

Universidad Panamericana
Dirección de Sistema Bibliotecario

Tesis Digitales - Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

Queda **prohibida la reproducción total o parcial** de este trabajo, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización expresa y por escrito del autor. Cualquier uso no autorizado será sancionado conforme a la Ley Federal del Derecho de Autor.

El uso de esta obra podrá ser utilizado únicamente con fines **académicos e informativos** y deberá citar la fuente dónde la obtuvo mencionando el autor o autores.



Biblioteca

Campus CDMX

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA



BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

**“ EL CONCEPTO DE LA ÉTICA EN LOS
PSEUDÓNIMOS KIERKEGAARDIANOS JOHANNES
DE SILENTIO Y ANTI - CLIMACUS “**

TESIS DE MAESTRIA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :
LIC. MARCO ANTONIO DE LA TORRE BARRANCO

DIRECTOR DE TESIS :
DRA. HORTENSIA CUELLAR PEREZ

MÉXICO, D. F.

2002



* 0 8 8 5 5 0 *

T
FIL
2002
T62c

CLASIF. _____
ADQUIS. 088550
FECH. 4/21/02
COSTO. _____

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Universidad Panamericana el cúmulo de conocimientos, reflexiones y hábitos filosóficos que por mas de diez años me ha brindado, especialmente al H. Rector Dr. Ramón Ibarra por su amistad, al Dr. Carlos Llano quien ha alentado mis inquietudes y trayectoria académica, a las Doctoras Hortensia Cuellar y Claudia Márquez por su apoyo y sugerencias en este trabajo, al Departamento de Investigaciones de Soren Kierkegaard de Copenhague, en especial al Dr. Arne Gron por sus valiosos puntos de vista, a La Biblioteca de Soren Kierkegaard de la Universidad de Saint Olaf por su acogida y su interés en mi investigación, especialmente a los Doctores Gordon Marino y Cynthia Lund; también quiero agradecer a la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, especialmente al Dr. Luis Guerrero por sus consejos, sugerencias e interés en mi trabajo.

Asimismo deseo reconocer a mi padre Jose Antonio por su ejemplo y apoyo a lo largo de mi vida profesional y académica y a Marianela mi madre por su cariño y paciencia así como al apoyo de mis hermanas Laura, Marianela y Verónica. A mis queridos hijos y también maestros Marco Antonio y Gonzalo por su comprensión, amor, respeto y amistad, así como a mi adorada esposa y compañera de 32 años Adriana por su amor, dedicación, confianza, paciencia y apoyo incondicional.

INDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPITULO I. La suspensión de la ética en “ <i>Temor y temblor</i> ”	
2. El autor de <i>Temor y Temblor</i>	
1. El Planteamiento de Johannes de Silentio	11
2. La Estructura Común de los <i>Problemata</i>	18
3. La Personalidad Intelectual de Johannes de Silentio	23
4. Otro punto de vista de Temor y Temblor	26
B. ¿Existe algo superior a la ética?	
1. Planteamiento del Problema	29
2. El Concepto de ética planteado en <i>Temor y temblor</i>	30
3. ¿A que filósofo corresponde el concepto de ética planteado en <i>Temor y temblor</i> ?	35
3.1 La racionalidad de la ética en la Filosofía Griega	36
3.2 La racionalidad ética en la filosofía moderna – Kant y Hegel	44
C. ¿Logran los héroes superar la ética?	53
1. Agamenon y el sacrificio de Ifigenia	54
2. Jephté y el sacrificio de su hija	58
3. Lucio Bruto y el sacrificio de sus hijos	60
4. La interpretación de Johannes de Silentio sobre los héroes trágicos	62
D. La figura de Abraham como paradoja ética	64
1. El relato del Capítulo 22 del Génesis	65
2. Las exigencias de la fe en el caso de Abraham	67

CAPITULO II. Ética, racionalidad y escándalo en “*La enfermedad mortal*”

A. El autor de <i>La enfermedad mortal</i>	72
1. El papel seudónimo de Anti-Climacus	73
2. El planteamiento psicológico de Anti-Climacus	75
3. Otro punto de vista a la introducción de <i>La enfermedad Mortal</i>	81
B. La ética y el concepto de pecado propuesto por Anti-Climacus	
1. La definición Socrática del pecado	83
2. La contradicción racionalista y la incongruencia moral	87
3. La crítica de Anti-Climacus a Sócrates	92

CAPITULO III. Comunicación indirecta, seudónimos e ironía

A. Hacer filosofía pensando en la comunicación	103
1. La comunicación en <i>Temor y temblor</i>	108
2. La comunicación en <i>La enfermedad Mortal</i>	111
2.1 ¿Es <i>La enfermedad mortal</i> un escrito de comunicación indirecta?	112
2.2 La desesperación en <i>La enfermedad mortal</i>	115
2.3 La posibilidad y actualidad de la desesperación	119
2.4 La desesperación y el sufrimiento	121
B. Paralelismo entre ambos seudónimos	122
Conclusiones	127
Bibliografía	132

INTRODUCCION

Rüdiger Safranski al describir el ambiente intelectual-filosófico de las primeras décadas del siglo XX, en su libro *Heidegger: Un maestro de Occidente*, cita un comentario de Hans-Georg Gadamer sobre esa época, en el cual hace la siguiente referencia sobre Kierkegaard:

“Cuando la expresión “ocaso de Occidente” andaba de boca en boca, en una discusión entre redentores del mundo, en medio de numerosas respuestas para salvar Europa surgieron como solución los nombres de Max Weber, Karl Marx y Kierkegaard”¹.

La influencia de Kierkegaard durante el siglo XX ha sido importante no sólo por su empeño en dismantelar el sistema hegeliano, sino por la riqueza de sus conceptos antropológicos y especialmente por su concepción de la tarea y el método filosófico, encaminados especialmente a la comunicación de lo que él llamo la verdad como apropiación y la pasión existencial. Esta forma de hacer filosofía ha sido muy reconocida en su estilo literario y también en la originalidad de su “comunicación indirecta”, en la cual un conjunto de autores seudónimos, cada cual con su forma de pensar y de establecer su posición ante la existencia y la época, constituyen una red de reflexiones que ponen al lector en situaciones reflexivas sobre su propia existencia. Sin embargo, este método tiene una dosis de dificultad para una interpretación “sistemática de su pensamiento”, pues como el mismo afirmó, lo contenido en sus obras seudónimas no debería ser considerado como el pensamiento del propio Kierkegaard. Ante esta dificultad cabe hacerse

varias preguntas: ¿Qué finalidad tienen, entonces, las obras seudónimas? ¿Hay en ellas un trasfondo del pensamiento kierkegaardiano? ¿Qué similitudes y diferencias hay entre los diversos seudónimos?

Contestar a las preguntas anteriores ha sido, en parte, el objeto de muchos estudios especializados sobre el filósofo danés y abre un sinnúmero de alternativas de investigación, entre las cuales se encuentra el presente trabajo. En esta tesis hago referencia principalmente al estilo de la filosofía Kierkegaardiana que incluye la comunicación indirecta, el uso de seudónimos y la distinción que se ha hecho entre las obras del periodo estético y las que se refieren al filosófico-religioso. En el presente trabajo, intento enfocarme al uso de la ironía en la comunicación indirecta y especialmente al recurso de los seudónimos, que considero tienen una distinción real, además de contener puntos en común, en los que puede verse reflejado el pensamiento de Kierkegaard. Para tal efecto, me he limitado a dos de sus principales obras seudónimas de corte psicológico, *Temor y temblor*, una de sus primeras obras y considerada dentro del ciclo estético, y *La enfermedad mortal*, una de sus últimas obras seudónimas, considerada como filosófico-religiosa.

En ambas obras, los autores seudónimos critican el racionalismo hegeliano que no puede suplantar ni estar por encima de la fe. Resaltaré la postura de los seudónimos en aquellos puntos de especial actualidad y, por lo tanto, aplicables a mis inquietudes y realidades presentes. Me refiero a sus conceptos de escándalo, salto al vacío y paradoja que se me presentan con frecuencia.

Como lo mencione anteriormente, el contenido y la forma de los escritos kierkegaardianos enfrentan al lector con la realidad y consigo mismo, ésta es una de las claves de la filosofía existencial. Aunque casi

¹ Rüdiger Safranski. Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo. Traducido del alemán por Raúl Gabas (Editorial Tusquets, Barcelona 1997) 101.

todos los autores reflejan en cierta medida su realidad, contexto y preocupaciones vitales, con Kierkegaard pasa algo similar, aunque hay un giro conseguido por el método, ya que el lector no se pregunta tanto sobre el autor como sobre el mismo. Como dice Jaspers, su riqueza está en llevarnos a situaciones límite para hacernos preguntas relevantes sobre la propia vida. Es por esto que desde el final de mis estudios de filosofía, he investigado la postura de Søren Kierkegaard, analizado los diversos temas de su pensamiento y leído sus obras, por ser, desde mi punto de vista, de enorme actualidad y aplicación en mi vida personal y en la búsqueda de la respuesta a mis inquietudes filosóficas y existenciales.

En el trabajo que elaboré como tesis de licenciatura me planteo si existe una forma de vida que merece la pena vivirse para poder comprometerme a vivirla con la seguridad de que sólo a través de ella puedo existir con absoluta plenitud como ser humano, algo similar al planteamiento general de Aristóteles en su *Ética nicomaquea*. Ahora he continuado con el estudio de la comunicación indirecta y el uso de sus seudónimos. Kierkegaard es para mí una figura compleja y mi interés en su pensamiento y en su persona me han llevado a conocer el lugar donde nació, la escuela en donde estudió, las iglesias que frecuentó, los parques que visitó y hasta su tumba, además de tener la oportunidad de conocer su biblioteca personal que se conserva en el Instituto de Estudios Kierkegaardianos de Copenhague, y ver algunos de sus manuscritos originales. He asistido a conferencias y conocido a estudiosos de su obra y no deja de asombrarme la influencia que sigue ejerciendo en diversos ámbitos intelectuales.

En mi búsqueda por encontrar la verdadera felicidad, lo que Aristóteles llama el bien y fin supremo del hombre, los planteamientos sobre la religión y la fe planteados por Kierkegaard me han aportado valiosos elementos para mis propias convicciones. Además, su metodología que induce a la gente a encontrar por sí misma la respuesta a los

interrogantes planteados al modo de la Mayéutica Socrática es algo que utilizo en forma personal en mi vida diaria y que he tenido la oportunidad de aplicar en diversos cursos que he impartido.

El trabajo lo he estructurado en tres capítulos. En el primero: *La suspensión de la ética en Temor y temblor* hago referencia al planteamiento y estructura de la obra así como a la personalidad intelectual del seudónimo Johannes de Silentio. El planteamiento ético de esta obra implicó detenerme en la racionalidad ética de la filosofía Griega; la condena de Sócrates, el padre de la ética, Platón y su *República*, y finalmente el planteamiento de los principios universales en la ética aristotélica. También hago una breve pero necesaria referencia al planteamiento ético en la filosofía moderna, con especial énfasis en Kant —el imperativo categórico— y Hegel —su diferencia entre eticidad y moralidad—. También en este capítulo, siguiendo al seudónimo hice una investigación propia sobre la comparación e implicaciones del sacrificio de Abraham en el ámbito religioso, en contraste con los ejemplos histórico-literarios considerados como éticos por Johannes de Silentio, para poder hablar de la suspensión de la ética en la figura de Abraham. En el segundo capítulo, *Ética, racionalidad y escándalo en La enfermedad mortal*, también comento la estructura de la obra para estudiar el papel del seudónimo Anti-Climacus y sus conceptos de ética y pecado. De esa obra tomé como principal referencia el capítulo que dedica al concepto de pecado y la comparación entre pensamiento griego (pre-cristiano), el pensamiento cristiano y la posición de la filosofía representada por Hegel. El capítulo se titula "La definición socrática de pecado". Nuevamente hago referencia a Sócrates, en este caso a su definición del pecado como ignorancia, y al concepto de verdad subjetiva presentado por el seudónimo, que es de gran importancia para el pensamiento de Kierkegaard, con el objeto de confrontar esta aportación frente a las incongruencias racionalistas que afirman conocer una verdad sin comprometerse a ella.

Por último, en el capítulo III *Comunicación indirecta, seudónimos e ironía* hago la comparación entre Johannes de Silentio y Anti-Climacus con especial énfasis en la comunicación indirecta que aparece en sus dos obras. Hablo especialmente de la crítica al racionalismo hegeliano y por lo tanto a los errores de la época y al uso de la ironía que utilizan para resaltarlos. Hago un análisis del concepto de desesperación propuesto por Anti-Climacus a partir de las categorías de lo finito y lo infinito, la necesidad y posibilidad, la conciencia e inconsciencia, y también reflexiono sobre los recursos literarios de Kierkegaard.

CAPITULO I

LA SUSPENSIÓN DE LA ETICA EN *TEMOR Y TEMBLOR*

A. EL AUTOR DE *TEMOR Y TEMBLOR*

1. El Planteamiento de Johannes de Silentio

El planteamiento de *Temor y Temblor* puede entenderse a partir de la referencia a Descartes que Johannes de Silentio hace en el prólogo de la obra. Considera de suma importancia entender el sentido y la profundidad de la duda cartesiana. Partiendo de su deseo sincero de encontrar un sólido fundamento racional para el conocimiento, Descartes estableció como método personal la duda y, sin saberlo, se convertía en el padre de la filosofía moderna. El problema de la filosofía contemporánea para Johannes de Silentio consiste en que Hegel ha desvirtuado en un doble sentido la filosofía cartesiana. En primer lugar, por malinterpretar la duda en un sentido absolutamente racional; y en segundo lugar, por intentar rebasar fácilmente la duda con un sistema que pretensiosamente dice explicar racionalmente toda la realidad.

Ambos errores coinciden en otra pretensión, aun mayor: la de superar la fe, reduciéndola a un momento histórico del espíritu absoluto. En cambio, Descartes nunca puso en duda la fe. Johannes de Silentio utiliza el siguiente texto de la *Principia Philosophie* de Descartes para mostrar este hecho:

“Debemos recordar, sin embargo, como ya dije antes, que sólo podemos confiar en las luces naturales mientras el mismo Dios no nos revele algo en contra de ellas... debemos además tener siempre muy presente, como la más alta de las reglas, que lo que nos ha sido revelado por Dios, hay que creerlo como lo más cierto de todo, y aunque la luz de la razón nos mostrase con toda claridad algo

diferente, debemos, con todo, confiar en la autoridad Divina por encima de nuestro propio juicio”².

Descartes, afirma también Johannes de Silentio, no obligaba a la gente a seguir su método, aunque sí hacía saber la importancia que para el mismo tenía, y que fue resultado de la forma inicial como se había enfrentado al saber,

“ pues me encontré apenado con tantas dudas y errores que parecía que el esfuerzo para instruirme no tenía ningún efecto más que el creciente descubrimiento de mi propia ignorancia”³.

Johannes de Silentio pretende, con su obra *Temor y temblor*, hacer una crítica al racionalismo de Hegel, que se proponía dar una explicación a algunas realidades de la vida que no pueden reducirse a categorías racionales; éste es el caso de la naturaleza de la fe. Para este propósito acude a la figura paradigmática de Abraham, considerado el padre en la fe, pues al analizar este suceso, pueden entenderse las diferencias entre razón y fe. Collins comenta al respecto lo siguiente :

“Kierkegaard temía que esta actitud racionalista robara al Cristianismo de su elemento trascendente y por ello, a manera de correctivo, hacia hincapié en la discontinuidad e incompatibilidad entre la fe Cristiana y los estados inferiores de la existencia religiosa y secular”⁴.

Bajo esta perspectiva, *Temor y temblor* considera los puntos que deben fundamentar el comportamiento de un individuo, teniendo en cuenta las

² Descartes , *Principia Philosophie*, para prima pp 28 y 76. Cfr. Pie de Página No. 83

³ Descartes - *Disertatio de método*, pp. 2 y 3.

diferencias entre razón y fe. Argumenta, que para entender lo que significa existir, y por ello, la manera de actuar, la vida debe verse más como pasión que como producto de un proceso racional. Para Johannes de Silentio la fe es una pasión que dura toda la vida. Criticando a aquellos filósofos que pretenden dar soluciones fáciles a los problemas de la existencia, de manera que su sistema racional no quede entredicho, sostiene lo siguiente:

“Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede liberar por completo... En nuestra época el punto de partida para ir más allá comienza precisamente en el punto último que habían alcanzado aquellos venerables individuos “⁵.

Johannes de Silentio hace tres distinciones, que guardan entre ellas una cierta analogía y que sirven de pauta en todo el desarrollo del libro.

1. La distinción entre conocimiento y subjetividad.
2. La distinción entre mundo exterior y mundo del espíritu.
3. La distinción entre razón y fe.

Aunque no hay una forma única de definir el propósito de la filosofía, sin embargo, muchos autores coinciden en afirmar que la filosofía pretende conocer la realidad en toda su profundidad. La primera distinción muestra que el conocimiento racional puede apuntar a la realidad, pero no necesariamente

⁴ Collins, J., *El Pensamiento de Kierkegaard*, F.C.E. México 1976.

⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*. S V III 75.

nos coloca en la realidad misma. No es lo mismo ser que conocer. Una persona puede dedicar parte de su vida a estudiar minuciosamente la ética y, sin embargo, no comportarse éticamente. Un escolar puede, en un par de lecciones, conocer muchas propiedades químicas y físicas del agua y, sin embargo, es muy posible que no tenga la experiencia que sobre este elemento puede tener un viejo marinero, aunque sea un analfabeta. Johannes de Silentio pone el siguiente ejemplo :

“Sumaban unos cuantos miles los griegos contemporáneos de Milciades que supieron de los triunfos de éste, e incontables han sido las personas de las generaciones posteriores que también los han conocido, pero sólo una persona entre tal muchedumbre perdía el sueño por su causa”⁶.

En *Temor y temblor* insistirá continuamente sobre esta distinción, pues para el seudónimo, parte del error antes citado, consiste en darle un tratamiento racional a la fe. No es lo mismo conocer sobre la fe que tener fe, ni tampoco puede afirmarse que se conoce la profundidad de la fe de Abraham por conocer su historia, o por realizar muchas consideraciones superficiales.

“ Innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero cuántos perdieron el sueño por su causa? ”⁷ .

De igual forma, desde una perspectiva racional e historicista, como es el caso de Hegel, la fe sólo es considerada como un punto intermedio en un proceso histórico ; es algo que tiene que ser superado. “Hay que ir más allá.”

⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 59 Alusión a la leyenda de Midas. Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, XI, 85 y ss.

⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor*. S V III 80 Ronald M. Greene afirma que “Para el Hegelianismo, Abraham fue como máximo una figura de interés histórica, cuya prueba personal y su respuesta no tienen importancia,

Este impulso de ir más lejos es ya muy antiguo en la tierra (...) Heráclito el Oscuro, ha dicho: "Nadie puede cruzar dos veces el mismo río. Heráclito, el Oscuro tenía un discípulo que no se contentó con permanecer en este punto de vista; fue más lejos y añadió: "... ni siquiera una vez. " ¡Pobre Heráclito, que tuvo tal discípulo !"⁶.

