen”.¹⁶⁴

Y precisamente por la imposibilidad de una comunicación directa, los siguientes puntos se remiten a su contrario, en este caso, que *la posibilidad del escándalo consiste en rehusar la comunicación directa*, Anti-Climaus afirma:

¹⁶³ Kierkegaard, *Ejercitación*, 146.

¹⁶⁴ Kierkegaard, *Ejercitación*, 148.

La posibilidad del escándalo está presente en cada momento, fijando en cada momento la abisal profundidad que hay entre el individuo y el Dios-hombre, abismo que solamente la fe puede cubrir. (...) no es casual, de manera que unos noten la posibilidad del escándalo y otros no la noten; la posibilidad del escándalo es piedra de choque para todos, ya elijan el creer o el escandalizarse.

La comunicación empieza, pues, con un empujón retroactivo.¹⁶⁵

Escoger el camino de la comunicación directa lleva a lo inmediato y, con ello, la renuncia de lo cristiano, la consecuencia inmediata es lo que ha devenido en cristiandad, algo superficial y sencillo de llevar a cabo. Pero, la misma posibilidad de escándalo demanda la atención total de los individuos, pues está en juego el ser creyente, y adquiere mayor seriedad en cuanto ofrece una elección en la que se juega algo decisivo dentro de la vida de cada persona. Ante esto nos encontramos con la noción de que *negar la comunicación directa equivale a exigir la fe*. En ese sentido, no se trata de una comunicación que pretende ofrecer lo inmediato mediante cualquier medio: “No, lo exigido ahora es un modo de recepción completamente definido: el de la fe. Y la fe es por su parte también una determinación dialéctica. Fe es una elección, de ningún modo es una recepción inmediata – y el que la recibe es aquel que patentiza si desea creer o escandalizarse”.¹⁶⁶ En contraste a lo que se señala de la fe, Anti-Climacus denuncia que la filosofía moderna ha pretendido engañar, haciendo creer que la fe es una determinación de la immediatez o que es una mera opinión, donde el cristianismo se limita a una enseñanza entre quienes la comprenden y creen, pero que no va más allá de una corriente de pensamiento más o menos aceptada. Si fuese tal, es decir, una escuela de pensamiento no habría problema en expresarse de esa manera, pero al no ser de ese modo, se exige otro modo de proceder. Si un hombre pretende encantar a su amada lo puede intentar mediante melosas palabras y, al cabo de unas cuantas líneas, ella podrá creer todo lo que se le ha dicho, la comunicación directa puede funcionar en ese caso; pero si un hombre dice ser Dios, no habrá argumentos o palabras que resulten suficientes para que se le crea lo que enuncia, Él debe colocarse en una posición en la que el otro, al menos, tenga la elección de creer o no, y eso solo lo puede hacer mediante una comunicación indirecta, puesto

¹⁶⁵ Kierkegaard, *Ejercitación*, 149.

¹⁶⁶ Kierkegaard, *Ejercitación*, 150.

que “En cuanto Dios-hombre es cualitativamente distinto de cualquier hombre, por lo cual ha de negar la comunicación directa, tiene que exigir la fe y exige ser objeto de fe”.¹⁶⁷

Para finalizar, y en relación con lo último señalado, la última consideración es que *el objeto de la fe es el Dios-hombre porque este es posibilidad del escándalo*. Ser objeto de fe y ser posibilidad del escándalo es algo inseparable, dado que, sin esto último, sería posible la cognoscibilidad del Dios-hombre, la cristiandad está el servicio de lo segundo antes que del cristianismo, pues se cae en la ilusión de que con el transcurrir los siglos se le ha comprendido mejor a Cristo y, en ello, se es más simple tener fe. No ocurre así, lo que sucede en todo caso es que la especulación gana terreno por cada individuo que menos está decidido a creer, y generación a generación la confusión se va ampliando, de modo que cierro este trabajo con las palabras de Anti-Climacus:

Porque ésta es la ley: quien elimina la fe, elimina la posibilidad del escándalo, como cuando la especulación se empeña en aprehender en conceptos en lugar de creer; y quien elimina la posibilidad del escándalo elimina la fe, como cuando la lánguida predicación atribuye engañosamente a Cristo la cognoscibilidad directa. Mas ya se elimine la fe, ya se elimine la posibilidad del escándalo, lo que por añadidura se elimina es otra cosa: el Dios-hombre. Y si se elimina al Dios-hombre se elimina el cristianismo.¹⁶⁸