Sin embargo, esta consideración es errónea, ya que la fe, como el amor, requieren que cada generación comience desde el inicio, como si se tratara de la primera vez .

"La fe es la pasión más grande del hombre, y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la precedente; cada generación comienza desde el principio, y la siguiente generación no llega más lejos que la precedente, a condición de que haya sido fiel a su tarea y no haya renunciado a ella"⁹.

La segunda distinción que hace Johannes de Silentio es entre el mundo exterior y el mundo del espíritu, pues en ellos los acontecimientos se dan de distinta forma. Sucede muchas veces que en el mundo exterior hay quienes sin haber hecho méritos, tienen más bienes o privilegios que aquellos que en justicia les corresponderían.

"Quien posee las riquezas de este mundo es dueño de ellas, sin que importe la forma en que las consiguió"¹⁰.

comparada con el significado que su fuerza tiene en el desarrollo del monoteísmo" P. 260 Desarrollando *Temor y Temblor*. The Cambridge Companion to Kierkegaard.

⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 168. El discípulo al que hace referencia es Cratilo.

⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 167.

La ética pretende, entre otras cosas, entender el orden que debe guardar la realidad y en base a ese orden, establecer lo que es justo. Sin embargo, en el mundo, los acontecimientos no suceden con ese orden, debido a que no siempre se premia, ni siempre se castigan aquellas acciones dignas de una cosa o de la otra. En el mundo hay una cierta dosis de factores fortuitos que pueden ayudar a unas personas y perjudicar a otras, sin que aparentemente medie una proporción ética. También, en el mundo se ve con frecuencia que la ley que rige es la ley del más fuerte y no la ley de la ética.

“ En este mundo de las apariencias visibles las cosas pertenecen a quienes las poseen, y están sometidas constantemente a la ley de la indiferencia ; basta poseer el anillo para que el genio que en él mora, obedezca a su propietario, tanto si es Nuredin como si es Aladino”¹¹.

Sin embargo, el hombre no se reduce a lo meramente material ni a sus manifestaciones en el mundo exterior. El hombre, como espíritu, está vinculado a la eternidad, en donde las leyes se cumplen y cada acción espiritual tiene un premio o castigo. Johannes de Silentio lo señala así:

“En el mundo del espíritu impera un orden eterno y divino; no llueve ahí del mismo modo sobre justos e injustos, ni brilla ahí el mismo sol sobre buenos y malos. En el mundo del espíritu es válido el proverbio de que sólo quien trabaja come”¹².

Es precisamente la fe la que nos da la certeza de este mundo espiritual y la que nos hace entender desde otra perspectiva el mundo exterior.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 79. En Aladino de Oehlenschlager, el protagonista Aladino, símbolo de la luz aparece en contraposición a Nuredin, que representa las tinieblas.

¹² Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 79.

La tercera distinción que presenta Johannes de Silentio, como ya se ha apuntado en las dos anteriores, es entre la razón y la fe. El autor de *Temor y temblor* tiene una preocupación al ver cómo un sistema racional que intenta explicarlo todo deja a un lado, como ya superada, la fe. Según Hegel, como se verá mas adelante, la fe es superada y queda enmarcada dentro de una religiosidad racional.

Las acciones humanas estudiadas desde un punto de vista moral por la filosofía, corresponden a la ética. En ella se pretenden encontrar razones suficientemente universales que puedan servir como pauta de comportamiento para cualquier hombre. El fundamento de la racionalidad de la ética y de su universalidad, está marcado por un orden universal, llámese divinidad o espíritu absoluto. Esta universalidad racional es también el fundamento de la posibilidad de la comunicación de la ética. Todo hombre con capacidades racionales y con disposición, puede juzgar su acción desde las leyes universales que plantea la ética. Estos tres aspectos de la ética - universalidad, fundamento divino y comunicación - son los que analiza Johannes de Silentio en la parte fundamental de *Temor y temblor* (dividida en tres problemas), y muestra cómo la fe no puede reducirse a ellos.

“Mi propósito es ahora iniciar la exposición ceñida en forma de problemas, de la dialéctica entrañada en la historia de Abraham. De este modo, podremos ver cuán enorme paradoja es la de la fe ; una paradoja capaz de convertir un crimen en una acción sagrada y agradable a Dios ; una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde terminan los razonamientos”¹³.

La fe, como la ética, también tiene que ver con el comportamiento humano, ya que la fe es exigente en muchos puntos; sin embargo, este comportamiento no viene dictado por una forma racional de entender el mundo sino por un

¹³ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 103.

movimiento infinito precedido de una *Anfaegtelse*¹⁴. Es en este estado en donde la fe se relaciona con lo racional, de tal manera que la fe es precedida por la posibilidad del escándalo racional, pues “el movimiento de la fe se debe hacer constantemente en virtud del absurdo.”¹⁵ Cuando Abraham cumplía la petición de sacrificar a su hijo, no buscaba una explicación racional que lo tranquilizara, sentía angustia.¹⁶ Este movimiento en virtud de lo absurdo no significa una ruptura con el mundo o las cosas del mundo, por el contrario, el caballero de la fe vive en la cotidianeidad de cualquier persona.

2. La Estructura Común de los *Problemata*

La estructura de *Temor y temblor* tiene características muy especiales. La obra contiene continuas reflexiones filosóficas y, sin embargo, no es un tratado de filosofía a la usanza académica de la época en que fue escrito. La obra desarrolla una temática teológica, hermeneútica y muestra las exigencias de la fe, pero no es ni un tratado de teología, ni mucho menos un discurso o sermón edificante. *Temor y temblor* fue escrita por una personalidad poética y aunque el libro muestra un manejo del lenguaje de forma sorprendente, tampoco se reduce a un escrito poético.

Johannes de Silentio estructura la obra formulando tres cuestionamientos que él llama *problemata*. Además de Prólogo, el Proemio¹⁷ y el Panegírico de Abraham plantea un cuestionamiento inicial a los tres problemas mencionados para llegar finalmente a un breve Epílogo.

¹⁴ Esta palabra danesa es usada por Kierkegaard en *Temor y temblor* con una semántica muy variable. Expresa un estado interior del individuo que se relaciona con Dios, produciendo una especie de angustia; ya sea por enfrentarse a lo divino-paradójico que puede ser ocasión de escándalo, en ocasiones denota la conciencia del pecado, y en otras como prueba o tentación.

¹⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S V III 88.

¹⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* Cfr. S V III 80.

¹⁷ El proemio de *Temor y Temblor* tiene elementos especialmente interesantes. Narra inicialmente la historia de un hombre que en su infancia había oído contar la historia de Abraham así como el impacto que en él tuvo. Este relato concluye con cuatro versiones breves de posibles actitudes de Abraham ante la prueba, que resultan paradójicas de lo que será el texto de Johannes de Silentio.

Debo señalar que los Problemas I y II se desarrollan en 12 páginas cada uno. A diferencia de ellos, el Problema III está escrito en 35 páginas o sea que es tres veces mas largo que los anteriores. Esto no es simplemente un hecho numérico sino que obviamente está dando mayor importancia a la estética y al silencio como categoría estética. El Problema III tiene ejemplos de héroes trágicos, algunos de los cuales han tenido que guardar silencio a pesar del sufrimiento por la separación. Esto se compara con el rompimiento de Kierkegaard con Regina Olsen y presenta por lo tanto un relato autobiográfico. Los tres dilemas giran en torno a la justificación ética de Abraham. En el primero de ellos, “¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?”, Es considerada la actitud de Abraham como algo que de ninguna manera puede explicarse en categorías éticas y que, en cualquier caso, plantea la necesidad de la mencionada suspensión ética. En el segundo, “¿Existe un deber absoluto para con Dios?”, se afronta el dilema de si Dios puede contravenir lo general y si esto es así, si se le puede exigir lo mismo a un hombre, apelando a un deber particular y absoluto para con Dios. Por último, en el tercero, “¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?”, Johannes de Silentio muestra la imposibilidad de Abraham por explicar o justificar su acción, sin embargo, esta imposibilidad una vez más, cierra las puertas de la ética. Como puede observarse, el libro hace una confrontación entre la ética y la obediencia a Dios por parte de Abraham.¹⁸ Johannes de Silentio estructuró los tres problemas de una manera muy similar. En cada uno de ellos, su primera frase la dedica a dar la definición de ética que será analizada o enjuiciada. En el primer caso afirma: “Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos”¹⁹. En el segundo, sostiene “Lo ético es lo general, y como tal, lo Divino”²⁰. Por último, en el tercero asegura “Lo ético es como tal lo general y como tal lo manifiesto”²¹.

¹⁸ Ronald M. Greene establece cinco niveles de interpretación de *Temor y Temblor* que comento brevemente en el apartado 4 de este capítulo.

¹⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104.

²⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 117.

²¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 130.

En los tres *problemata* Johannes de Silentio afirma que desde esa perspectiva ética, el individuo que no cumple sus exigencias peca y cae en un estado de *Anfaegtelse*. En el primero asevera: "Cada vez que el particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca (...) y cae en una *Anfaegtelse*"²². En el segundo dice "Y si alguien trata de amar a Dios de manera diferente (...) comete un pecado y se encuentra sumido en *Anfaegtelse*"²³. En el tercero asegura: "Cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en un *Anfaegtelse* de la que sólo puede salir manifestándose"²⁴.

Una vez señalada la definición de ética que es tomada en cuenta, la desarrolla, para concluir en los tres *problemata*. Afirma que si se analizara el cuestionamiento planteado bajo categorías éticas, Hegel tendría razón, pero está equivocado cuando se trata de la fe. En el problema 1 afirma "Si esto es así, Hegel tiene razón (...). En cambio Hegel no tiene razón cuando habla de la fe"²⁵. En el segundo dice

"Si la exposición que acabamos de hacer es correcta (...) en tal caso tiene razón Hegel, pero se equivoca cuando habla de la fe, o cuando nos invita a considerar a Abraham como el padre de la fe"²⁶.

En el tercero, señala: "...aquí es donde la Filosofía Hegeliana puede tener razón. Pero la Fe no es la ética"²⁷.

Después de la referencia a la filosofía hegeliana en los tres *problemata*, Johannes de Silentio realiza en cada uno de ellos el siguiente ejercicio: Explica por qué Abraham, el padre en la fe, se comportó de manera diversa a las exigencias éticas, según el relato del capítulo 22 del Génesis. Para que no quede duda de esta forma de comportarse por parte de Abraham, Johannes de

²² Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104.

²³ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 117.

²⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 130.

²⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 105.

²⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 117 - 118.

²⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 130.

Silencio lo distingue de héroes trágicos a los que también se les ha exigido un sacrificio pero que finalmente, es realizado dentro de categorías éticas.

La forma de concluir los *problemata* es asimismo muy similar, variando en el énfasis que le quiere dar a cada uno de ellos. En los tres, plantea una disyuntiva excluyente entre la ética y la fe. En el primero asegura,

“durante todo el tiempo precedente al resultado, o bien Abraham fue en todo momento un asesino, o bien nos encontramos ante una paradoja por encima de cualquier mediación”²⁸.

En la conclusión del segundo señala

“Por tanto, o bien existe un deber absoluto para con Dios (...) por la que el particular está como tal por encima de lo general y se encuentra en relación absoluta con el absoluto, o bien nunca ha existido fe alguna (...) o bien Abraham está perdido”²⁹.

Finalmente en el problema 3 concluye de manera muy similar:

“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 el absoluto, o bien Abraham está perdido”³⁰.

Como puede observarse en las citas que muestran la estructura común de los *problemata*, algunas consideraciones que pueden deducirse son las siguientes. Ampliando lo que señalé anteriormente, al escribir el libro, Johannes de Silencio sabía exactamente lo que quería decir y a lo que quería llegar. *Temor y temblor* no es ni un desarrollo lírico ni un discurso piadoso sobre la figura de Abraham. Por el contrario, el planteamiento de cada uno de ellos se hace desde una

²⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 115.

²⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 129.

³⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 165.

perspectiva filosófica, teniendo en cuenta, especialmente, el pensamiento hegeliano, tan influyente en su época y en su país. Otro punto a destacar es la insistencia de Johannes de Silentio en distinguir la figura de Abraham y con ella la fe, de cualquier otro ejemplo que pudiera caer en categorías éticas, por muy semejante que ésta fuera. Finalmente, el mensaje que desea transmitir Johannes de Silentio es que, contrariamente a las pretensiones racionalistas e idealistas, la razón no puede ir más allá o superar a la fe y la religión, en el supuesto proceso de racionalización del ser humano. En realidad es la fe la que debe superar a la razón cuando el individuo particular se relaciona absolutamente con Dios. Esto explica que la conclusión final de *Temor y temblor* expuesta en el epílogo sea una crítica al deseo de superar la fe.

“Pero quien llega a la fe no se detiene en ella, es más, se enfadaría si alguien le invitase a tal cosa (...) replicaría: No permanezco inmóvil porque me juego en ello el sentido de la existencia. Sin embargo, tampoco va más allá”³¹.

Para Kierkegaard, la fe igual que la vida se debe vivir con pasión. Es algo en lo que se debe trabajar todos los días. Johannes trata de hacernos pensar que la situación del discípulo sentado junto a Jesús que recibió de sus manos un pedazo de pan que Él le asegura “éste es mi cuerpo” es tan indescifrable como para mí que recibo, dos mil años después, de manos de un sacerdote, una forma consagrada que la fe me asegura que es su cuerpo. No hay un soporte racional, ni escrito doctoral o fundamento científico que me confirme, o niegue que ésa es la verdad.

³¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 167. En el problema 1 ya se menciona esta intemporalidad de la fe, que hace que no pueda ser sobrepasada por algún proceso histórico. Refiriéndose a la errónea interpretación de Abraham en la que sólo basta prestar atención al feliz término de la prueba, y haciendo una analogía con aquellos que argumentan sobre el Cristianismo basándose en sus siglos de historia, afirma lo siguiente: “ Pero el resultado - dieciocho siglos de Cristianismo - ha servido para algo : ha servido para esta misera burla con la que me engaño yo y engaño a los demás. Carezco del valor requerido para ser contemporáneo de tales acontecimientos.” Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 115.

3. La personalidad intelectual de Johannes de Silentio.

Al considerar el pensamiento de Soren Kierkegaard es importante señalar el problema hermenéutico que encierran sus seudónimos, pues en cada uno de ellos no pretende simplemente ocultar el nombre de Kierkegaard (cosa que ni siquiera sucedió en su tiempo) sino, presentar a un pensador con una personalidad específica y unos puntos de vista bien determinados sobre los aspectos que escribe. Todas estas cosas, no siempre corresponden ni a la personalidad ni al pensamiento de Kierkegaard. Por todo esto, puede afirmarse que lo contenido en la obra *Temor y temblor*, no es *simpliciter* el pensamiento de Kierkegaard, sino con toda propiedad el pensamiento de Johannes de Silentio.

En distintos momentos de la obra *Temor y temblor*, Johannes de Silentio habla sobre sí mismo, sobre sus aspiraciones intelectuales y religiosas, y deja bien claro su propósito al escribir el libro. Además, Johannes de Silentio se define como *poeticus et eleganter*³². Este punto tiene un especial significado en el contexto intelectual danés en el que fue escrita la obra ya que el romanticismo exaltaba a la poesía como la forma más pura de entender el mundo y relacionar los temas religiosos con los filosóficos³³. Esta concepción romántica da al poeta la tarea de encontrar lo eterno en lo finito por medio de su sensibilidad y pasión. Es por eso que Kierkegaard crea a un poeta como autor de *Temor y temblor*. Usando este mismo recurso, Johannes de Silentio subtitula *Temor y temblor* como "Lírica Dialéctica". Por medio de la comunicación indirecta, el lector creerá encontrarse con un poeta romántico a la usanza de su tiempo. Sin embargo, paradójicamente se encontrarán con un poeta que distingue claramente entre filosofía, poesía y religión.

³² Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 59.

³³ Cfr. con *Los días de esplendor en Dinamarca*, Kimmse, Bruce H.

Johannes de Silentio afirma en varios textos que no es filósofo. No obstante conoce y ha leído a Hegel y a otros filósofos.

" Por lo que a mí respecta, puedo decir que he dedicado muchas horas a la filosofía Hegeliana, con la intención de llegar a comprenderla, y creo haberlo logrado en grado aceptable ; es más, tengo la osadía de afirmar que si, pese a tantos esfuerzos, me he estrellado ante ciertos pasajes que nunca he llegado a entender, ello se debe sin duda a que ni siquiera el mismo autor veía claro lo que trataba de decir. Mis pensamientos fluyen con facilidad, y mi cabeza no sufre durante dicho proceso mental"³⁴.

Esta afirmación es importante pues las críticas que hará de la filosofía y del Sistema serán hechas con conocimiento de causa. Johannes de Silentio no se considera filósofo, si ser filósofo debe reducirse a ciertas obligaciones académicas o a seguir y aportar algo al Sistema. El no está de acuerdo con el mismo sistema, y en este sentido no lo entiende.

"El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema - caso de que exista uno - y caso de que esté redondeado ; ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar la prodigiosa cabeza de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal"³⁵.

El hilo conductor de *Temor y Temblor* lo constituye la figura de Abraham desde una perspectiva religiosa. Sin embargo, Johannes de Silentio no tiene fe.

"En modo alguno poseo la fe. Mi cabeza es por naturaleza ingeniosa, y las testas de esa especie han tropezado siempre con grandes dificultades

³⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 84.

³⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 59.

para moverse hacia la fe ; con todo, no concedo a tales dificultades un valor absoluto”³⁶.

No obstante, en los diversos textos en los que manifiesta su carencia de fe, siempre se refiere a ésta de un modo respetuoso, como en el texto citado.³⁷

Teniendo en cuenta las explicaciones de Kierkegaard sobre su método de comunicación indirecta, descrito en su obra *Mi punto de vista*, puede entenderse el por qué Johannes de Silentio no tiene fe. En primer lugar, para que el lector no piense que el autor es un hombre piadoso que simplemente desea transmitir sus creencias. En segundo lugar, desde una perspectiva filosófica, no se trata de un libro de religión, sino de una reflexión filosófica en torno a la fe y la naturaleza humana respecto a la fe.

“Yo, por mi parte, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo”³⁸.

También, desde esta perspectiva filosófica, el propósito de Johannes de Silentio es claro : mostrar los límites de la razón y de la filosofía cuando se topan con la paradoja de la fe.

“ 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 ahí donde la razón termina”³⁹.

³⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 84.

³⁷ Otro texto similar es : “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebotante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo ; este movimiento me parece imposible de ejecutar. Pero no me vanaglorio de ello.” Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 85.

³⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 88.

³⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 103.

Esta es la personalidad de Johannes de Silentio y la finalidad de *Temor y Temblor*. El lector se encuentra, al leerlo, con profundas consideraciones filosóficas y religiosas, además de un estilo auténticamente original⁴⁰.

4. Otro punto de vista de Temor y Temblor

Para resaltar el carácter enigmático y complejo de la obra, incluyo un punto de vista en el que Ronald M. Green presenta a *Temor y Temblor* como un texto con cuatro niveles de significado. Según él, Johannes de Silentio nos recuerda que las verdades éticas y religiosas más importantes, no pueden ser comunicadas directamente. Es evidencia de ello el famoso epígrafe de Hamann con que empieza *Temor y Temblor* :

“ Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín, quiso dar a entender con las amapolas, lo comprendió el hijo pero no el mensajero”⁴¹.

Como un claro ejemplo de la comunicación indirecta, Green resalta los mencionados niveles de significado, cada uno de los cuales, a su vez, tiene su propio mensaje y sentido.

“Kierkegaard parece tener en mente el proceso por medio del cual un mensaje escrito con tinta secreta es descifrado. Aunque él escribió con anterioridad al invento de la fotografía moderna, podemos pensar en su consejo interpretativo, en términos del proceso por medio del cual se revela una fotografía”⁴².

⁴⁰ El mismo Kierkegaard en su Diario escribió : “ Cuando yo haya muerto, bastará mi libro *Temor y Temblor* para convertirme en un escritor inmortal. Se leerá, se traducirá a otras lenguas, y el espantoso *pathos* que contiene esa obra hará temblar.” Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III.

⁴¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 57.

⁴² *Desarrollando Temor y Temblor*, p. 258.

Para llegar a ellos, hace a un lado la estructura formal - yo la he tenido que conservar en mi análisis por tratarse de un escrito académico - para llegar a lo siguiente :

Primer Nivel - Llamado al Compromiso del Cristiano.

Segundo Nivel - La Psicología de la fe y el amor.

Tercer Nivel - Las normas que deben guiar la conducta de una existencia Cristiana comprometida.

Cuarto Nivel - El Pecado y el Perdón.

El primer nivel se refiere a la crítica que Johannes de Silentio hace del Cristianismo de su época y al mismo tiempo hace una defensa del reto que encierra la fe Cristiana, a través de la figura de Abraham. Para Green, Johannes utiliza un tratamiento de "choque" que muestra a Abraham en todo su terror ante el encuentro de una orden divina, para intentar sacar del aletargamiento a la Cristiandad de su época que asegura se ha apartado de la verdadera fe primitiva, reemplazándola con una piedad mundana.

"Una identidad religiosa cuya adquisición una vez implicaba un serio riesgo, se había convertido en el simple hecho de haber nacido de padres Cristianos en una Nación Cristiana"⁴³.

En el segundo nivel - La Psicología de la fe - Green nos dice que Johannes de Silentio pone énfasis en los difíciles y callados movimientos internos del espíritu. Coincide con que también trata de mostrar que la actuación del

⁴³ *Desarrollando Temor y Temblor*, p.258.

caballero de la fe no es limitativa a Abraham ni a los héroes lejanos, sino a todo ser humano. “ La idea central es el doble movimiento de la fe ...resignación infinita que nos lleva al descubrimiento de la conciencia eterna”⁴⁴.

En el tercer nivel - Las normas que deben guiar al Cristianismo comprometido - habla del tema que aparece, de alguna forma, en todos los capítulos ; la postura que nos lleva más allá de la ética que resalta como el nivel más profundo del libro.

En el cuarto nivel - El Pecado y el Perdón - Ronald M. Green considera que Johannes de Silentio se plantea la pregunta “¿En la fe Cristiana, cómo puede un creyente ser salvado del pecado ?” Para explorar el inevitable encuentro del individuo con problemas de auto condena moral, el pecado y la posibilidad de superarlas, mediante un acto de la gracia Divina, “acude a la tradición de la interpretación de Génesis 22, a textos de *Temor y Temblor*, y a aspectos de la biografía de Kierkegaard”⁴⁵.

Creo que es importante mencionar que en su obra *Repetición*, concluye que la única forma por la que un hombre regresa, cuantas veces lo desea, a su estado original es por medio de la misericordia Divina y la Gracia, cuando sinceramente busca alejarse del pecado. Haciendo referencia a Job y en forma paralela al amor perdido de una joven, analiza el tema de una pérdida repentina y de las posibilidades de su recuperación. Lo quiero resaltar porque éste también es el concepto central de *Temor y temblor*.

⁴⁴ *Desarrollando Temor y Temblor*, p. 261.

⁴⁵ *Desarrollando Temor y Temblor*, p. 270 y 271.

B. ¿EXISTE ALGO SUPERIOR A LA ÉTICA?

1. Planteamiento del Problema.

En el problema I, Johannes de Silentio plantea una interrogante que le sirve como título en este primer apartado: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?⁴⁶ Esta pregunta está motivada por las posibles diferencias entre el conocimiento especulativo y la fe.

La ética, como instrumento racional para medir la moralidad del comportamiento humano, es analizada para contrastarla con algunos puntos paradigmáticos de la fe. Es así que puedan conocerse con claridad sus diferencias y establecer si la fe necesita superar o dejar en suspenso la ética.

Para resolver esta cuestión, Johannes de Silentio parte de una realidad humana que ha sido reiteradamente incluida en los preceptos éticos; la responsabilidad del padre sobre el bien del hijo y cómo, en el caso de Abraham e Isaac, esta responsabilidad tiene que ser suspendida.

“Expresada en términos éticos, la relación entre Abraham e Isaac es muy simple: Amaré el padre al hijo más que a sí mismo”⁴⁷

Como ya se había comentado anteriormente, a partir de la relación padre e hijo, nuestro autor lleva al lector por una serie de distinciones entre razón y fe.

“la actitud de Abraham ante Isaac no cuenta con una justificación racional y por lo tanto se verá con repulsión, o de lo contrario aceptar la suspensión teleológica de lo ético”⁴⁸.

⁴⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104.

⁴⁷ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 107.

⁴⁸ Cfr. Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 103.

“La historia de Abraham contiene por lo tanto una suspensión teleológica de lo ético. Como particular, se ha colocado por encima de lo general. Esta es la paradoja que no admite mediación. El modo en que ingresó, resulta tan inexplicable como su permanencia en ella. Si la circunstancia fuera diferente, Abraham no sólo no llegaría a héroe trágico, sino que sería un asesino”⁴⁹.

Partiendo de algunas características específicas de la ética, que se encuentran tanto en la filosofía antigua como en la moderna, Johannes de Silentio nos hace ver que, en efecto, el comportamiento de Abraham no es justificable éticamente. Por ello, analiza el comportamiento de Abraham desde la perspectiva de la fe y muestra por qué no puede ser equiparado a los héroes trágicos que desde un punto de vista ético, se han visto en la necesidad de sacrificar a sus hijos.

2. El concepto de ética planteado en *Temor y Temblor*.

Johannes de Silentio parte de dos ideas básicas de la ética: la ética es universal y la ética es racional. El fundamento de la ética está precisamente en su universalidad, ya que si no hubiera criterios objetivos para determinar los parámetros del comportamiento, caeríamos en un relativismo que no podría ser establecido como norma. Por el contrario, el carácter universal de la ética, implica el ser general, esto es, que sirve como norma para juzgar un comportamiento determinado.⁵⁰

“Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general, válido para

⁴⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 115.

⁵⁰ Cfr. Ronald M. Greene *Desarrollando Temor y Temblor* p. 261

todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es válido en todo momento”⁵¹.

Precisando un poco más, esta universalidad puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, desde un punto de vista ontológico. La universalidad está fundamentada en un cierto orden de la realidad, llámese mundo ó llámese naturaleza, el cual marca el deber ser que es objeto de la ética. La ética es posible porque la realidad exige un orden. En segundo término, la universalidad de la ética se entiende como la posibilidad racional de todos los seres humanos para conocer los principios fundamentales del orden de la naturaleza, y así poder construir la ciencia del deber ser. De distintas formas, a lo largo de la historia de la filosofía, las principales formulaciones de la ética, coinciden en señalar esta doble universalidad, por ejemplo⁵²:

1. La Idea subsistente de Bien en Platón y la Sabiduría del hombre virtuoso que hace posible su conocimiento.⁵³
2. Los bienes particulares en Aristóteles y la Sabiduría para encontrar el término medio en ellos. Ya que esta obra hace referencia a la filosofía Griega, consideré necesario incluir comentarios a la *Ética Nicomaquea*.
3. La ley natural como reflejo de la ley eterna en la creación, en la mayoría de los filósofos medievales y la empatía del intelecto humano para poder conocerla.
4. La exigencia racional y trascendental de bien en Kant como prueba ontológica de su existencia.⁵⁴

⁵¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104.

⁵² Algunos de esto puntos los desarrollo en el siguiente apartado.

⁵³ Hago referencia a ello en mi comentario al mito de la caverna.

5. El progreso histórico del espíritu en Hegel y la dialéctica racional para conocerlo.⁵⁵

Uno de los aspectos más específicos que Johannes de Silentio toma de Hegel en su consideración de la ética es el concepto de mediación, que a su vez es uno de los puntos fundamentales de la filosofía de Aristóteles. En este argumento, la mediación es la actividad racional y reflexiva que en el proceso lógico del devenir histórico permite la síntesis. Cuando Hegel afirma que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”⁵⁶ no hace más que aplicar la noción de mediación en el proceso dialéctico, ya que todo lo que sucede, sucede lógicamente. Dicho de otra forma, entre lo anterior y lo posterior siempre hay una mediación⁵⁷.

La mediación así entendida, es la condición de posibilidad, tanto de la universalidad de la moral como de su comunicación o comunicabilidad, pues si el proceso es racional, puede ser captado de esta misma manera y por ello puede también ser expresado y transmitido racionalmente. Johannes de Silentio distingue precisamente a la ética del comportamiento de Abraham pues en éste último, está ausente la mediación:

“Con Abraham no hay mediación posible, lo que también se puede expresar en los siguientes términos: no puede hablar. Tan pronto como hablo, expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender. Tan pronto como Abraham trata de expresarse en lo general, habrá de decir que se encuentra en un estado de *Anfaegtelse*, pues no

⁵⁴ Explico los imperativos categóricos e hipotéticos mas adelante.

⁵⁵ Para comprender este punto haré un breve comentario a la *Filosofía del derecho*.

⁵⁶ Esta frase la utilizó Hegel en la introducción de su *Filosofía del Derecho* y posteriormente es repetida y justificada en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, I Lógica, Introducción.

⁵⁷ Este concepto está tomado de la noción lógica Aristotélica de término medio que es precisamente el que hace posible que otros dos términos se relacionen y pueda haber una nueva conclusión.

conoce ninguna expresión de lo general que está por encima de lo general que él ha transgredido"⁵⁸.

Es importante notar el silencio de Abraham, precisamente por la falta de racionalidad, de acuerdo a los parámetros éticos, que hacen que no pueda encontrar una explicación y por ende una justificación ante los demás⁵⁹.

Partiendo de las características anteriores de la ética como universal y racional, Johannes de Silentio aborda el problema del mal o pecado ético⁶⁰. El análisis de esta noción se desarrolla en cuatro puntos básicos: la ética como *telos*, el deber ético del individuo, el estado psicológico del *Anfaegtelse* y el pecado como negación de lo general, para concluir en el problema que plantea éticamente la esfera religiosa.

El comportamiento ético debe tomarse como fin y no medio, no está subordinado a nada. La ética "reposa inmanente, en sí misma, no tiene nada exterior a sí misma como su *telos*, sino que es *telos* de todo lo existente fuera de ella"⁶¹.

Si la ética es fin de todo lo que existe y la ética muestra lo que es universal, lo ético para cada individuo será actuar conforme a lo general, de tal forma que debe, subordinar siempre lo individual a lo general.

"El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica, encuentra su *telos* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en lo general, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general.

⁵⁸ Cfr. Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 106.

⁵⁹ Esta es la misma postura de Wittgenstein cuando afirma que lo propio de lo místico es el silencio, por lo que "de lo que no se puede hablar es mejor callarse". *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Universidad, Madrid, 1984. Parágrafo 7, p. 203.

⁵⁷ Johannes de Silentio usa indistintamente el término pecado (*Synde* en Danés) para designar el mal moral en sentido ético y también en sentido religioso.

⁶¹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104.

Ahora bien, cuando en el individuo existe la conciencia dialéctica entre su propia individualidad y el deber universal entra en un estado psicológico, la *Anfaegtelse*. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse a sí mismo como individuo, cae en una *Anfaegtelse* de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, abandona su individualidad en lo general”⁶².

El pecado, consistirá precisamente en que el individuo decide afirmarse a sí mismo rechazando lo general.

“Cada vez que el particular se reivindica en su individualidad frente a lo general, peca y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general”⁶³.

Johannes de Silentio concluye que, bajo este concepto de ética, la bienaventuranza para cada individuo consiste en cumplir el telos que marca la ética. Planteado lo anterior, puede comprenderse bien el problema al que se enfrenta la esfera religiosa al considerar el caso de Abraham como una suspensión teleológica de la ética. El planteamiento fundamental de Temor y Temblor consiste en la fuerza de esta dialéctica en la que se enfrenta la esfera ética con la esfera religiosa; Johannes de Silentio insiste reiteradamente en que es necio tratar de diluir este problema⁶⁴.

⁶² Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104. En *El Concepto de la Angustia*, utiliza el estado psicológico de la angustia en un sentido similar, como el estado psicológico de posibilidad y libertad que es condición de posibilidad del pecado. Sin embargo, en *El Concepto de la Angustia*, tiene un sentido más religioso y menos ético.

⁶³ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104.

⁶⁴ “Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia (...) La angustia le resulta peligrosa a los hombres sin temple, y por eso la silencian.” Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 80.

3. ¿A qué filósofo corresponde el concepto de ética planteado en *Temor y Temblor* ?

La concepción de la ética descrita anteriormente por Johannes de Silentio, podría tener una objeción: si esa ética entra en conflicto con la religión, ¿no será porque la ética aludida está mal formulada? A esta objeción habría que responder que Johannes de Silentio tiene presente, en primer lugar, a la filosofía hegeliana dominante en su tiempo y a la cual desea refutar.

Sin embargo, Johannes de Silentio tiene también en mente, como interlocutor de la ética, la filosofía griega, a la cual hace referencia en diversos lugares de su obra. Entre otras cosas, considera que no sería necesaria para la ética la concepción hegeliana, pues las ideas básicas ya están contenidas en el planteamiento griego, como puede verse en esta cita :

“Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo mas elevado, y si en el hombre no queda nada inconmensurable, a no ser la inconmensurabilidad del mal, es decir, lo particular que debe expresarse en lo general, no necesitaríamos en este caso, que otras categorías que no sean las habituales de la filosofía griega, o bien aquellas que un razonar consecuente pueda deducir de éstas. Circunstancia que no debiera habernos ocultado Hegel, ya que lo sabe muy bien, pues le es familiar el pensamiento griego”⁶⁵.

⁶⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 105.

3.1 La racionalidad de la ética en la filosofía griega

Teniendo en cuenta estos presupuestos filosóficos de Johannes de Silentio, quisiera hacer un breve análisis, en primer lugar, de algunos aspectos de la concepción ética griega que son importantes para seguir el desarrollo de *Temor y Temblor* para posteriormente, hacer lo correspondiente con la filosofía moderna.

En esta obra, Johannes de Silentio compara la figura de Abraham con la de Sócrates ; aunque a ambos se les pide un sacrificio, existen varios puntos que los diferencian y que al mismo tiempo pueden servirnos para entender la distinción entre ética y la suspensión teleológica de lo ético.

A Sócrates se le condena a beber la cicuta por corromper a la juventud. Este motivo tiene una explicación que consiste en el rechazo de Sócrates hacia una moral que estuviera basada fundamentalmente en la tradición y en las costumbres, que se transmitían de generación en generación, especialmente por medio de la poesía ⁶⁶.

En su lugar, Sócrates propone dos puntos básicos : “conócete a ti mismo” y “nadie hace el mal a sabiendas”. El lema socrático “conócete a ti mismo”⁶⁷ orienta hacia la interioridad, ya que el fundamento de la verdad está dentro de uno mismo, por lo que no es necesario buscarla en el exterior. De este hecho, surge el método mayeúutico, que consiste en saber ayudar a cualquier persona, casi siempre por medio de preguntas, a descubrir la verdad que está en su interior. Como es sabido, Sócrates tiene una visión intelectualista del mal como ignorancia. Por el contrario, entender la realidad es entender el bien y el hombre que lo entiende naturalmente lo sigue, de ahí su conocido principio

⁶⁶ W. Jaeger en su extensa obra *Paideia* hace un cuidadoso análisis de la educación , tradiciones y cultura griega presocrática , y hace hincapié en la importancia de los poetas en esta tarea. (Cfr. *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, México 1974, pp. 48-64). Por otro lado, en varias obras de Platón puede observarse un tono de reproche un tanto irónico, hacia todos aquellos que no entendieron el planteamiento filosófico de Sócrates. Es por esto que el mismo Platón en *La república* expulsa a los poetas de la república ideal ; a estos factores se unió el momento político-social protagonizado por los sofistas que proponían una moral mas pragmática y retórica, orientada al quehacer político, que contrastaba con las enseñanzas socráticas y que también fue motivo de recelo hacia su persona.

⁶⁷ Lema que fue tomado del pórtico del Templo de Delfos.

ético : “nadie hace el mal a sabiendas”. Es por ello que a Sócrates se le considera el padre de la ética, pues establece como criterio de comportamiento la racionalidad, aunque en su momento histórico, no haya sido aceptado.

Bajo este mismo principio racional del comportamiento es que Sócrates no se queda callado ante la condena y puede construir racionalmente su propia apología. Esta contrasta con el silencio y la imposibilidad de justificación de Abraham.

En una cierta continuidad del pensamiento Socrático, se encuentra Platón⁶⁸. El, de una manera más sistemática presenta una cosmovisión en el que la ética juega un papel relevante. Para Platón existen dos mundos, el mundo de las Ideas que es el auténticamente real y perfecto y por otro lado el mundo material, que es un mundo de imitación y caos, de contingencia e imperfección. El alma humana, en su estado previo a la encarnación, pertenece y tiene como fin el mundo de las ideas; sin embargo, el medio para llegar a él es la sabiduría que a la vez requiere de la purificación y alejamiento del mundo sensible.

De manera similar al pensamiento Socrático, comportarse éticamente supone un comportamiento racional, pues en el mundo de las ideas, Verdad y Bien se identifican. Por el contrario, el comportamiento irracional corresponde al mundo de las apariencias, que es el mundo sensible. De hecho, Platón recurre a esta dualidad para responder al planteamiento presocrático de fundamentar a la ciencia, como ciencia de lo universal y necesario, a partir de lo particular y contingente. Es por ello que recurra a la noción de reminiscencia .

“Juzgaréis infinitamente mejor que los demás de las cosas que ahí se ven; distinguiréis mejor que ellos los fantasmas de lo bello, de lo justo y del bien, porque en otra parte habéis visto la esencia de lo bello, de lo justo y de lo bueno”⁶⁹.

⁶⁸ Si bien es cierto que en Platón puede distinguirse una cierta evolución de su pensamiento, la mayoría de los críticos coinciden en afirmar que es difícil separar el pensamiento Socrático del pensamiento Platónico especialmente por el problema de las fuentes.

⁶⁹ *La República o de lo Justo*, p. 555

Una forma de ilustrar lo dicho hasta ahora se encuentra en el libro séptimo de la República, en donde Platón describe su mito de la caverna. Pretende representar el estado de la naturaleza humana respecto de la ciencia y la ignorancia, partiendo de la situación generalizada del hombre encadenado, que sólo puede conocer parcialmente la realidad, por medio de sombras y el reflejo de algunos objetos de la realidad o su imitación⁷⁰.

“Figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro, portando objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, de suerte que todo ello aparezca por encima del muro. Los que los portan, unos hablan entre sí, otros pasan sin decir nada”⁷¹.

Por otra parte uno de los encadenados logra salir a la luz y pasando por un proceso que no escapa al sufrimiento, logra llegar hasta un conocimiento auténtico de la realidad. Después de esto, se da a la tarea de regresar a instruir a los demás y curiosamente, los demás no lo aceptan (clara alusión a la misión y condena de Sócrates como filósofo). Una de las moralejas con las que concluye Platón su mito, es la necesidad que tiene el estado, gobernado por sabios filósofos de violentar a aquellos que se resistan a un auténtico conocimiento y comportamiento racional.

“...no seremos culpables de injusticia para con los filósofos que se hayan formado entre nosotros, y que tendremos buenas razones que alegarles para obligarlos a encargarse de la guardia y conducta de los demás.”⁷²

⁷⁰ *La República o de lo Justo* p. 552.

⁷¹ *La República o de lo Justo* p. 555

⁷² *La República o de lo Justo* p. 553

Posiblemente el gobernante de *La República* condenaría la acción de Abraham como irracional y poco emparentada con lo divino. Al terminar con su mito aclara su objetivo:

“ Pues ésta es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de la condición humana. El antro subterráneo es este mundo visible ; el fuego que lo ilumina, la luz del sol ; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible”⁷³.

La consideración de la ética aristotélica es distinta a la socrática y a la platónica, especialmente por los fundamentos de su sistema. Johannes de Silentio en *Temor y Temblor*, cita unas cuantas veces a Aristóteles y, sin embargo, en ninguna de ellas hace una referencia explícita a su ética. Por estos motivos y teniendo en cuenta el contenido de la obra mencionada, pueden hacerse algunas reflexiones sobre la relación entre la ética aristotélica con la postura de Johannes de Silentio.

Una de las características distintivas del pensamiento aristotélico, es el hecho de su explícita separación de algunas tesis básicas de su maestro Platón. En el caso de la ética, esto es claro al rechazar la idea de un bien único y al considerar por el contrario la multiplicidad de bienes.

“El bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como Dios y la inteligencia ; y de la cualidad, como las virtudes ; y de la cantidad como la medida ; y de la relación como lo útil ; y del tiempo, como la ocasión ; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuese, no se predicaría en todas las categorías sino en una sola”⁷⁴.

⁷³ *La República o de lo Justo* p 553

⁷⁴ *Ética Nicomaquea*, Libro 1, Cap. 6, 1096 A 2428 . En este contexto, Aristóteles escribió su celebre frase : “Soy amigo de Platón pero mas amigo de la verdad” *Ibidem*.

Este realismo ético, queda de manifiesto continuamente en la ética Nicomaquea, que de alguna manera muestra dos direcciones. En primer lugar, la continua aclaración de que el bien, la felicidad, el término medio y nociones cercanas siempre hay que referirlas a individuos concretos en circunstancias específicas. Usa con frecuencia la analogía del médico⁷⁵ que si bien requiere de conocimientos generales siempre debe tener en cuenta al paciente individual cuya reacción ante los remedios puede ser diversa al de los otros.

"La educación individual puede diferir con ventaja de la colectiva, como pasa en la medicina. Al calenturiento, en general, le aprovecha el reposo y la abstinencia, pero a tal persona podrá no serle de provecho ; y ciertamente el maestro de pugilato no prescribe el mismo estilo de lucha a todos sus discípulos. Puede admitirse, por tanto, que la asistencia individual alcanzará resultados más precisos en cada caso particular, porque cada cual alcanza entonces lo que mas le conviene"⁷⁶.

En segundo lugar, la ética nicomaquea busca encontrar los principios generales que respondan a las siguientes preguntas ; ¿En qué consiste la Felicidad ? y ¿Cuál es la máxima felicidad que puede alcanzar el hombre ? La respuesta al primer interrogante, como es sabido, está basada en la noción de bien como término medio y la noción de virtud como hábito operativo bueno. "La virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, ella también de consiguiente deberá apuntar al término medio"⁷⁷ y en el caso de la felicidad suprema, la virtud de la sabiduría, como resultado de la facultad

⁷⁵ Existe una referencia similar de San Juan Crisóstomo que alude a "los buenos médicos, que no curan de un solo modo" en *Hablar con Dios*, Carbajal Fernández, Francisco, Tomo III, p. 199, Ediciones Palabra, Madrid.

⁷⁶ Libro 10, Cap. 9, 1180 B 7-11.

⁷⁷ *Ética Nicomaquea*. Libro 2, Cap. 6, 1106 B 13.

específicamente humana y superior, en su ejercicio más noble, que es la contemplación.

“Si hubiésemos de recorrer todas las virtudes, veríamos que todo cuanto atañe a la acción moral es mezquino e indigno de los Dioses. Con todo ello, todos creen que ellos viven, y por tanto que obran, pues no se piensa que estén dormidos como Endimión. Pero entonces, si a un viviente se le quita el obrar, y más aún el hacer? Que otra cosa le queda fuera de la contemplación? Así pues, el acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos, el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto Divino”⁷⁸.

Algunos comentaristas de Aristóteles, han visto en su análisis del libro 10, una fórmula de racionalidad que se aplica en general al comportamiento ético. Como ejemplo, puede verse el siguiente texto de Reale :

“ El bien del hombre sólo consistirá en la obra que es peculiar de él, es decir en la obra que él y solo él sabe desarrollar. (...) la obra peculiar del hombre es la de la razón y la actividad del alma según la razón. El verdadero bien del hombre, pues, consiste en esta obra o actividad de la razón y más precisamente, en la explicación y actuación perfecta de esta actividad. Esta es, pues, la virtud del hombre y aquí deberá buscar la felicidad”⁷⁹.

Como puede observarse, Reale hace una cierta identificación para responder a las dos preguntas anteriormente planteadas, y en su interpretación hay un claro favorecimiento de la racionalidad de la ética .

⁷⁸ *Etica Nicomaquea*, Libro 10, Cap. 8, 1178 B 1520.

⁷⁹ Giovanni Reale. *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985, p.100.

En realidad, la lectura de la *Ética Nicomaquea* no tiene elementos para hacer una correspondencia abierta con los conceptos éticos manejados por Johannes de Silentio, especialmente, los de universalidad y racionalidad. Sin embargo, al considerar el aspecto metafísico de Aristóteles, nos encontramos con el concepto de naturaleza⁸⁰ como principio de acción, que a su vez es la base de su teoría hilemórfica del acto y la potencia, por la cual se establece que en todo ser contingente, la potencia marca su dirección de desarrollo hacia nuevas formas de actualidad.⁸¹ De aquí surge otra noción importante para la ética que es la finalidad. Se es feliz cuando se alcanza la finalidad y la finalidad viene marcada por las potencialidades que a su vez, están determinadas por la naturaleza. Esta naturaleza es el principio para obrar ordenadamente (aspecto básico del término medio), que en el caso de la ética, tanto la naturaleza, como el consecuente término medio de una acción, deben ser bien conocidos por el hombre virtuoso.⁸² Estas nociones son usadas para determinar algunas de las virtudes fundamentales estudiadas en la parte central de esta obra. MacIntyre es uno de los actuales comentaristas que sostiene la tesis anteriormente descrita :

“Los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica ; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tiende hacia un *telos* específico. El bien se define en términos de sus características específicas. La ética de Aristóteles, expuesta como él la expone, presupone su biología metafísica. Aristóteles se impone a sí mismo la tarea de dar una descripción del bien que sea a la vez local y particular, colocada y definida parcialmente por las características de la

⁸⁰ “Se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen... aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece... además aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales, que reside en ellos en cuanto tales” *Metafísica*, Libro 5, Cap. 4 Cfr. *Física*, Libro 2, Cap. 1, 193 A, 28 a 30.

⁸¹ “La naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales... y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia” *Física*, Libro 2, Cap. 1, 193 B.

⁸² “Es menester que haya sido educado en sus hábitos morales el que quiera oír con fruto las lecciones a cerca de lo bueno y de lo justo, y en general de todo lo que atañe a al cultura política” *Ética Nicomaquea*, Libro 1, Cap. 4, 1095 B 4 -6.

polis, y no obstante también cósmica y universal. La tensión entre estos polos se siente a través de toda la discusión de la *Ética*⁸³.

Teniendo en cuenta esta perspectiva metafísica, sí podría entenderse una continuidad entre Aristóteles y el concepto de ética de Johannes de Silentio. Otra forma indirecta de conectar los conceptos de racionalidad y universalidad de la ética viene dado por la función de la política en la *Ética Nicomaquea*. Como lo señala Aristóteles al inicio y al final de esta obra,⁸⁴ la ética es parte de la política, pero al mismo tiempo la política tiene como finalidad establecer las condiciones necesarias para la felicidad.

“ La *Ética* nos muestra la forma y estilo de vida necesarios para la felicidad ; la *Política* indica la forma particular de constitución y el conjunto de instituciones necesario para hacer posible y salvaguardar esta forma de vida”⁸⁵.

La política en última instancia establece normas universales que deben ser respetadas para los fines antes mencionados, y la finalidad de Aristóteles tanto en la *Ética Nicomaquea* como en *La Política*, consiste en establecer motivos racionales para esos principios universales.

⁸³ *Tras la Virtud*, Editorial Critica, Barcelona 1987, pp. 187-188.

⁸⁴ Cfr. *Ética Nicomaquea*, Libro I, Cap. 2 y Libro 10 Cap. 9. Vale la pena recalcar, que en ambas partes, relaciona la política con la ética y con el bien en general.

⁸⁵ MacIntyre A., *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona, 1982, P. 64. El mismo MacIntyre en su libro *Tras la Virtud* ; insiste en la relación de ética, racionalidad y política, en la que afirma que Aristóteles es “la voz racional de los mejores ciudadanos de la mejor ciudad-estado ; él mantiene que la ciudad-estado es la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas” p.187.

3. 2 La racionalidad ética en la filosofía moderna : Kant y Hegel

Johannes de Silentio en sus consideraciones en torno a la suspensión teleológica de lo ético tiene en cuenta, especialmente las formulaciones éticas de Kant y Hegel. MacIntyre, en su Historia de la Ética, en el capítulo dedicado a Kant, incluye el siguiente texto muy relacionado con la temática de *Temor y Temblor* y que puede servir como una introducción al problema que nos atañe :

“Jesús no puede constituir para nosotros una autoridad moral ; o, más bien, lo es sólo en la medida en que nuestra naturaleza racional lo reconoce como tal y le concede autoridad. Y si esa es la autoridad que aceptamos, lo que en última instancia se nos presenta como tal, es de hecho nuestra propia razón y no Jesús. Podemos expresar esto mismo en otra forma. Supóngase que un ser divino -real o supuesto - me ordena hacer algo. Sólo debo hacer lo que ordena si lo que ordena es justo. Pero si estoy en la situación de juzgar por mí mismo si lo que ordena es justo o no, entonces no necesito que un ser divino me instruya con respecto a lo que debo hacer. Cada uno de nosotros es, ineludiblemente, su propia autoridad moral. Comprender esto - lo que Kant llama autonomía de la gente moral - es comprender también que la autoridad externa, aún si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moral”⁸⁶.

Al entender la fuerza racional del argumento anterior a favor de la autonomía de la ética, puede también comprenderse la radicalidad de la interpretación de Johannes de Silentio sobre el sacrificio de Abraham y en general, de la

⁸⁶MacIntyre A., *Historia de la Ética*. F. Paidós Estudios, Barcelona 1982, p. 189.

obediencia a Dios. No entender esta radicalidad es restarle fuerza al planteamiento de *Temor y Temblor*.

Es muy importante resaltar la postura diametralmente opuesta entre Kant –de acuerdo con lo que acabamos de leer sobre su concepto de autonomía de la gente moral- contra la de Descartes que cite al hablar del autor de *Temor y temblor*. Este último resalta la fe en Dios y por lo tanto la autoridad Divina, mientras que Kant niega que Jesús pueda constituir una autoridad moral⁸⁷.

En varias ocasiones, Johannes de Silentio critica a aquellos que hacen una interpretación demasiado simple de lo que representa Abraham como padre en la fe.⁸⁸ Uno de los aspectos fundamentales que encierra el caballero de la fe, es su imposibilidad de salvar el absurdo que lo liga al creer en Dios y seguir su mandato.

“El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad. De modo que conoce la imposibilidad y al mismo tiempo cree en el absurdo, pues si el - sin haber confesado la imposibilidad con toda la pasión de que son capaces su alma y su corazón - se imagina estar en posesión de la fe, se engaña a sí mismo y su testimonio no tendrá ningún valor, puesto que ni siquiera fue capaz de alcanzar la resignación infinita”⁸⁹.

⁸⁷ Cfr. Con el pie de pagina No. 2 para visualizar la postura de cada uno de los dos filósofos.

⁸⁸ “La historia de Abraham se interpreta de una manera muy diferente. Se alaba la gracia de Dios, que le devolvió al hijo; solo había sido una prueba, se dice. Pero la palabra prueba puede designar mucho y muy poco. Nos imaginamos que los hechos sucedieron con la misma rapidez que los narramos. Nuestro caballo tiene alas; en un abrir y cerrar de ojos nos coloca en el monte Moriah, y en ese mismo instante descubrimos el carnero; olvidamos que la cabalgadura de Abraham era un simple pollino, discuriendo el viaje tan lentamente que requirió tres días ; luego hizo falta un cierto tiempo para recoger la leña precisa, atar a Isaac y afilar el cuchillo.” Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 101.

⁸⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 97.

Ronald M. Greene ha vinculado las tesis centrales de *Temor y Temblor* con una crítica a diversas posturas de Kant. Por ejemplo, el interés de Johannes de Silencio por romper la radicalidad de Kant en su formulación ética sin dejar lugar a excepciones. Otros afirman que posiblemente el estímulo para redactar *Temor y Temblor* sea el contrargumentar la postura de Kant sobre la figura de Abraham. Para Kant, Abraham es un ejemplo negativo de alguien que alega un mandato divino contra la clara conciencia racional que a su vez es un símbolo de la religión cristiana como una forma heterónoma de mediar la salvación.⁹⁰ Como es sabido, cuando Kant distinguió y separó la especulación del mundo sensible y del mundo inteligible, en el desarrollo de su *Crítica de la Razón Pura*, la moralidad, aspecto fundamental del mundo inteligible, requirió de una nueva fundamentación. Esta tarea la desarrolló en su *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Metafísica de las Costumbres*. Este fundamento tiene dos pilares; la universalidad de la ley moral y la autonomía del obrar humano por medio de la libertad. De esta forma, obrar éticamente significa tener la buena voluntad de cumplir el deber por puro amor al cumplimiento del deber. Esto quiere decir que la conciencia de una ley que es universalmente válida para todos los seres racionales y la autonomía para seguirla.

Kant distingue en el obrar dos tipos de bienes. Unos son los bienes que sólo son en una forma condicionada, como pueden ser todos aquellos que se hacen teniendo presente una utilidad que recae en un fin inmediato "Hago bien esto para conseguir aquello." También entran los bienes que sólo pueden ser llamados así, si son bien empleados como la salud, la riqueza o el intelecto.⁹¹ Por otra parte, Kant habla del bien que es concebido y puesto en práctica por la buena voluntad, cuyo único móvil es el cumplimiento de su deber por amor al

⁹⁰ Cfr. Kant *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York, Harper and Row, 1960, pp 81, 175. Kant. *The Conflict of the Faculties*. New York. Abaris Books, 1979, pp 115 m, 119.

⁹¹ El Dr. Carlos Llano C. habla de los bienes comparativos como el dinero, las influencias y el poder que se agotan al compartirse y, por otra parte, de los bienes espirituales como la alegría y la amistad que se acrecentan al darse a otra persona.

cumplimiento de su deber: lo que tradicionalmente se ha conocido como el deber por el deber mismo.⁹²

El paso siguiente es establecer los parámetros para juzgar acertadamente sobre el deber y la conciencia que se puede tener de este deber. Para esto, Kant se basa en el concepto de *imperativo categórico*. Como ya se había mencionado, esta denominación responde a su deseo de contraponerlo a los imperativos hipotéticos. “Un imperativo hipotético tiene la forma “debes hacer tal y cual cosa si...”. Este si puede introducir dos tipos de condición. Hay imperativos hipotéticos de habilidad: “debes hacer tal y cual cosa, si quieres obtener este resultado” (v.g., “aprieta la perilla si quieres tocar el timbre”); y hay imperativos hipotéticos de prudencia: “debes hacer tal y cual cosa, si deseas ser feliz.”

El imperativo categórico no está limitado por ninguna condición. Simplemente tiene la forma “debes hacer tal y cual cosa”⁹³. El imperativo categórico no será otra cosa que la ley universal que puede establecerse gracias a su trascendentalidad, que el deber pueda ser definido como la necesidad de una acción por respeto a la ley. Kant utiliza en “*La fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, tres fórmulas para expresar el imperativo categórico que se desprenden de lo dicho anteriormente. La primera dice “obra de modo que la máxima de tu acción pueda valer como ley universal”⁹⁴

Debemos tomar en cuenta que la obra de Johannes de Silentio, liga la intención de la voluntad con la proyección, a una validez universal; no se puede obrar moralmente suspendiendo las exigencias de este imperativo. La segunda formulación está directamente relacionada con la acción referida a los seres humanos: “obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona

⁹² Cfr. MacIntyre A., *Historia de la Ética*, p. 187. De esta noción del deber por el deber mismo, aplicada a las relaciones interpersonales y a las relaciones de cada individuo consigo mismo, surge la noción de persona y su distinción de los seres racionales. Estos últimos valen solo como medios y por eso son cosas. “Mas los seres racionales deben ser llamados personas, porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no se puede usar como medio.” *Fundamentación de la Ética de las Costumbres*, Capítulo II, p.78.

⁹³ MacIntyre A., *Historia de la ética*, p. 189

como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio⁹⁵. En este contexto, Kant afirma que no se puede disponer del hombre para mutilarlo o matarlo. Haciendo un juicio meramente ético de la postura de Abraham, podría juzgársele severamente como un asesino que ha usado a su hijo para reafirmar su relación con Dios.⁹⁶

Al igual que en la primera formulación, la tercera relaciona la voluntad con la ley universal: “obra de manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal”.⁹⁷

Una vez más, Kant acentúa la autonomía moral de la razón apoyada en la universalidad y trascendencia de la ley universal.

Debo resaltar, tomando en cuenta el planteamiento de Johannes de Silentio, al hablar de la suspensión teleológica de la ética, que en Kant no cabe algo que esté por encima de esa universalidad, que al mismo tiempo es racionalidad. Por eso “Kant sostiene que el deber es un deber que no toma en cuenta las consecuencias, sea en este mundo o en el próximo.”⁹⁸ De ahí la insistencia de Johannes de Silentio en considerar en el comportamiento de Abraham, lo paradójico, la resignación infinita, el enfrentamiento a lo absurdo, la consecuente angustia o *Anfaegtelse* y el camino solitario del caballero de la fe.⁹⁹

Las diversas formas de entender la ética que se han analizado en este apartado, tienen varias similitudes y todas ellas apuntan a las características que Johannes de Silentio da a la ética. “Lo ético es en cuanto tal lo general y

⁹⁴ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Capítulo II, p 67. Cfr. Crítica de la Razón Práctica, Capítulo I Parágrafo 7.