Conclusiones

La suspensión teleológica de la ética y su impacto con miras a la fe nos ha llevado a la afirmación de un Particular colocado por encima de lo general, esto es, un sujeto que ha decidido afirmar su carácter de Particular, es decir, de individuo, en el rechazo de lo general, a saber, la normatividad social tras haberla atravesado. Realiza tal acción desde su propia existencia no solo en el abandono ético de aquello que se ha heredado de las propuestas de los siglos XVIII y XIX, remitidas de manera principal a Kant y Hegel, sino también en el movimiento cualitativo hacia la pasión de la fe, lo que le ha sometido a una segunda ética que se funda en el elemento cristiano. Respecto a esto último, se ha puntualizado que se puede ahondar aún más en *Las obras del amor*, pero dada la pretensión de esta investigación es suficiente con ahondar en los textos trabajados, siendo así que *Ejercitación del*

¹⁶⁷ Kierkegaard, *Ejercitación*, 152.

¹⁶⁸ Kierkegaard, *Ejercitación*, 153.

cristianismo se revisó de manera puntual en el cuarto capítulo, es decir, se abordó lo relativo a *Temor y Temblor*, omitiendo la recta final del primer texto señalado (dada su cercanía tanto a sus escritos edificantes como al concepto de *amor cristiano* presente en *las obras del amor*), no por ello se resta la importancia de esto dentro de la propuesta del escritor de Copenhague. Regresando a la ética, no se puede olvidar que Kant propone un *imperativo categórico* que no solo se desprende de nociones en torno a la buena voluntad, dentro de lo cual se remite a Dios, sino que además es un universal que, por naturaleza, exige que todos sean partícipes de él; por otro lado, se ofrece Hegel con su noción de eticidad que, en la marcha de la historia, comprende a la moral dentro de su devenir histórico, de modo que nos remite a las instituciones como parte de tales fluctuaciones, mismas con las cuales se realiza el despliegue del Espíritu Absoluto para hacernos partícipes de su racionalidad. En ambos casos, el reconocimiento de las relaciones entre los sujetos son momentos en los cuales nos detenemos para hablar de ética, dado que solo en la acción, cuyo impacto es en el otro desde lo Particular, es posible hablar de la ética misma. De ese modo, se ha ofrecido la posibilidad de autonomía en lo exterior, pues todo somos partícipes de esa *generalidad*. Ante ello, hay que entender que el sujeto no es solo racionalidad, también es un individuo concreto que pretende realizarse, es la *vocación* lo que ilustra tal efecto, un estilo de vida aspiracional que, de no ser alcanzado, aterriza la existencia como un proyecto irrealizable. Lo que sucede entonces es una ilusión de libertad: dadas las *opciones* del sujeto para desplegar su existencia dentro de la comunidad, este debe responder a mínimos de convivencia, mismos que son de una naturaleza tan ideal que se contraponen a la finitud de cada individuo. De este modo, cada momento que dicho ideal no sea alcanzado se cae la falla, lo que conlleva el arrepentimiento; este último genera la ilusión de *redención*, pues adentra al Particular en una dinámica en la cual, al reconocer su falla frente al ideal, intenta de nuevo adentrarse en la exigencia ética propuesta en su circunstancia, de modo que, en el intento fallido se repite de manera indeterminada en la búsqueda de, o bien, alcanzar utopías de autonomía, o bien la búsqueda de redenciones libertadoras. Como consecuencia, el choque del Particular se da contra el ideal de lo general, aquí es donde Kierkegaard entró en la discusión.

Respecto a la filosofía de Kierkegaard, la investigación se remitió a aquello que nos muestra de manera concreta la ética de la modernidad y sus contradicciones, ello con el fin de reconocer aquello con qué se está dialogando. Elementos como la *comunicación directa*

e *indirecta* sirvieron para labrar el camino respecto a la forma de lo que se nos expone, que en múltiples momentos se desarrolla desde lo literario y confrontativo hasta lo existencial, sumado a ello el seudónimo como pieza clave dentro de la aproximación, siendo todo esto un elemento clave para la comprensión del texto que en cada momento debió ser estudiado, como sucede con Johannes de silentio quien nos habla de manera poética desde la ética en el reconocimiento de su incapacidad de colocarse dentro de la propuesta religiosa, o con Anti-Climacus y Climacus, el primero hablando desde la posición ideal cristiana que se ha colocado en la fe misma, o el segundo hablando de las condiciones de posibilidad de la fe desde la razón.