⁹⁵ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Capítulo II, página 79

⁹⁶ ‘Esta es la paradoja que no admite mediación ... Si la circunstancia fuera diferente, Abraham no solo no llegaría a héroe trágico sino que sería un asesino’ Kierkegaard, *Temor y Temblor* S.V. III 116. MacIntyre afirma que “ Dios ordena a Abraham el sacrificio de su hijo ; este mandato es contrario no solo a la inclinación sino al deber. Desde el punto de vista ético, lo que Dios ordena es simplemente un asesinato. Así, se produce una ruptura entre la más elevada conciencia meramente humana y la intrusión Divina de lo aparentemente escandaloso y absurdo.” *Historia de la Ética*, página 211.

⁹⁷ *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, página 82

⁹⁸ MacIntyre A., *Historia de la Ética*, página 190

⁹⁹ Greene Ronald M., en el Capítulo 10 *Developing Fear and Trembling* en *The Cambridge Companion to Kierkegaard* dice “Kant propone a Abraham como el ejemplo negativo de alguien que pone supuestos mandatos divinos por encima de claros dictados de la conciencia racional”.

en cuanto general, válido para todos"¹⁰⁰. Sin embargo, a quien tiene en mente Johannes de Silentio al abordar la problemática de la ética es a Hegel. Además de las continuas referencias que hace al filósofo de Stuttgart - como ya lo habíamos analizado - en los tres capítulos o *problemas* que analiza, empieza por plantear el aspecto específico de la ética que se va a estudiar y posteriormente hace un análisis crítico de la postura de Hegel.

Para entender las implicaciones de la postura de Hegel y los alcances de la crítica que hace en *Temor y Temblor*, es necesario considerar el papel de la ética dentro del pensamiento hegeliano.

Como es sabido, la filosofía hegeliana en su carácter dialéctico, aborda el problema del ser y del espíritu desde una perspectiva histórica. En sus obras más importantes, queda de manifiesto este proceso dialéctico en los diversos momentos del espíritu, tanto si se refiere al espíritu subjetivo como al espíritu objetivo.¹⁰¹ Cuando Hegel llega a la conclusión de que este proceso ha alcanzado ya al momento del espíritu absoluto por medio del saber y la razón, su objetivación está dada en el Estado y la eticidad es una pieza clave de este espíritu objetivo. Esta es la temática de su "Filosofía del Derecho".

Esta obra, cuyo título completo es "*Fundamentos de la Filosofía del Derecho, o sea derecho Natural y Ciencia del Estado en Compendio*", no sólo fue la última obra mayor publicada en vida¹⁰², además corresponde conceptualmente a la última parte del desarrollo del espíritu. Para Hegel, el término "derecho" tiene una acepción más amplia que sólo el aspecto jurídico. En el derecho caben aspectos sociales, políticos, las costumbres, lo moral, lo ético, lo jurídico y los derechos y deberes de la voluntad libre. Hegel entiende al derecho como un momento dialéctico del espíritu, específicamente el de la libertad del individuo enfrentado a la universalidad, representada por el estado, que a su vez es una manifestación de lo racional, lo ético y lo social.

¹⁰⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III página 104.

¹⁰¹ Pueden verse, por ejemplo, las estructuras de la *Fenomenología del espíritu* y la de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Hegel estructuró la obra siguiendo la metodología dialéctica. El primer momento, la tesis, está contenido en la primera parte, "El Derecho Abstracto", que representa a la voluntad inmediata o individual y que a su vez tiene tres momentos. El primero, la propiedad, que es la manifestación objetiva de los individuos, el contrato, que es la relación entre individuos en tanto que individuos, a partir de la propiedad, y la injusticia y delitos, que es la que hace ver la insuficiencia de este primer momento dialéctico. El segundo momento que corresponde a la segunda parte de la obra, se refiere a la moralidad¹⁰³. Este momento dialéctico, abre el camino a las leyes externas y las prescripciones de la autoridad, pero el movimiento por el cual se sigue está marcado por el interés individual. Su finalidad es la búsqueda del bienestar o la felicidad, incluyendo el bien de los otros.

La moralidad, así entendida, tiene en germen la posibilidad del mal debido a que en la voluntad subjetiva hay un interés que no necesariamente es compatible con la universalidad del bien. El mal, por consecuencia, será la preferencia o búsqueda del contenido particular, que se evade a la universalidad del bien y esto lleva a la necesidad del tercer estadio.

El tercer estadio o eticidad¹⁰⁴ corresponde a una forma de manifestación del espíritu en la que se dan los fundamentos últimos para la búsqueda de la universalidad, por encima de cualquier individualidad. En este estadio son asumidos los dos anteriores, bajo una nueva forma, correspondiente a las dos primeras secciones de esta tercera parte. La familia, que a su vez está constituida por el matrimonio, sus bienes y la formación de los hijos, es la visión ética del derecho abstracto. La sección segunda está dedicada a la sociedad civil y correspondería a lo que ahora se denomina derecho privado. Esta parte es una primera forma de superar la moralidad. La última sección del libro está dedicada al estado en dos vertientes; la del derecho político interno en el que

¹⁰² La obra fue publicada en el año de 1821, a la que le siguieron otras dos ediciones en 1827 y 1830 respectivamente.

¹⁰³ En alemán "moralität".

¹⁰⁴ Hegel utiliza el término alemán "sittlichkeit" para referirse a la ética, no sólo contrapuesto al término "moralität" sino para referir a un modo de vida que se hace presente en el estado y en las costumbres que de él se desprenden. Cfr. Inwood, Michael *A Hegel Dictionary*, p. 91- 93 Blackwell Publishing.

se analizan los tres poderes de un estado soberano y el derecho político exterior, como la relación de un estado soberano y superior frente a los otros. Hegel define el bien como lo universal que pasa a la existencia por obra de la voluntad subjetiva y que es impuesto a ésta, en virtud del deber¹⁰⁵. Sin embargo, Hegel hace una crítica a la moral kantiana del “deber por el deber”, ya que esta formulación en el sentido kantiano, hace a un lado la intencionalidad del progreso histórico. Como sabemos, esta última, está en la base del deber en el sentido hegeliano, en el que cabe una síntesis entre el propio bienestar particular, el bienestar de los otros y la determinación universal. En cambio, el deber kantiano no supera

“lo meramente moral, no alcanza al concepto de la eticidad, rebaja esa conquista a un vacío formalismo y la ciencia moral a una retórica del deber en razón del deber”¹⁰⁶.

El deber hegeliano, considerando el desarrollo histórico del espíritu, encierra una cierta utilidad que mira hacia el progreso del estado y del individuo que éticamente vive conforme a él. Deber debe entenderse como tarea y ésta como proceso y no simplemente como la concreción de realidades eternas en un momento dado.

Para Hegel, entender el bien, consiste en tener la conciencia histórica de lo que supone el progreso del espíritu, tanto del espíritu subjetivo como del objetivo. Por ello, actuar con eticidad presupone haber entendido la lógica del ser y saber visualizar su concreción en el Estado. Esta concepción ética del estado se manifiesta mediante el derecho; de aquí el nombre de su obra “Filosofía del Derecho”. Mediante el *ethos*, el derecho alcanza su validez y se libera del

¹⁰⁵ “El Bien tiene para con el sujeto particular, la cualidad de ser lo esencial de su voluntad, la que tiene en él simplemente su obligación. Siendo la individualidad distinta del Bien y reintroduciéndose en la voluntad subjetiva, el Bien ante todo, tiene sólo la determinación de la esencialidad universal abstracta, como deber ; en razón de su determinación, el deber debe ser cumplido por el deber” Hegel, *Filosofía del Derecho*, Parágrafo 133.

¹⁰⁶ Hegel, *Filosofía del Derecho*, Parágrafo 135.

capricho y la conciencia particular de cada uno, llegando a la identidad de la voluntad universal e individual del deber y del derecho.¹⁰⁷

Sin embargo, Hegel no piensa en cualquier estado. En la última parte de su estudio dedica algunas páginas a hacer un recuento de la historia universal como historia del espíritu y los estados que merecen especial atención son los del mundo oriental:

“Este primer mundo constituye la intuición universal, que deriva de la totalidad natural patriarcal, en sí indivisa, sustancial, en la que el gobierno del mundo es teocracia, el soberano es también sumo sacerdote o Dios, la constitución del estado y la legislación son a la vez religión, así como los preceptos religiosos y morales, o mejor dicho, sus prácticas son igualmente leyes del estado y del derecho”¹⁰⁸.

Después del mundo oriental, Hegel hace algunas consideraciones sobre el mundo griego, el cual tiene como base la unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero de una forma un tanto inconsciente que se manifiesta en la belleza, en el conocimiento y en la ética, pero con una clara percepción de su fuerza como cultura y como raza.¹⁰⁹

Considera también al mundo romano en el cual ve un infinito desgarramiento de la vida moral, entre la conciencia de sí privada y personal y la de una universalidad abstracta, que también tiene su forma en las grandes distinciones entre la aristocracia y la plebe, y que sólo pueden ser resueltas en un derecho formal.¹¹⁰

Por último, desarrolla algunas ideas sobre el mundo germánico, el cual lleva a cabo la reconciliación de lo dicho anteriormente y que también está manifestada en los dolores del pueblo Israelita.

¹⁰⁷ Hegel insiste en que lo Universal en la ética debe tomar forma en la vida pública concreta de las personas, institucionalizada en la familia, en la sociedad civil y en el estado. Esta última ocupa el lugar superior. Cfr. Greene, Ronald M. p. 265 *Desarrollando Temor y Temblor, The Cambridge Companion to Kierkegaard*.

¹⁰⁸ Hegel *Filosofía del Derecho* parágrafo 355.

¹⁰⁹ Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 356.

¹¹⁰ Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, parágrafo 357.

“La reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad aparecida dentro de la conciencia de si y de la subjetividad; reconciliación cuyo cumplimiento es asignado al principio Nórdico de los pueblos Germánicos”
111

Hegel también distingue al pueblo germánico por medio del saber que implica un conocimiento del mundo ideal de la naturaleza y del Estado.

C. ¿LOGRAN LOS HEROES SUPERAR LA ÉTICA?

Como ya hemos visto, desde un punto de vista racional, la ética se establece como parámetro último del comportamiento humano. Johannes de Silentio lo ve así desde las primeras líneas del planteamiento del Problema 1: “Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general, válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento.”¹¹² También, desde la perspectiva hegeliana que es tomada en cuenta en *Temor y Temblor*, la eticidad, como se vio al comentar la *Filosofía del Derecho* de Hegel, es punto culminante de la dialéctica que se establece entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Por ello, Johannes de Silentio afirma que “nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que se sigue adelante”¹¹³. Como es sabido, para Hegel, la Religión es sólo un medio previo a la pura racionalidad.

De aquí surge el planteamiento que es el tema central del Problema 1; ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético? ¿Hay algunos casos o situaciones de la existencia en los cuales la ética no sea ese radical parámetro que se ha

¹¹¹ Hegel, *Filosofía del Derecho*, párrafo 358.

¹¹² Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 104. Desde otra perspectiva, afirma lo mismo “Lo ético pertenece a la misma especie que la eterna bienaventuranza del hombre. la cual es en todo momento y por toda la eternidad su *telos*, por lo que resultaría contradictorio decir que podamos dejarla de lado (Es decir dejarla suspendida *teleológicamente*), ya que tan pronto como queda en suspenso, se pierde” Ibidem.

¹¹³ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 59

mencionado? Johannes de Silentio desarrolla en los tres problemas que son la parte central de *Temor y Temblor*, la posibilidad de esta suspensión. En el primero recurre a ejemplos histórico-literarios para, contrastándolos con el caso de Abraham en el ámbito religioso, usarlos como ejemplos para orientar sobre la posibilidad o imposibilidad de esta suspensión así como de la distinción entre suspensión o confirmación atípica de la universalidad de la ética.

Es importante, para entender las distinciones que hace Johannes de Silentio, conocer algunos pormenores sobre los ejemplos usados.

1. Agamenón y el sacrificio de Ifigenia

En la tragedia Ifigenia escrita por Eurípides¹¹⁴, destaca el dramatismo que se hace presente a lo largo de toda la narración, centrado en el hecho de que una bella doncella será sacrificada por su propio padre.

Paris, un pastor de Frigia, cautivó a Helena y la convenció de que huyeran juntos a Frigia. Los griegos indignados emprenden su búsqueda con el deseo de vengar al afligido Tíndaro, padre de Helena.

Agamemnon, marido de Clitemnestra, que a su vez es hermana de Helena, es nombrado Comandante del ejército. En Aulis la flota queda inmóvil por la ausencia de vientos. Entonces, el adivino Calcas le hace saber a Agamemnon que es necesario el sacrificio de su hija Ifigenia dando culto a Artemis para de esta forma poder seguir adelante.

“Navegar no podemos. Y el adivino Calcas, a nuestras preguntas ha respondido que es preciso sacrificar a mi hija Ifigenia, para dar culto a Artemis que en este sitio mora. Si así lo hacemos podremos seguir nuestra ruta y acabar con los frigios. De no hacerlo, nada podremos conseguir”¹¹⁵.

Inicialmente Agamemnón manda traer a su hija, con el pretexto de que sería desposada con Aquiles. Sin embargo, se arrepiente y manda a un mensajero para pedirle a su esposa que demore la partida de su hija un año. Sin embargo, Menelao, esposo de Helena, le quita la carta al mensajero y le dice a Agamemnón que no se acobarde, que piense en el bien de su pueblo.

“Y como tú hay muchos: si llegan a tener un cargo público se muestran muy afanosos y van decayendo luego. O lo hacen por el temor a lo que digan otros, o más bien porque son impotentes para hacer el bien a la ciudad que les confía misiones”¹¹⁶.

Agamemnón responde con una serie de argumentos por los cuales le es imposible quitarle la vida a su hija; entre otras cosas afirma:

“No voy a pasar mis días y mis noches derramando lágrimas por el nefasto crimen de matar a una hija, a una hija que yo mismo engendré”¹¹⁷.

Finalmente Menelao entiende las razones.

¹¹⁴ Se usará la edición preparada por Angel Ma. Garibay K. Eurípides. *Las diecinueve tragedias*. Editorial Porrúa. México, 1983.

¹¹⁵ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.450.

¹¹⁶ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.452.

¹¹⁷ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.453.

Pero es tarde, Ifigenia, en compañía de su madre, llegan al campamento de la flota. Ante la llegada de su hija, Agamemnon se siente orillado a sacrificarla, además de que todos los integrantes de la flota se lo piden.

Clitemnestra, Ifigenia y Aquiles -que nada sabía- se oponen rotundamente a dicho sacrificio y quieren hacer todo lo posible por evitarlo. La tragedia está en su clímax; el mismo Agamemnon se encuentra en un momento de profundo sufrimiento y perplejidad. También el coro hace eco de esta situación. Veamos las palabras de cada uno.¹¹⁸

Clitemnestra le recrimina a su esposo:

"Supongamos que la matas. ¿Qué oración vas a hacer ante el ara? ¡Puedes alzar tu voz ante los dioses, cuando tú mismo inmolas a tu hija? Mal agüero tendrás para el regreso. Y, yo, ¿podré orar por ti? ¿Me pueden atender los dioses, si estoy hablando en favor de quien mata a sus hijos? ¡No ciertamente!"¹¹⁹.

Ifigenia le ruega a su padre:

"¿Qué te ruego ahora? ¡Que no me sacrifiques; no pido más! Que no me fuerces a bajar al Hades. Yo soy tu primogénita. Y es tan bella la luz del día"¹²⁰.

Aquiles arde en deseos de salvar a Ifigenia y hace el siguiente juramento:

¹¹⁸ Cabe resaltar que al dramatismo de la tragedia se agrega la fuerza poética que imprime Eurípides en su narración, por lo que el lector puede sentir la angustia consecuente. Aristóteles decía sobre Eurípides que es "el más trágico de los poetas dramáticos." Cfr. Briceño, Manuel. *El genio literario griego*. Tomo I, p.610. Bibliografía Colombiana. Bogotá, 1966.

¹¹⁹ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.464.

¹²⁰ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.465.

“Te juro por Nereo, del mar nacido, que fundó mi raza, padre de Tetis, que me dio la vida, te lo juro otra vez: Agamemnón no tocará a tu hija, ni en un hilo de su ropa”¹²¹.

El propio Agamemnón se lamenta de esta forma:

“Y mi esposa...! ¿Qué diré a mi esposa? ¿Tendré valor para fijar en ella a mis ojos? ¿Con que palabras habré de recibirla? ¡Nadie la llamó, y ella vino para agraviar mis desventuras! Tuvo razón... si su hija va a bodas, ¿cómo no seguirla? Viene a dar a un esposo la hija tan amada y... ¡no halla sino perfidia y traición en los hombres! ¡Va a hallar un asesino donde creyó hallar un esposo!”¹²²

El Coro afirma con fuerza:

“Agamenon, haz caso. Es dicha para un hombre conservar a sus hijos.”¹²³

Sin embargo, la flota entera está convencida de la necesidad del sacrificio. “Corre por las filas de los soldados un solo grito, grito de espanto. Gritan que debe ser sacrificada”¹²⁴.

El desenlace ocurre cuando Ifigenia entiende el sacrificio como un acto de heroísmo, que ocurrirá para el bien de Grecia. Se entrega gustosa al sacrificio, mostrando a los demás que será lo mejor y que muere gustosa.

“¡Oye, madre, qué pienso. Quiero morir. Quiero morir gloriosamente. ¡Nada de cobardías, nada de flaquezas! Voy a exponerte, madre, mis razones: Grecia toda en mí puso sus ojos. De mí depende que las naves sigan su curso. De mí

¹²¹ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.461.

¹²² Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.454.

¹²³ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.464.

¹²⁴ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.466.

que sea destruida la ciudad de Ilión. Si queda castigado el rapto de Helena, nunca ya los frigios se atreverán a ir en busca de mujeres ajenas. (...) ¡La vida! ¿Qué es la vida? Me la diste es verdad, pero no para mí sola: me la diste para que fuera útil a otros. (...) Madre, los griegos deben de dominar a los bárbaros; jamás los bárbaros dominar a los griegos. (...) No odies a mi padre, que es tu esposo. (...) Me inmola sin quererlo: Grecia se lo exige"¹²⁵.

2. Jephté y el sacrificio de su hija

El libro de los Jueces relata la historia de Jephté. Elegido por sus medios hermanos -que tiempo antes lo habían despreciado y obligado a huir de su tierra- para que fuera capitán en la lucha contra los Ammonitas.

"Y le dijeron a Jephté: Ven, y serás nuestro capitán, para que peleemos con los hijos de Ammón. Y Jephté respondió a los ancianos de Gaalad: ¿No me habéis vosotros aborrecido, y me echasteis de la casa de mi padre? ¿por qué venís ahora a mí cuando estáis en aflicción?"¹²⁶

Los ancianos de Gaalad le ofrecieron a Jephté que él sería la cabeza y príncipe de los Gaaladitas. Jephté se puso al mando; sin embargo, sus primeros intentos por llegar a una negociación con los Ammonitas fueron fallidos, es entonces cuando hizo a Jehová el siguiente voto:

"Si entregares a los Ammonitas en mis manos, cualquiera que me saliere a recibir a las puertas de mi casa, cuando volviere de los Ammonitas en paz, será de Jehová, y le ofreceré en holocausto"¹²⁷.

¹²⁵ Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, p.467. En algunas versiones la tragedia termina del siguiente modo : Artemis, en el momento del sacrificio, hace desaparecer a Ifigenia, la cual es llevada al Olimpo, y en su lugar aparece una cervatilla sacrificada.

¹²⁶ Jueces XI 6-7.

El libro de los Jueces relata cómo después del voto, Jephthé hizo estragos entre sus enemigos, logrando pasar triunfante por veinte ciudades. El drama comienza cuando regresó a su hogar y su hija fue la primera en salirle al encuentro. Jephthé era consciente de que había hecho una promesa que tenía que cumplir.

“Y volviendo Jephthé a Mizpa a su casa, he aquí que su hija le salió a recibir con adufes y danzas, y era la sola, la única suya; no tenía fuera de ella otro hijo ni hija. Y como él la vio, rompió sus vestidos diciendo: ¡Ay, hija mía! De verdad me has abatido, y tú eres de los que me afligen: porque yo he abierto mi boca a Jehová, y no podré retractarme”¹²⁸.

La reacción de la hija, al conocer el voto de su padre es ejemplar. Acepta el sacrificio, aunque pide un tiempo para poder desahogar su pena antes de entregar su vida.

“Padre mío, si has abierto tu boca a Jehová, has de mí como salió de tu boca, pues que Jehová ha hecho venganza en tus enemigos los hijos de Ammón. Y tornó a decir a su padre: Concédeme esto: déjame por dos meses que vaya y descienda por los montes, y llore mi virginidad, yo y mis compañeras”¹²⁹.

Pasados los dos meses la hija retornó a su padre, y éste hizo de ella conforme al voto que había ofrecido a Jehová.

¹²⁷ *Jueces* XI 30-31.

¹²⁸ *Jueces* XI 34-35.

¹²⁹ *Jueces* XI 36-37.

3. Lucio Junio Bruto y el sacrificio de sus hijos

Los historiadores de Roma Tito Livio y Valerio Máximo¹³⁰ narran la dolorosa situación del primer cónsul de la República Romana, Junio Bruto, al tener que condenar a muerte y presenciar el castigo de sus propios hijos, debido a que éstos intentaron traicionar a la naciente República.

Los hechos ocurrieron de la siguiente forma: El último rey de Roma, anterior a la República, Tarquino el Soberbio, conquistó el poder por la fuerza, después de matar a su predecesor y suegro Servio Tulio. La forma de gobernar de Tarquino era despótica, sin atender a los consejos del Senado y recurriendo a diversas corrupciones para hacer su voluntad.¹³¹

En el año 510 A. C.¹³², Lucio Junio Bruto logró expulsar y desterrar a los Tarquinos y, con la aprobación del pueblo, instituyó la República¹³³. Poco tiempo después los Tarquinos tramaban una conspiración que les ayudará a regresar al poder. Por otro lado, la juventud romana que pertenecía a las clases altas, con costumbres de libertinaje, desenfreno y acostumbrada a los privilegios, veía con desagrado la nueva configuración política; para ellos

“las leyes eran una cosa sorda, inexorable, más ventajosa y útil para el débil que para el

¹³⁰ Seguiré la versión de Tito Livio en *Los orígenes de Roma*. Libro II. Edición de Maurilio Pérez González. Editorial Akal, Madrid 1989. La versión de Valerio Máximo se encuentra en *Opera*, V,8.I.

¹³¹ Cfr. S.I. Kovaliov. *Historia de Roma*. V. El periodo de los reyes, pp. 51-57. Ediciones Akal, Madrid 1992.

¹³² Este año es dado por Tito Livio. Según Catón y Polibio sucedió en el 507a.C.

¹³³ El poder del rey fue sustituido por el de dos magistrados electos cada año por los comicios centurianos y sometidos a aprobación del Senado y fueron llamados cónsules. Los primeros cónsules elegidos fueron el propio Bruto y Colatino.

poderoso; no tenían nada de indulgencia o de perdón si uno se excedía¹³⁴.

Bajo estas circunstancias, los propios hijos de Bruto, Tito y Tiberio, que pertenecían a esa juventud citada, fueron sorprendidos en traición, tratando de ayudar a los Tarquinos en su conspiración contra la República. Por tal motivo fueron condenados a muerte.

“La gente se lamentaba no más del castigo que del crimen por el que habían merecido el castigo, pues ellos habían decidido entregar, a un rey soberbio en el pasado y entonces enemigo desterrado, la patria liberada precisamente ese año, a su padre el libertador, el consulado nacido de la familia Junia, a los senadores, a la plebe, todo aquello que pertenecía a los dioses y a los hombres romanos¹³⁵.”

Tito Livio hace hincapié en que el castigo fue ejemplar para el pueblo especialmente por la actitud del padre, quien no dudó en someter a sus hijos a la ley, teniendo en cuenta sus acciones y el bien de toda Roma. “Los traidores fueron condenados, y su ejecución se consideró más notable porque el consulado impuso a un padre el deber de ordenar el castigo a sus hijos.”¹³⁶ El duro castigo impuesto a los jóvenes tuvo un elemento aún más dramático; Bruto tuvo que presenciar la ejecución mostrando su gran sufrimiento paterno.

“Desnudados los culpables, los azotaron con varas y los golpearon con hachas; durante todo ese tiempo, las facciones y fisonomía del padre se ofrecían como espectáculo; manifestándose el sentimiento paterno en medio de su función de servidor del castigo público¹³⁷.”

¹³⁴ Tito Livio. *Los orígenes de Roma*, Libro II, 3. Edición de Maurilio Pérez González. Editorial Akal, Madrid 1989.

¹³⁵ Tito Livio. *Los orígenes de Roma*, Libro II, 5.

¹³⁶ Tito Livio. *Los orígenes de Roma*, Libro II, 5.

Aunque estos hechos no detuvieron la inminente guerra emprendida por los Tarquinos, la República adquirió una fuerza moral que a la postre los llevaría a la victoria definitiva.

4. La interpretación de Johannes de Silentio sobre los héroes trágicos

Johannes de Silentio hace cuatro consideraciones sobre cada uno de los ejemplos que tomó para describir al héroe trágico. Estas consideraciones están encaminadas a mostrar que en las acciones de los héroes trágicos no existe una suspensión de la ética, sino una elección hacia un aspecto superior de ella.¹³⁸

1. La figura de un héroe nace cuando hay un conjunto de acontecimientos externos que requieren de una intervención magnánima y sacrificada, para resolver los problemas que enfrentan. Es el caso de los tres héroes que menciona Johannes de Silentio; inmovilidad de las naves, la lucha contra los Ammonitas y la revuelta contra la República.
2. En las tres acciones heroicas, lo que está en juego es el destino de cada uno de los pueblos. "Por el bien de la comunidad ha sacrificado a su hija, la graciosa doncella"¹³⁹. "Cuando el valeroso juez que salvó a Israel en la hora de la necesidad"¹⁴⁰. "Cuando el Estado confía al padre la espada de la justicia"¹⁴¹ Este segundo punto es de especial importancia pues queda de manifiesto cómo el grado superior de ética invita al sacrificio individual en aras del beneficio común, que Hegel tenía especialmente presente al formular su concepto de eticidad.

¹³⁷ Tito Livio. *Los orígenes de Roma*. Libro II, 5.

¹³⁸ "El héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él, cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en otra expresión más alta dentro de la misma esfera ética" Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 109.

¹³⁹ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 107.

¹⁴⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 108.

3. Para lograr su cometido tiene que renunciar heroicamente a personas amadas con un gran dolor. "Llevará heroicamente a su hija al sacrificio y magnánimo, ocultará su pena."¹⁴² "Cuando heroicamente muda en dolor el júbilo de la muchacha"¹⁴³. "Magnánimo oculta su dolor"¹⁴⁴.
4. Como consecuencia de los puntos anteriores, al ser conocidas las hazañas, riesgos o sacrificios de los héroes, éstos son respetados y admirados con gratitud por su pueblo. "Y cuando la noticia llegue a la tierra patria, las hermosas vírgenes Griegas sentirán que el entusiasmo arrebola sus mejillas...."¹⁴⁵. "Todo hombre bien nacido comprenderá a Jephté, y toda mujer valerosa admirará a Jephté, y todas las vírgenes de Israel desearán ocupar el puesto de la hija"¹⁴⁶. "No habrá uno solo en el pueblo, ni siquiera el hijo, que no sienta admiración hacia tal padre..."¹⁴⁷

Queda claro, por los comentarios que hace Johannes de Silentio, que la imagen que proyecta en estos tres ejemplos de acciones heroicas, son circunstancias dignas de respeto y de magnanimidad hacia intereses comunitarios ; inclusive, como en el caso de Agamenón no toma en cuenta algunas partes de la narración que pudieran hacer sombra a esta imagen mencionada.¹⁴⁸ El propósito fundamental que tiene en mente, es mostrar que en esos tres casos no es necesario abandonar la esfera de lo ético, para hacer un contraste con el caso de Abraham ; de tal forma que pueda reafirmar lo que ha mencionado a lo largo de toda la obra, que reducir a Abraham a un ejemplo

¹⁴¹ Ibidem

¹⁴² Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 107.

¹⁴³ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 108.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 107.

¹⁴⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 108.

¹⁴⁷ Ibidem. Johannes de Silentio insiste en varios pasajes sobre estas cualidades de las figuras que consideró. "Cuando, llegado el momento crítico Agamenon, Jephté y Bruto, se sobreponen heroicamente a su dolor, cuando heroicamente han renunciado a la persona amada y sólo falta llevar a término la parte material del sacrificio, no habrá en ningún lugar un alma generosa que no derrame lágrimas de compasión por su dolor y de admiración por su hazaña". Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 109.

¹⁴⁸ Por ejemplo, Agamenon se había arrepentido de dar en sacrificio a su hija y es el destino el que hace que ella llegue a su presencia.

piadoso o simplemente heroico es desfigurar su fuerza religiosa y no entender el sentido profundo de la fe.

“Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él, cualquier expresión de lo ético encuentra su *telos* en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión teleológica de la propia ética”¹⁴⁹.

Johannes de Silentio concluye su consideración sobre los héroes, diciendo que ellos no hubieran sido justificados por los demás si hubieran utilizado el lenguaje de la fe que él aplica a Abraham: creer en virtud del absurdo, Dios proveerá, no sucederá.¹⁵⁰

D. LA FIGURA DE ABRAHAM COMO PARADOJA ETICA

Se sabe que Søren Kierkegaard tenía cinco Biblias aunque todas de la edición de 1816; tres en danés, una en latín y otra en hebreo. Pudo haber usado el texto de Abraham como aparece en cualquiera de ellas o en todas.

En el Génesis, la historia de Abraham va del Capítulo 11 al 25, siendo el Capítulo 22, que posteriormente transcribo por considerarse como el tema central de la obra y en el que describe la prueba de Abraham.

¹⁴⁹Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 109.

La narración explica que Taré engendró a Abraham, Nacor y Harán quien a su vez engendró a Lot. Abraham tomó por mujer a Sarai quien resultó estéril. Dios prometió a Abraham una tierra nueva y le ofreció que vendría de él una Gran Nación; él creyó y partió hacia Egipto de donde después salió con su mujer, con Lot y con todas sus pertenencias para asentarse en Hebrón a donde Jehová lo envió. Abraham liberó a Lot y fue bendecido por Melquisedec. Después de esto, Dios nuevamente prometió a Abraham un hijo y una descendencia “más grande que las estrellas del cielo y las arenas del mar”. Nuevamente Jehová habló a Abraham adelantándole la esclavitud y futuro de su descendencia, haciendo un pacto con él. De acuerdo con la costumbre, Agar, su sierva Egipcia, fue quien concibió a Ismael, primer hijo de Abraham. La circuncisión fue señal del pacto y posteriormente, de acuerdo con la promesa, nació su hijo con Sarai a quien llamó Isaac. Estando Abraham delante de Jehová intercedió por Sodoma y Gomorra en un diálogo conocido por todos. Lot fue salvado por los enviados de Jehová en la destrucción de Sodoma y Gomorra.

1. El relato del capítulo 22 del Génesis

El capítulo 21 relata el nacimiento y la niñez de Isaac, así como el futuro de Ismael. Abraham vivió en tierra de los Filisteos muchos días hasta que se dio el acontecimiento que describe el capítulo 22 del Génesis. Por ser la parte central que motiva la obra “*Temor y Temblor*”, transcribo a continuación ese capítulo.

DIOS ORDENA A ABRAHAM QUE SACRIFIQUE A ISAAC

1 Aconteció después estas cosas, que probó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí. 2 Y dijo: Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto

¹⁵⁰ Cfr. *Temor y Temblor* SV III 109.

sobre uno de los montes que yo te diré. 3 Y Abraham se levantó muy de mañana, y enalbardó su asno, y tomó consigo dos siervos suyos, y a Isaac su hijo ; y cortó leña para el holocausto, y se levantó, y fue al lugar que Dios le dijo. 4 Al tercer día alzó Abraham sus ojos, y vio el lugar de lejos. 5 Entonces dijo Abraham a sus siervos : Esperad aquí con el asno, y yo y el muchacho iremos hasta allí y adoraremos, y volveremos a vosotros. 6 Y tomó Abraham la leña del holocausto, y la puso sobre Isaac su hijo, y él tomó en su mano el fuego y el cuchillo ; fueron ambos juntos. 7 Entonces habló Isaac a Abraham su padre, y dijo : Padre mio. Y él respondió : Heme aquí, mi hijo. Y él dijo : He aquí el fuego y la leña ; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto ? 8 Y respondió Abraham : Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío. E iban juntos. 9 Y cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, edificó allí Abraham un altar, y compuso la leña, y ató a Isaac su hijo, y lo puso en el altar sobre la leña. 10 Y extendió Abraham su mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. 11 Entonces el ángel de Jehová le dio voces desde el cielo, y dijo : Abraham, Abraham. Y él respondió : Heme aquí. 12 Y dijo : No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada ; porque ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste tu hijo, tu único. 13 Entonces alzó Abraham sus ojos y miró, y he aquí a sus espaldas un carnero trabado en un zarzal por sus cuernos ; y fue Abraham y tomó el carnero, y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo. 14 Y llamó Abraham el nombre de aquel lugar, Jehová proveerá. Por tanto se dice hoy : En el monte de Jehová será provisto. 15 Y llamó el ángel de Jehová a Abraham por segunda vez desde el cielo, 16 y dijo : Por mí mismo he jurado, dice Jehová, que por cuanto has hecho esto, y no me has rehusado a tu hijo, tu único hijo ; 17 de cierto te bendeciré, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar ; y tu descendencia poseerá las puertas de sus enemigos. 18 En tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra, por cuanto obedeciste a mi voz. 19 Y volvió Abraham a sus siervos, y se levantaron y se fueron juntos a Beerseba ; y habitó Abraham en Beerseba. 20 Aconteció después de estas cosas, que fue dada noticia a

Abraham, diciendo : He aquí que también Milca ha dado a luz hijos a Nacor tu hermano : 21 Uz su primogénito, Buz su hermano, Kemuel padre de Aram, 22 Quesed, Hazo, Pildas, Jidlaf y Betuel. 23 Y Betuel fue el padre de Rebeca. Estos son los ocho hijos que dio a luz Milca, de Nacor hermano de Abraham. 24 Y su concubina, que se llamaba Reúma, dio a luz también a Teba, a Gaham, a Tahas y a Maaca.¹⁵¹

2. Las exigencias de la fe en el caso de Abraham

A partir de la pregunta que sirve como base al *Problemata* 1 : ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético? , Johannes de Silentio desarrolla un tema fundamental para interpretar la existencia humana: la relación con Dios. En cierto sentido, la temática de *Temor y Temblor* se reduce a la búsqueda de lo que significa esa relación del individuo con Dios y de los errores que pueden cometerse al pretender racionalizarla.

La tesis es la siguiente; la persona como individuo tiene la posibilidad de mantener una relación absoluta con lo absoluto, precisamente en su carácter de individuo.

“ 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 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 particular”¹⁵².

¹⁵¹ Ronald M. Greene al comentar los niveles interpretativos de *Temor y Temblor* señala cómo Kierkegaard tenía en cuenta a la tradición hermenéutica sobre este capítulo del Génesis, sobre algunos puntos específicos que lo vincula al problema del pecado y el perdón. Por ejemplo los que apoyados en San Pablo, “Gálatas 3,13 :14 pueden sacar conclusiones Cristológicas ; o la analogía entre Isaac y Cristo, como hijos de la promesa y su resurrección después de la muerte, Hebreos 11.17 :19 ; y también la tradición de los Padres de la Iglesia que veían a Abraham y el sacrificio de Isaac como la señal clave para entender el sacrificio de Cristo por su Padre. Cfr. Desarrollando *Temor y Temblor*, p. 270 Greene, R. M.

¹⁵² Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 111.

Esta es la diferencia que establece Johannes de Silentio entre la religión pagana y el racionalismo religioso, con la auténtica actitud religiosa de Abraham. Sin embargo, esta relación reviste una forma muy singular y paradójica. Teniendo como base el amor que exige la determinación para superar cualquier prueba, la existencia, desde un punto de vista religioso consiste en enfrentarse a ella.

“¿Por qué lo hace Abraham? Lo hace por amor a Dios y, por lo tanto, del mismo modo, por amor a sí mismo. Por Dios porque éste le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba”¹⁵³.

Abraham desea hacer la voluntad de Dios que al mismo tiempo se convierte para él en un deber que lo hace suspender la ética. La existencia desde este punto de vista religioso consiste en enfrentarse a una prueba dada por Dios y que pone de manifiesto el deseo del individuo de cumplir con la voluntad divina. Lo paradójico que se encierra en la concepción religiosa de Johannes de Silentio consiste, precisamente en considerar la temporalidad humana como una continua prueba. Dicho de otra forma, lo paradójico es comprender que la relación amorosa con Dios se hace por medio de continuas pruebas. Teniendo en cuenta esta relación del individuo con el absoluto, la fe se establece así en el ámbito de lo privado; “mi relación”, la de cada individuo se decide en cada caso en forma privada, nadie puede creer o pasar la prueba por mí.

“Quisiera yo saber, de qué manera se puede establecer una relación entre el acto de Abraham y lo general, y si es posible encontrar entre ambos otro punto de contacto que no sea el producido al romper Abraham con lo general; Abraham no pretendía salvar a un

¹⁵³ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 109.

pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de conciliarse a los enojados Dioses. Y si se objeta que se trataba de un caso de cólera Divina, se deberá considerar el hecho de que dicha cólera atañía únicamente a Abraham, con lo que el comportamiento del Patriarca, al ser una cuestión absolutamente privada, resulta absolutamente ajena a lo general”¹⁵⁴.