Por su parte, *Temor y Temblor* nos ofreció un camino dividido en tres partes. En el primer capítulo se habló de la posibilidad de discutir en torno a la suspensión teleológica de la ética, partiendo de la elección que realiza el Particular, ya sea al escoger su individualidad en detrimento de lo general, ya sea en la elección de lo general frente a lo que esto implica. Si en ambos casos lo general se ofrece como la aspiración última, no cabe posibilidad alguna de suspender teleológicamente la ética, pues esta se vuelve un fin en sí mismo y nada se puede colocar por encima de ella; más Abraham es el personaje que problematiza lo anterior, ya que, ante lo general, se ofrece como la acción realizada desde la fe, lo que da lugar a una tensión entre el razonamiento y la paradoja. Cuando lo general vence, Abraham debe ser considerado como un asesino, pero la paradoja permanece al colocar al Particular sobre lo general en la decisión radical e incommensurable de la fe. Siempre y cuando se haya atravesado tal generalidad es posible hablar de la victoria sobre la razón ya que, de otro modo, no se ha recorrido el camino necesario para ser confrontado en la paradoja, pues solo se puede estar en la fe cuando se reconocieron los límites de la razón, es decir, solo es posible creer en lo absurdo, no en lo que tiene sentido. Así, la acción de Abraham no tiene posibilidad de mediación, se suspende teleológicamente la ética y, en la soledad, la pasión de la fe se vuelve su fundamento.

El segundo apartado de *Temor y Temblor* se remite a la relación absoluta para con Dios, problematizando al convertir lo general en lo divinizado. De ese modo, se determina la relación entre el Particular y Dios desde la relación del Particular con lo general, es decir, desde la postura hegeliana se diviniza la Idea y lo exterior se coloca encima de lo interior.

Con lo anterior como primera ética, se estableció como a través de la paradoja se da el giro para desenvolvemos en la segunda forma de la ética, misma que permite una dinámica distinta. Si en el primer caso el Particular se relaciona con lo general para poder determinar su relación con Dios, en la segunda instancia a través de la paradoja el Particular se relaciona de manera absoluta con el Absoluto expresándolo en su amor hacia el prójimo. De tal forma, la figura de Abraham se ofrece como el contraste al ser la elección de la interioridad al obedecer a Dios, en detrimento de la divinización de lo exterior o la orientación a lo exterior en su deber como padre; y en su amor a su hijo Isaac, en el entendimiento de esto como la relación del Particular con lo terrenal, decide colocarse encima de tal relación para optar por relacionarse con Dios. Así, la comparación finaliza entre el héroe trágico y Abraham desde lo que los distingue: el primero en su sacrificio y sufrimiento puede ser comprendido y hasta justificado por cualquiera que conozca su historia, entendiendo que su pérdida tiene un sentido de afirmación de lo general, pues pierde su individualidad en aras de la permanencia de un interés que es común a todos, inclusive si su acción en apariencia va en contra de la normatividad, como se ilustra con Agamenon; por su parte, Abraham y su sacrificio no puede ser dirigido por nadie desde ningún punto de vista, no solo porque no se hace en aras del otro, antes bien atenta contra aquello que se le ha enseñado que es su deber, pero al sacrificar a su único hijo decidió optar por su individualidad en virtud de lo divino, terminando así encima de lo general gracias a la paradoja y relacionándose de manera absoluta con lo Absoluto.

El tercer punto por discutir en *Temor y temblor* fue la posibilidad de la justificación ética en torno al silencio de Abraham. Seguido de los capítulos anteriores, se desprende la afirmación de que la ética no puede sostener juicio alguno en torno a Abraham, de modo que o bien nos encontramos ante un silencio de Abraham que lo condena frente a lo general, o bien su silencio lo ubica encima de lo general. La misma paradoja ha dejado en claro que no existe posibilidad alguna de mediación, es en ese momento donde a discusión encaminó su recta final: se habla entonces de lo oculto y lo manifiesto como momentos que nos ayudan a distinguir el tipo de Particular frente al cual nos encontramos. Con su acción silenciosa el individuo se remite a un ocultar su intención, siempre y cuando su silencio sea demoniaco, a lo cual se le suma una entrega a lo inmediato y azaroso con la renuncia de su responsabilidad, en tal circunstancia nos hayamos frente a un sujeto estético; si por otro lado le es menester manifestar su acción y, en su historia de vida, intenta tomar las riendas de la misma sin dejar