Puede haber algunas consecuencias que vinculen la fe con la comunidad, como lo manifiesta el caballero de la fe descrito en las *Consideraciones Preliminares* pero, en lo esencial, el sendero de la fe es un camino solitario.

De esta vinculación de la fe como prueba a la relación individual y privada con Dios, se desprenden dos consecuencias que Johannes de Silentio tiene presentes en el desarrollo de *Temor y temblor*: la *Anfaegtelse* y el silencio. Ambas tienen su origen en que en la fe no hay ni puede haber mediación. Ya se había mencionado en la definición de ética, la importancia de la mediación hegeliana en la explicación que hace Johannes de Silentio al destacar el comportamiento de Abraham.

“Con Abraham no hay mediación posible, lo que también se puede explicar en los siguientes términos: no puede hablar. Tan pronto como hablo expreso lo general, pero si callo nadie me puede entender”¹⁵⁵.

La imposibilidad de la mediación cierra la puerta de la comunicación interpersonal, en lo que nos es más individual, nuestra relación con Dios. Lo paradójico no es comprensible, y los demás no podrían entender la prueba como un distanciamiento de lo racional y de lo ético, por lo que es necesario guardar silencio. Johannes de Silentio acude una vez más a la diferencia entre

¹⁵⁴ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 109. Más adelante Johannes de Silentio afirma que la diferencia entre los héroes trágicos y Abraham consiste en que aquellos alcanzan la grandeza gracias a su virtud moral ; en cambio “Abraham accede a ella por una virtud estrictamente personal” Ibidem.

¹⁵⁵ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 110.

un héroe trágico y la figura de Abraham para mostrar esta imposibilidad de la comunicación.

“Cuando el héroe trágico encausa sus pasos por ese camino, difícil en tantos aspectos, puede contar con muchos capaces de aconsejarle; pero quien hecha adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar a nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderlo”¹⁵⁶.

En el lenguaje aparece la siguiente paradoja : bajo una perspectiva racionalista y específicamente hegeliana, el lenguaje, la descripción del mundo, de la historia y de la razón absoluta, son la confirmación del estadio superior de la realidad y el silencio es colocado en un estadio inferior e interpretado como la consecuencia de una limitación racional para entender la realidad. En cambio, desde una perspectiva religiosa, el lenguaje queda limitado al no poder expresar una experiencia que está por encima de las categorías ordinarias ; en cierto sentido el silencio de Abraham es un lenguaje Divino, que señala una relación que no puede reducirse a lo general, habla en lenguas.¹⁵⁷

Johannes de Silentio relaciona esta imposibilidad de la mediación y el silencio con la *Anfaegtelse*.

“Tan pronto como Abraham trata de expresarse en lo general, habrá de decir que se encuentra en un estado de *Anfaegtelse* pues no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha transgredido”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 116.

¹⁵⁷ Cfr. Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 160 - 161.

La prueba lo es precisamente porque nos enfrenta a lo paradójico, a la imposibilidad de una explicación racional que me haga viable la mediación. Como ya dije anteriormente, el estado psicológico que provoca esta situación es la *Anfaegtelse*, un estado vital que pide una decisión de carácter absoluto en la relación con Dios, que exige todo el arrojamiento de la pasión humana, pero que también nos pide abandonar la seguridad que da el estar dentro de los parámetros ético-racionales¹⁵⁹. Johannes de Silentio al captar esta realidad, en su temperamento de poeta, afirma que Abraham despierta en el admiración y espanto a la vez.

“ Nos acercamos a él con un *horror religiosus*, como el pueblo de Israel al monte Sinaí. ¿Y si ese hombre solitario que inicia el ascenso por la ladera del Moriah - cuya cumbre se eleva muy por encima de las llanuras de Aulide - no es un sonámbulo que camina tranquilo sobre el abismo, mientras que quien se encuentra al pie de la montaña siente, fijos los ojos en él, escalofríos y angustia, veneración y terror”¹⁶⁰.

Estas consideraciones constituyen la base para diferenciar a Abraham de un héroe y para vislumbrar el significado del apelativo que tiene como “Padre en la Fe”.

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 110.

¹⁵⁹ David J. Gouwens comenta que este acento en el *pathos* que recorre toda la obra de Johannes de Silentio es una muestra más de que el acercamiento a la realidad de la fe no puede ser reducido a una especulación académica. *Kierkegaard as a Religious Thinker*. Cambridge University Press, 1996 p. 86 Aristóteles en su introducción a la *Ética Nicomaquea* hace una afirmación análoga al decir que solo pueden entender la ética aquellos que viven dentro de esos parámetros.

¹⁶⁰ Kierkegaard, *Temor y Temblor* SV III 110.

CAPITULO II ETICA, RACIONALIDAD Y ESCANDALO EN LA ENFERMEDAD MORTAL

A. EL AUTOR DE LA ENFERMEDAD MORTAL

Como se ha visto en el capítulo anterior, el seudónimo Johannes de Silentio, creado por Kierkegaard, ha definido su postura en una cierta confrontación con la ética, estableciendo la necesidad de una superación de la ética al enfrentarse a las exigencias de la fe. Abraham tiene que guardar silencio pues en su prueba no cabe una mediación racional que justifique el sacrificio de su hijo. Bajo un juicio ético, su comportamiento tendría que ser descalificado y su referencia a un contexto divino es ocasión de escándalo bajo estos mismos parámetros éticos. Sin embargo, Abraham creyó.¹⁶¹

En julio de 1849 apareció otra obra seudónima firmada por Anti-Climacus titulada *La enfermedad mortal*. El libro fue escrito en un lapso de tres meses durante 1848 con muy pocos cambios entre el borrador y el manuscrito final.

Esto es resultado de su profundo interés en la naturaleza y significado de la desesperación en relación con el llegar a ser sí mismo, como se afirma desde el prólogo de la obra:

¹⁶¹ Otro pseudónimo que estudia la relación entre fe y razón, por medio de la ética, es Vigilius Haufniensis, autor del *Concepto de la angustia*. El establece la insuficiencia de la ética para explicar el mal, pues desde una perspectiva racional, el mal es simplemente carencia de bien. Lo propio de la ética es la especulación sobre los parámetros del comportamiento humano, sin embargo, la ética no puede decir nada sobre las condiciones psicológicas en las que es posible el pecado (Cosa que corresponde a la Psicología). Tampoco puede explicar la realidad del pecado, la forma en que apareció en la historia, ni como surge en cada individuo. Esto sería tarea de la dogmática apoyada en la revelación. Esta imposibilidad de la ética hace necesaria una "segunda ética" o "ética dogmática" que tenga en cuenta el dogma del pecado original para poder explicar el mal.

“El heroísmo Cristiano (...) consiste en que uno se atreva a ser sí mismo, un hombre individuo, este particular hombre concreto, solo delante de Dios, sólo en la inmensidad de este esfuerzo y de esta responsabilidad”¹⁶².

1. El papel seudónimo de Anti-Climacus

Anti-Climacus es puesto por Kierkegaard como seudónimo de *La enfermedad mortal*, poco antes de entregar la obra para su publicación, lo cual plantea problemas hermenéuticos sobre el uso del seudónimo. Por ello, cabe preguntarse cuál es el papel de Anti-Climacus en el concepto de comunicación indirecta desarrollado por Kierkegaard.

Tanto en *La enfermedad mortal* como en *Ejercitación del cristianismo*, obra también publicada con el seudónimo Anti-Climacus, Kierkegaard plantea, con todas sus exigencias, lo que significa llegar a ser cristiano. Por este motivo, muchos críticos opinan que Kierkegaard prefirió que fuera otro el que estableciera los ideales que presenta en el libro, no sólo por humildad sino también para que sus lectores no desacreditaran el libro; como diciendo “que nos va a enseñar el polémico Kierkegaard sobre el auténtico ideal cristiano”.¹⁶³

“A veces aparece un entusiasta religioso : arremete contra la Cristiandad, vocifera y arma mucho ruido, denunciando a casi todos como no Cristianos...y no logra nada. No tiene en cuenta el hecho de que no es fácil disipar una ilusión. Supongamos ahora que es un hecho que la mayor parte de la gente, cuando se llama a sí misma cristiana, está bajo una ilusión; ¿Cómo se defienden contra un entusiasta? Ante todo, no se preocupan

¹⁶² Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SV II 117

¹⁶³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, SV XI 117

absolutamente de él, no tienen en cuenta su libro, y lo dejan inmediatamente a un lado; o bien, si emplea la palabra viva, dan la vuelta por otra calle y no lo escuchan. Después, se libran de él definiendo todo el concepto, y se acomodan seguros en su ilusión: hacen de él un fanático y de su cristianismo una exageración, y al final, resulta ser el único, o uno de los pocos, que no es cristiano en serio (porque la exageración es, sin duda, una falta de seriedad), mientras que los otros son todos cristianos en serio”¹⁶⁴.

Vale la pena recordar que previo al seudónimo Anti-Climacus, Kierkegaard usó el seudónimo Johannes Climacus, en dos obras fundamentales: *Migajas Filosóficas* de 1844 y *El Poscriptum conclusivo no científico a las Migajas Filosóficas* de 1846. En estas dos obras el autor seudónimo tiene un doble propósito. En primer lugar, mostrar que el ser cristiano debe tener como base una relación de contemporaneidad con Cristo. Sería absurdo que se pudiera ser mejor cristiano o tener una fe mejor fundamentada por los logros históricos de veinte siglos de cristianismo, como si la fe de los primeros cristianos fuera, por las circunstancias históricas, una fe imperfecta.¹⁶⁵ De manera similar, pensar que los veinte siglos de desarrollo teológico y filosófico hacen que las exigencias del acto de fe hayan disminuido o inclusive se hayan hecho innecesarias, sería igualmente absurdo. Esta crítica estaba dirigida tanto a la apología cristiana que usaba el paso del tiempo como argumento a favor del cristianismo, como también a la visión hegeliana de la religión, que consideraba a esta como parte del proceso dialéctico de la historia y del espíritu, que seguía también las leyes de este proceso y a la que había llegado la hora de ser superada.¹⁶⁶ En segundo lugar, el propósito es

¹⁶⁴ Kierkegaard, *Mi punto de vista* SV XIII 530-531

¹⁶⁵ Cfr. 3.22 *La racionalidad ética en la filosofía moderna: Kant y Hegel*.

¹⁶⁶ Hegel es explícito al respecto “ Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como espíritu - conocimiento que no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual - .” Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 564.

desenmascarar la pretendida objetivación de la existencia y del individuo, presentando en contraposición el concepto de verdad subjetiva, tan relevante en el pensamiento Kierkegaardiano.

Los profesores Hong, resaltan que el prefijo "Anti" que utiliza, se refiere a una antigua forma de "ante" como en el caso de "ante mi" que aparece en el primer mandamiento. Anti-Climacus se presenta como un cristiano en un nivel extraordinariamente alto y por lo tanto superior a Søren Kierkegaard, según el propio autor que se establece como editor. Anti-Climacus es entonces un seudónimo que se pone enfrente de Climacus¹⁶⁷, no en el sentido de rechazo, sino como complemento para presentar una nueva visión en las dos direcciones antes mencionadas, pero desde un punto de vista de la edificación cristiana.¹⁶⁸ Ambos seudónimos, Climacus y Anti-Climacus hacen referencia a San Juan Climaco, un asceta ermitaño oriental del Siglo VI, el cual redactó su *Scala Paradisi*, como la llamaron los Latinos, a la que debe su nombre de Climaco, en Griego *Klimax* (Escalera). El libro esta compuesto por treinta *logoi* llamados posteriormente por los editores "escalones". La *Scala Paradisi* no es un tratado sistemático de ascética; sin embargo, indica de diversas formas el camino que debe seguir la libertad humana para transfigurar su ser entero a la luz de Cristo y su resurrección¹⁶⁹.

2. El planteamiento psicológico de Anti-Climacus

Como habíamos visto, la intención de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, es edificante, pero basándose para esto en consideraciones psicológicas. Desde el *De anima* de Aristóteles, la psicología - entendida en el

¹⁶⁸ Cfr. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, II 117.

¹⁶⁹ Cfr. San Juan Climaco. *La Santa Escala*, Editorial Lumen, Buenos Aires, 1988.

sentido clásico y filosófico - es el lugar para el estudio del hombre; ya que el obrar sigue al ser, o, dicho de otra forma, el ser se conoce por sus operaciones. También, Hegel incluyó en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* a la psicología. Se refiere a ella, en la tercera parte de la obra, cuando habla del espíritu subjetivo, señalando que “la psicología considera las facultades y los modos universales de la actividad del espíritu en cuanto tal.”¹⁷⁰ Esta actividad es exigida en un momento específico del desarrollo del espíritu por el cual se eleva por encima de la naturaleza y sus determinaciones naturales.

“El espíritu ahora sólo tiene que hacer esto: realizar este concepto de su libertad, esto es, suprimir sólo la forma de la inmediatez con la cual comienza otra vez.”¹⁷¹

Lo que, en el sistema hegeliano, estaría entre las determinaciones naturales y las manifestaciones del espíritu objetivo. Estos planteamientos de Hegel son muy importantes para entender los de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. En ellos se retoma el tema de la psicología y muchos de los términos hegelianos, pero haciendo con ellos una transformación antropológica para oponerse a la filosofía hegeliana y para defender la individualidad y la fe. Por eso es que el mismo Anti-Climacus, en la introducción, escribe :

“Puedo afirmar que la urdimbre característica de este tratado es algo que he pensado a fondo y que su contenido también es, a pesar de todo, psicológicamente correcto”¹⁷².

En este sentido, *La enfermedad mortal* puede considerarse un tratado psicológico, entendida la psicología en el contexto de la filosofía hegeliana,

¹⁷⁰ Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Parágrafo 440.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 118.

como una antropología propiamente dicha. Anti-Climacus define esta obra como un intento socrático de criticar la postura hegeliana y de presentar el cristianismo en sus categorías psicológicas adecuadas. En el breve prólogo, repite en cuatro ocasiones que hay una actitud científica que pretende ser indiferente ante el individuo concreto, haciendo alusión a Hegel en su también prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.¹⁷³

El planteamiento psicológico de Anti-Climacus esta centrado en el concepto de desesperación como estado antropológico del yo en su "hacerse". Estados psicológicos análogos eran temas centrales en la filosofía del siglo XIX. Hyppolite afirma que :

"La conciencia desgraciada es el tema fundamental de la fenomenología. Efectivamente, la conciencia, como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio conciencia desgraciada."¹⁷⁴

Hegel mismo había afirmado que la dialéctica presentada por Fichte, en la que el yo se capta como finito, pero al mismo tiempo siendo infinito, y por consiguiente buscando continuamente superar su finitud, no dejaba de ser una expresión de la conciencia desgraciada.¹⁷⁵ Hegel con su sistema pretendió encontrar solución a la desgracia del ser en devenir, al concebir la realidad como una dialéctica que llega a la plenitud del espíritu en base a esa

¹⁷³ "Por lo que resta, en un momento en que la naturaleza universal de la vida espiritual se ha enfatizado y reforzado, y el solo aspecto individual se ha convertido, como debe ser, corresponde a una cuestión de indiferencia, cuando, también, ese aspecto universal se mantiene, por el rango completo de su substancia, la medida completa de la riqueza que ha construido, y reclama todo, la parte del trabajo total de la mente que alcanza la actividad de cualquier individuo particular solo puede ser muy pequeña. Por ello, el individuo con mas razón debe olvidarse de sí mismo, ya que de hecho la naturaleza propia de la ciencia implica y requiere que así lo haga; y debe, además, convertirse y hacer lo que puede. Pero en menor proporción será requerido de él, así como puede esperar lo menos de sí mismo, y puede pedir menos de sí mismo. *Fenomenología del espíritu*, Prefacio, Hegel.

¹⁷⁴ Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. P. 172.

¹⁷⁵ Cfr. Guerrero, L. *Los límites de la razón en la existencia humana*. P 68.

conciencia desgraciada a la que nos hemos referido. La postura de Kierkegaard es opuesta tanto en la interpretación como en la pretendida superación hecha por Hegel; en parte *La enfermedad mortal* constituye su propia postura como la crítica al idealismo a partir de este punto. Para Kierkegaard la desesperación es individual, no de "el espíritu" como algo general y abstracto, y su realidad antropológica se basa - como los idealistas - en la estructura dialéctica del hombre. La diferencia, en éstos, es que la búsqueda de querer construirse como yo, no contempla la relación de Dios como fundante. La desesperación es así un sinónimo del estado de pecado y a diferencia de Hegel, la salida de este estado no se hace por medio de la filosofía en la historia, sino por medio de la fe, que tiene su prueba en la temporalidad.

Anti-Climacus critica una y otra vez el deseo hegeliano de superar la dialéctica de la existencia por medio de categorías racionales. Toda la construcción de su sistema pretende algo que racionalmente no es posible conseguir.

"Veámoslo ! Un pensador acaba de construir un enorme edificio lógico, un sistema, un vasto sistema que abarca toda la existencia y toda la historia universal,(...) Ahora bien, consideremos su vida personal. ¿Dónde habita ? !Asombroso ! !Lamentable y ridículo hasta más no poder ! Porque nuestro pensador no habita personalmente como cabría esperar, en este espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo mas en la casita destinada al portero del palacio. Y Dios te libre de que se te ocurra venir a insinuarle que se dé cuenta de semejante contrasentido, pues no te puedes figurar lo mucho que se disgustaría. Ya que no le atemoriza para nada lo de estar en el error, su única preocupación ha sido lograr acabar el sistema, precisamente aprovechando que estaba en el error"¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 156.

La desesperación puede llamarse también enfermedad mortal, como lo hicieron los escolásticos;¹⁷⁷ como una enfermedad del yo que voluntariamente ha decidido “ser” sin el auxilio de Dios . Esta también es una de las interpretaciones tradicionales del pecado original que el seudónimo Vigilius Haufniensis retoma en *El concepto de la angustia*.¹⁷⁸

“La Cristiandad entendió, entonces, ni la muerte es “la enfermedad mortal”; menos aun es todo aquello que va con el nombre del sufrimiento mundano y temporal: necesidades, enfermedades, miseria, penurias, adversidades, tormentos, sufrimientos mentales, cuidados, duelo. Y aun si tales cosas fueran tan difíciles y dolorosas que nosotros los seres humanos o cuando menos el que las padece, dijera, “ Esto es peor que la muerte - todas esas cosas, que sin ser enfermedades, pueden compararse con ella, no son, Cristianamente entendido, la enfermedad mortal”¹⁷⁹.

Anti-Climacus desarrolla su psicología en las dos partes de la obra. En la primera parte del libro, titulada : “La desesperación es la enfermedad mortal” expone, bajo un cuidadoso esquema dialéctico, los extremos del yo (finitud o infinitud ; posibilidad o necesidad ; conciencia o inconsciencia) que en su intento por afirmarse como yo sin Dios, pretende una determinación del yo, que no es otra cosa más que desesperación. En la segunda parte, titulada: “*La desesperación es el pecado*”, estudia las categorías de voluntariedad, delante de Dios, Cristianismo y escándalo. Para entender en que sentido la dialéctica

¹⁷⁷ “ En este sentido decimos que el pecado original es un hábito : disposición desordenada que proviene de la ruptura de la armonía constitutiva de la justicia original ; lo mismo que la enfermedad corporal es una disposición desordenada del cuerpo por la que se rompe la proporción en que consistía la salud. Por eso se llama al pecado original enfermedad de la naturaleza.” Suma Teológica, 1-2 q 82 a.1c

¹⁷⁸ Cfr. Kierkegaard, *El concepto de la angustia* SV IV 331

¹⁷⁹ Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal* XI 122.

presentada en la primera parte debe entenderse desde el ámbito del Cristianismo y al mismo tiempo, cómo resulta imposible una explicación con categorías meramente racionales.