nada al azar y le permite aterrizar en lo real, entonces es una persona ética; pero el silencio que permaneció en el esteta es diferente del que es propio del caballero de la fe, pues en el primer caso una vez se rompe el silencio, la caída es inevitable hacia lo general, es decir, todo rompimiento estético somete al sujeto que debe ser corregido por lo general, pues la norma es para quien rompe la regla, no para quien la respeta; por su parte, el caballero de la fe jamás podrá ser mediado. Así, el silencio puede ser divino, si nos encamina en la paradoja, o demoniaco si nos remite a lo general. De ese modo la analogía nos llevó de regreso a Abraham, no desde él mismo, sino desde el Particular que es capaz de responder a lo general, pues si ello le permite relacionarse de manera absoluta con lo demoniaco o con lo general, cuando la paradoja entra en escena nos permite vislumbrar la posibilidad de una tercera relación, la del Particular de manera absoluta con lo Absoluto, es decir, al entrar en contacto con nuestros límites racionales, desde la paradoja, nos acercamos a Abraham sin llegar a comprenderle racionalmente.

Finalmente, *Ejercitación del cristianismo* nos ofrece el contacto directo con la fe propuesta por Anti-Climacus, un momento posterior a lo propuesto por Johannes de silentio y que, de manera directa, nos coloca en discusión con el escándalo. Este último representa el momento en que el Particular experimenta la posibilidad de arribar a la pasión de la fe, es la encrucijada que decide si se pertenece a lo general o si se ha dado el paso a ser cristiano. De ese modo se presentan tres formas de escándalo relacionadas al Dios-hombre: A) Él en cuanto hombre individual que entra en colisión con lo establecido, B) en dirección de la majestad, que un hombre particular diga que es Dios, y C) en dirección de la pequeñez, que Dios se presente como un hombre insignificante. La forma A fue la de mayor interés presentó en relación con los objetivos de la investigación, pues es ella la que ha esclarecido la forma en que se aterriza la confrontación con lo general desde el cristianismo.

Cómo cierre, es evidente que la investigación resultó suficiente para cubrir con la planeación, se abordaron los textos necesarios para plantear una problemática en torno a una realidad que puede verse beneficiada de los resultados de este trabajo, a saber, en la forma en como la fe y la individualidad deben ser vividas, se ofrecen elementos para reconocer las contradicciones de un modo de existencia en virtud de otro. Por otro lado, el principal límite de trabajo fue la misma delimitación, de manera positiva eso implicó un estudio centrado,

con objetivos claros y una forma de trabajo constante, evitando puntos de fuga y guiando la redacción en lo que se buscó trabajar; en esa línea, el trabajo resulta suficiente pero reconoce que detenerse en otras temáticas y textos, tanto de fuentes primarias como secundarias, habría nutrido aún más el trabajo, llámese *Las obras del amor*, llámese *Discursos edificantes*, llámese *El concepto de la angustia*, por poner tres ejemplos puntuales. Naturalmente, la prudencia cabe y se reconoce que, de haberlo hecho, pese a la suma que habría representado, también hubiese significado un retraso considerable, por lo que se puede decir que, siendo un incentivo para futuros trabajos, el presente trabajo y su propósito se ha realizado. Cierro con las siguientes palabras: en la decisión del Particular por aceptar su condición de Particular, únicamente lo puede hacer en detrimento de lo general, colocándose frente a Dios para poder reconocer su existencia en total plenitud, es decir, reconoce que la síntesis de finitud e infinitud solo se concreta en un tercero, y lo hace en el silencio, no sin un riesgo que le recuerda que, o bien cede al escándalo, o bien, frente a la posibilidad del escándalo, acepta su pasión más interior, la de la fe.

Referencias

- BBC Mundo. “¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta?”. BBC News Mundo. Consultado el 8 de septiembre de 2024. https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ultnot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn
- Binetti, María. “Johannes de Silentio: entre lirica y dialéctica”, en *Los seudónimos en la comunicación existencial*, coord. Guerrero Martínez, Luis, García pavón, Rafael, Elena Dobre, Catalina, 33-44. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2011.
- Blanco Regueira, José. *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1983.
- Boorstein, Michelle. “La cifra de estadounidenses no religiosos aumentó un 30% en los últimos años: ¿a qué se debe este fenómeno?”. Infobae. Consultado el 9 de septiembre de 2024. <https://www.infobae.com/wapo/2024/02/05/la-cifra-de-estadounidenses-no-religiosos-aumento-un-30-en-los-ultimos-anos-a-que-se-debe-este-fenomeno/>

- Cardona Londoño, Juan Carlos, y Lopera Graciano, Karina. “Eticidad: un esbozo conceptual entre Hegel y Honneth como horizonte analítico del reconocimiento”. *Revista sociológica de pensamiento crítico*, vol. 17, no. 1 (2023): 101-113.
- Cavallazzi, Alejandro. “Anti-Climacus. La dialéctica existencial contra la obstinación del sistema” en *Los seudónimos en la comunicación existencial*, coord. Guerrero Martínez, Luis, García pavón, Rafael, Elena Dovre, Catalina, 125-140. Mexico: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2011.
- Díaz Dominguez, Alejandro. “¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?” Nexos. Consultado el 8 de septiembre de 2024. <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>
- Evangelista Ávila, José Luis. “Apuntes sobre la recepción literaria de Kierkegaard en México: Alfonso Reyes y Juan José Arreola”. *Valenciana*, núm. 30, (julio-agosto de 2022): 103-130.
- _____. *Cinco aproximaciones heterodoxas al personalismo: Kierkegaard, Buber, Levinas, Cohen y Marcel*. México: Infinita, 2020.
- García Martín, José, ed. *Recepción de Kierkegaard en Iberoamérica*. España: Bubok Publishing S.L., 2012.
- García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- Gonzales, Dario. “Estudio introductorio. Søren Kierkegaard, pensador de la subjetividad”. En *Diapsálmata. Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. La validez estética del matrimonio. Temor y temblor*, IX-CXX. España: Gredos, 2018.
- González, Darío y Óscar Parcero, “Introducción” en *Escritos 4.1 La repetición. Temor y temblor*. Madrid: Trotta, 2019.
- Grøn, Arne “La ética de la repetición”. *Enrahonar*, num. 29, 1998 pp. 35-45
- Guerrero Martínez, Luis, coord. *Søren Kierkegaard. Senderos existenciales*. Mexico: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2013.

- Guerrero Martínez, Luis, García pavón, Rafael, Elena Dovre, Catalina, coord. *Los seudónimos en la comunicación existencial*. Mexico: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 2011.
- Guerrero Martínez, Luis. *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.
- Hannay, Alastair. *Kierkegaard. Una biografía*. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (México). *Panorama de las religiones en México 2020*. Mexico: INEGI, 2023
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. España: Gredos, 2010.
- _____. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. España: Alianza Editorial, 2012.
- Kemp, Ryan. “Kierkegaard's Johannes de silentio: Religious Poet or Faithless Aesthete?”. En *Kierkegaard's Pseudonyms*, editado por Katalin Nun y Jon Stewart, 144-158. Columbia: Routledge, 2015
- Kierkegaard, Søren. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía. Escritos I*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Diarios. Volumen III, 1837-1839*. México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- _____. *Diarios. Volumen V. 1842-1844*. México: Universidad Iberoamericana, 2017.
- _____. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Barcelona: Herder, 2017.
- _____. *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- _____. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *Los primeros diarios. Volumen I: 1834-1837*. México: Universidad Iberoamericana, 2011.

- _____. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Escritos 2*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II. Escritos 3*. Madrid: Trotta, 2007/2018.
- _____. *Temor y Temblor*. Traducido por Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza Editorial, 2022.
- MacIntyre, Alasdair. *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Martín, José García, “Comunicación y método en Kierkegaard. Johannes de Silentio o cómo hablar de lo que hay que callar”, en *Los seudónimos en la comunicación existencial*, coord. Guerrero Martínez, Luis, García pavón, Rafael, Elena Dovre, Catalina, 45-68. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.
- Moreno, Aristóteles. “Ateos y no creyentes registran su máximo histórico y rozan ya el 39% de la población.”. Diario Público. Consultado el 9 de septiembre de 2024. <https://www.publico.es/sociedad/catolicismo-ateos-no-creyentes-registran-maximo-historico-rozan-39-poblacion.html>
- Rebolledo, Ruy Alonso. “¿Cuál es la situación de la religión y la fe en el mundo?” El economista. Consultado el 8 de septiembre de 2024. <https://www.eleconomista.com.mx/internacionales/Cual-es-la-situacion-de-la-religion-y-la-fe-en-el-mundo-20170725-0112.html>
- Simón Merchán, Vicente. Estudio preliminar a *Temor y Temblor*, de Søren Kierkegaard. Madrid: Alianza Editorial, 2022.
- Svensson, Manfred. *El pensamiento de Søren Kierkegaard. POLEMIZAR, ACLARAR, EDIFICAR*. España: Clie, 2013.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Barcelona: Antrophos, 2010.
- Viallaneix, Nelly. *Kierkegaard. El único ante Dios*. Barcelona: Herder, 1977.
- Villacañas, José. “Kant”. En *Historia de la ética: 2. La ética moderna*, editado por Victoria Camps, 315-404. Barcelona: Critica, 1992.