Anti-Climacus es más edificante que racional - recuérdese que pretende establecer lo que significa llegar a ser Cristiano - .

“Muchos pueden encontrar la forma de esta “exposición” extraña; podría parecerles demasiado rigurosa para ser edificante o demasiado edificante para ser rigurosamente académica. Por lo que se refiere a esto último, no puedo opinar. En cuanto a lo primero, debo diferir; si fuera cierto que es demasiado riguroso para ser edificante, lo consideraría un error”¹⁸⁰.

Esto lo hace también, aludiendo a Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al pretender evadir el problema de la religión diciendo que se trata de simples incomprendiones, pues el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo.

“Con motivo de su forma, la filosofía ha recibido reproches y acusaciones por parte de la religión, y, a la inversa, a causa del contenido especulativo los ha recibido de una pseudo filosofía, y de una vacua piedad. Según la primera, en la filosofía se habla poco de Dios; y según la otra, al contrario, se habla demasiado.”¹⁸¹

¹⁸⁰ Kierkegaard, *La Enfermedad Mortal* XI 117.

¹⁸¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 573

Con esta afirmación, establece su intención y aclara a quien va dirigido al hacer la distinción entre la distancia que existe entre el académico y el Cristiano, con relación a los aspectos éticos de la vida. Trata de que el libro sea lo suficientemente formal para que no pierda su sentido.

Posiblemente de estas consideraciones se desprenda el que *La enfermedad mortal* comience con la siguiente oración generalmente atribuida al teólogo católico Juan Miguel Sailer:

“Señor, danos ojos débiles para las cosas de poca importancia, y ojos que vean con claridad toda tu verdad”.¹⁸²

3. Otro punto de vista a la introducción de *La enfermedad mortal*

Gregory R. Beabout en “La libertad y su mal uso – Kierkegaard sobre la Angustia y la desesperación”, hace un análisis extraordinario a la introducción de *La enfermedad mortal*.

Beabout considera que el ver la muerte como el final de la vida conlleva dos aspectos. Por una parte, ignora la posibilidad de una vida después de la vida y por otra, la cataloga como el mayor problema de la vida humana. En contraposición, Anti-Climacus propone que esta enfermedad, la muerte, no es la enfermedad mortal pues no es el final, si nos basamos en la enseñanza de Jesús. Anti-Climacus señala, aunque no explícitamente, que la cristiandad considera la muerte espiritual, no la física, como la enfermedad mortal. Explica que no basta la experiencia y el auto análisis para el conocimiento de la moralidad ya que se requiere de la revelación.

¹⁸² Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 115

El comentario de Beabout al inciso A de la primera parte de la obra, "La desesperación es la enfermedad mortal", podría parecer simplista pero es sumamente útil para analizar el libro.

"El pasaje que abre *La enfermedad mortal*, es en una primera lectura, desconcertante, enigmática y hegeliana en su máximo sentido peyorativo"¹⁸³.

Requiere de una atención especial ya que el resto del libro es en gran medida una ampliación del pasaje inicial. Otros estudiosos han tratado de interpretar este difícil pasaje, pero ninguno de los intentos previos han sido completamente satisfactorios.

El se refiere a este pasaje como muy abstracto y casi algebraico pero antes que nada Hegeliano. El título –Primera parte, libro primero, Capítulo primero- por si solo, tiene 46 palabras y describe las tres partes en que se divide, o sean, las tres formas que puede tomar la desesperación.

"La desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, y por consiguiente puede revestir tres formas: la del desesperado que ignora poseer un yo (desesperación impropriamente tal), la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del desesperado que quiere ser sí mismo".

Estas formas hacen referencia a los tres estadios que propone Kierkegaard. Para él es prácticamente el resumen de *La enfermedad mortal*.

¹⁸³ Beabout, *La libertad y su mal uso* p. 84

B. LA ETICA Y EL CONCEPTO DE PECADO PROPUESTO POR ANTI-CLIMACUS

1. La definición Socrática del pecado

En la segunda parte de *La enfermedad mortal*: "La desesperación es el pecado", Anti-Climacus desarrolla, en cada capítulo, los diversos elementos que deben ser considerados al dar una definición de pecado. El segundo capítulo es de especial importancia aquí, pues confronta a la ética racional y al paganismo (los intentos de saber sin considerar al cristianismo) con el pecado entendido como una desesperación ante Dios y la Revelación. Para esto acude como eje del capítulo a la definición socrática del pecado, ya que por medio de ella Anti-Climacus hará una crítica al racionalismo hegeliano y al cristianismo poco preocupado por ser lo que dice ser. El capítulo comienza de la siguiente forma:

"El pecado es ignorancia. Como es cosa bien sabida, ésta es la definición socrática de pecado, la cual por cierto, como siempre nos acontece con todo lo que arranca de Sócrates, constituye una instancia muy digna de tenerse en cuenta"¹⁸⁴.

Esta definición, atestiguada por los diálogos socráticos de Platón, por Aristóteles y por Jenofonte, es un aspecto central tanto para el pensamiento socrático como para la concepción clásica de ética, pues Sócrates era fundamentalmente un moralista y padre de la ética como disciplina filosófica. Esta definición del pecado

¹⁸⁴ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 199

como ignorancia es una proyección de los conceptos básicos del filósofo, y del juicio que la historia de la filosofía ha hecho de él como un intelectualista.

Uno de los diversos ejemplos que muestran lo anterior es el diálogo *El Menón*, en el cual Sócrates plantea si la virtud puede ser enseñada. El objeto del diálogo consiste en criticar la actitud falaz y pragmática de los sofistas. Para ello recurre al célebre método mayeúutico, cargado de ironía, pues Sócrates afirma una y otra vez que no puede dar una afirmación categórica, mostrando su ignorancia, en contraposición con la actitud sofista que cree saberlo todo. Pero Sócrates hace caer en contradicción cada una de las afirmaciones de los pretendidos conocedores. Sócrates muestra que el conocimiento no proviene de algo externo, sino que, por reminiscencia, es posible descubrir en sí el conocimiento de las cosas que parecería no se sabían. En este contexto es donde el lema de Delfos se une a su definición de ética; el "Conócete a ti mismo" muestra la tarea más difícil pero importante para el ser humano. La aparente contradicción entre la definición de pecado como ignorancia y la reiterada afirmación de Sócrates como ignorante (se podría concluir que continuamente hace el mal por ignorar todo) debe entenderse en este contexto de ironía y teniendo en cuenta la referencia al conocimiento interior. Así, la ignorancia es la forma de contrastar la pretendida sabiduría sofista. La ignorancia se refiere también a la imposibilidad de mostrar, directa u objetivamente, un conjunto de verdades que deben buscarse en el interior del hombre, llegando a la conclusión de que el que no sabe, posee en sí mismo las cualidades para poder saber. Por el contrario, el que afirma positivamente que sabe es finalmente el más ignorante de todos y sus acciones - en el terreno ético- reflejarán esa misma confusión.

Estas ideas son centrales en la reflexión que hace Anti-Climacus en el capítulo al que se ha hecho mención. Por su importancia, se transcribe a continuación la parte central del diálogo que introduce la relación entre saber y bien:

Menón.-: Me parece que la virtud consiste, según dice el poeta, en "amar las cosas bellas y ser poderoso" Yo defino, pues, la virtud: el deseo de las cosas bellas unido a la capacidad de procurárselas.

Sócrates.-: ¿El deseo de las cosas bellas implica, en tu pensamiento, el de las cosas que son buenas?

Menón.- Así es.

Sócrates.- ¿Quieres tú decir que unos desean las cosas malas y otros las cosas buenas? ¿No crees tú, amigo mío, que todo mundo desea las que son buenas?

Menón.- Yo no lo creo así.

Sócrates.- ¿Hay entonces quienes desean las malas?

Menón.- Sí.

Sócrates.- Las desean por creer que estas cosas malas son buenas, o bien, sabiendo que son malas, las desean a pesar de todo?

Menón.- Los dos casos me parecen posibles.

Sócrates.- Así, pues, según tu opinión, Menón, uno puede desear una cosa mala sabiendo que es mala, ¿no?

Menón.- Ciertamente

Sócrates.- ¿Qué entiendes tú por desear una cosa? ¿Acaso desear que te ocurra?

Menón.- Que ocurra. ¿Qué otra cosa, en efecto?

Sócrates.- Pensando que la cosa mala es ventajosa para aquel a quien le cabe en suerte, o sabiendo que lo malo es nocivo para quien lo recibe.

Menón.- Unos creen que lo malo puede ser ventajoso, otros lo consideran perjudicial.

Sócrates.- ¿Crees tú, pues, que pensar que puede ser útil es conocer lo malo como malo?

Menón.- No me atrevería a afirmarlo.

Sócrates.- ¿No es acaso evidente que los que ignoran el mal no lo desean y que el objeto de sus deseos es una cosa que ellos creían buena, aun cuando fuera mala, de manera que, deseando ese mal que desconocen y que creen es un bien, lo que en realidad desean es un bien? ¿No es eso verdad?

Menón.- Posiblemente es verdad para esos.

Sócrates.- ¿Y qué? Los que, según tú afirmas, desean el mal aun sabiendo que el mal es perjudicial a los que lo padecen, sin duda deben saber que les va a perjudicar, ¿no?

Menón.- Necesariamente.

Sócrates.- Ahora bien: ¿acaso esos no saben que una cosa perjudicial hace sufrir en la medida en que es perjudicial?

Menón.- También eso es necesario.

Sócrates.- ¿Y qué un hombre que sufre es un desdichado?

Menón.- Así lo creo.

Sócrates.- ¿Hay, pues, un solo hombre que apetezca sufrir y ser desdichado?

Menón.- No lo creo así Sócrates.

Sócrates.- Por consiguiente, Menón, nadie puede apetecer el mal, a menos que quiera ser una y otra de estas cosas. ¿Qué otra cosa, en efecto, es sufrir sino buscar el mal y encontrarlo?

Menón.- Es posible, Sócrates, que tengas razón y que nadie quiera el mal.¹⁸⁵

La definición socrática de pecado es el hilo conductor que usa Anti-Climacus para trazar una línea divisoria entre el pecado considerado desde la revelación cristiana y las pretensiones tanto de los racionalistas como del

¹⁸⁵ Platón, *Menón* 77b2-78b1

triumfalismo de una buena parte de la cristiandad establecida. Esta frontera es marcada en primer lugar aceptando, en cierto modo la definición socrática.

" Claro que no por todo eso que acabamos de decir hemos de pasar por alto la gran verdad que se encierra en el principio de la ignorancia socrática"¹⁸⁶.

Pero también esta definición socrática es usada para mostrar que una definición así planteada tiene el defecto de pasar por alto el aspecto dogmático; y, al hacer esto, no sólo empobrece sino que desvirtúa lo que pueda decirse acerca del pecado.

" La definición socrática es una definición típicamente griega y como toda otra definición que no sea rigurosamente cristiana en el sentido más estricto -es decir, como toda definición provisional- no podrá por menos de dejar al descubierto su profundo vacío"¹⁸⁷.

En el capítulo, Anti-Climacus desarrollará estas dos vertientes de la definición socrática.

2. La contradicción racionalista y la incongruencia moral

Para entender el planteamiento de Anti-Climacus, hay que distinguir con édos tipos de verdades y conocimiento de ellas. El primer conjunto de verdades se refiere a las verdades objetivas, como puede ser el caso de las matemáticas, la física y en general las ciencias naturales. El aprendizaje de estas verdades y su validación puede hacerse por medio de factores extrínsecos, lo habitual del método científico: la observación, la

¹⁸⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 201

¹⁸⁷ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 199

experimentación, la variación concomitante, la comprobación de hipótesis, etc. Si una persona sabe hacer un cálculo de probabilidad matemática, o conoce la estructura ósea de un reptil, no tendríamos ningún inconveniente para decir que sabe sobre esos temas. Si además tiene un poco de pericia didáctica, podrá transmitir sus conocimientos a otras personas.

Hay personas que aplican continuamente sus conocimientos sobre determinado tema. Hay otras, en cambio, que prácticamente nunca los usan, aunque no por eso sus conocimientos dejen de ser verdaderos. Otra característica primordial del saber objetivo lo constituye su forma de progresión, de tal forma que si alguien ya descubrió un elemento químico y sus propiedades, al individuo posterior le tocará la tarea de aprender lo que otros descubrieron y en esforzarse por hacer una nueva aportación al cúmulo de conocimientos. Esto significa que nadie, en su sano juicio debe emprender la tarea del conocimiento desconociendo los avances anteriores.

Sin embargo, existe también otro conjunto de verdades que hace referencia al carácter existencial de los individuos, que no tienen las mismas características que las verdades objetivas. Tal es el caso de la ética, pues si alguien dice haber comprendido la importancia de comportarse de una determinada manera y en la práctica no se comporta así, en realidad lo que muestra es que no ha comprendido del todo lo que decía haber comprendido. Hacer un sistema ético no significa comportarse éticamente.

Una de las preguntas fundamentales de la ética puede formularse de la siguiente manera: ¿Cómo debo comportarme? De tal forma que crear un sistema que no comprometa mi comportamiento implicaría que en realidad la respuesta a la pregunta no fue lo suficientemente acertada. Por otro lado, la ética no es un saber progresivo en el sentido de las ciencias objetivas, pues los compromisos éticos no son progresivos. No se podría afirmar que para las generaciones pasadas lo relevante fue el respeto a los demás, pero como la anterior especuló y actuó conforme al deber ético en materia del respeto, a nuestra generación le tocan otras tareas.

Hecha esta distinción entre estos dos tipos de verdades, es fácil entender que Anti-Climacus, retoma la definición socrática de pecado para establecer que cuando no hay coherencia entre lo que se dice saber y la forma de comportarse, entonces Sócrates tiene razón: la persona incoherente en realidad no sabe aquello que dice saber. Sin embargo, Anti-Climacus, critica a sus contemporáneos por dejar de lado esta noción socrática, pues para el saber de moda, no importaba tanto esa coherencia sino el hecho de especular y de ir más allá de lo especulado hasta entonces.

"En estos tiempos en que a muchos les domina el prurito de lanzarse de una manera alocada y vanidosa por los derroteros de una ciencia hinchada y estéril... de suerte que los hombres tienen ahora, mucho más que en la época de Sócrates, una necesidad acuciante de que se les imponga una no pequeña dieta socrática " ¹⁸⁶.

Es en este punto de la incongruencia donde aparece otro aspecto socrático: la ironía. Sócrates hace gala de sus habilidades dialécticas para mostrar a los sofistas sus propias contradicciones. En cierto sentido dejaba que se hundieran, como en un pantano, con sus propias palabras. Hegel, en contraste, consideraba la ironía, que tanto se defendió en el Romanticismo de su época, como una forma de negar la verdad, una actitud más destructiva que constructiva. Sin embargo, para Anti-Climacus, siguiendo a Sócrates, el valor de la ironía se pone de manifiesto cuando se da la incongruencia mencionada.

Anti-Climacus describe cinco ejemplos de incongruencia entre el afirmar conocer una verdad, que implica compromiso y en la práctica estar muy alejado de ella. La forma como lo presenta es por demás irónica. En primer lugar, aquellos que afirman conocer el bien supremo e inclusive a hablar sobre él; sin

embargo todo ese saber y esa autoridad para hablar no tienen ningún impacto operativo en sus vidas.

"Hasta el punto que éstos no solamente no expresan con su vida, aunque fuera de una manera muy lejana, que han comprendido, sino que cabalmente expresan en la práctica todo lo contrario. El espectáculo de un contrasentido tan lamentable como ridículo le hace a uno exclamar, sin poderlo remediar: ¿Pero como diablos es posible que lo hayan comprendido? ¿No será más bien una mentira?"¹⁸⁹

El segundo ejemplo hace referencia a la justicia, resultando cómico el que una persona haga hincapié en señalar lo que realmente es la justicia, pero que en su actuación cometa injusticias con cierta naturalidad. Una persona así no ha entendido realmente lo que es la justicia, aunque repita un conjunto de conceptos ordenados. El tercer ejemplo hace referencia a aquellos que hacen alarde en la importancia de defender, a toda costa, la verdad.

"Infinitamente cómico es ver que un hombre puede pasarse las horas enteras -conmovido hasta las lágrimas, de suerte que no sea solamente el sudor, el que gotea por su frente abajo- leyendo o escuchando el desarrollo del tema de la abnegación y de la nobleza que implica el que uno esté dispuesto a ofrecer su vida por la verdad..., y a renglón seguido, con un paso marcial -¡uno, dos, tres, rompan filas! y todavía con lágrimas en los ojos y sudor en la frente, lo veamos aprovechando la más mínima oportunidad que se le ofrezca en defensa de la mentira"¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 201

¹⁸⁹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 201

¹⁹⁰ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 202

El cuarto ejemplo Anti-Climacus lo refiere a aquellos predicadores, llenos de gravedad y arte retórico, desde el púlpito, ponen por los suelos a la maldad y la mediocridad e indican las alturas a las que debe aspirar un ser humano,

"todo ello con un aplomo en la figura, con una gallardía en la mirada y con una exactitud en el movimiento de los brazos verdaderamente admirables" ¹⁹¹.

Sin embargo, lo ridículo comienza casi inmediatamente después de bajar del púlpito, cuando con cobardía y timidez se aparta del camino a la menor oportunidad. Una persona así no puede haber entendido lo que es el bien.

El quinto y último ejemplo, es especialmente significativo pues se refiere a aquellos que explícitamente afirman que han comprendido muy bien las enseñanzas de Cristo, de como vivió en el mundo, con humildad y pobreza, como un simple siervo, escarnecido, escupido, desgraciado; pero

"cuando yo veo que esos mismos sujetos buscan con tanto afán el puesto en que mundanamente mejor se esté y se instalan en él con todas las comodidades..., cuando yo los veo con que angustia, como si se tratara de salvar la misma vida, procuran soslayar cualquier ráfaga de viento desfavorable, ya venga de la derecha, ya venga de la izquierda..., cuando yo los veo finalmente, tan dichosos, tan sumamente dichosos, tan radiantes de alegría, sí, tan radiantes de alegría que para que no falte nada en el cuadro, incluso dan gracias a Dios con una emoción infinita por lo mucho que todo el mundo les honra y les ensalza, entonces nunca ceso de preguntarme a mí mismo, recordando a aquel noble sabio de la antigüedad: ¿Como diablos es posible, oh Sócrates, Sócrates, Sócrates,

¹⁹¹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 202

que esos hombres hayan comprendido lo que dicen haber comprendido?"¹⁹²

Es aquí donde Sócrates tiene razón al afirmar que el mal es ignorancia, pues la incoherencia en todos estos ejemplos que se han mencionado, muestra que en realidad no se ha comprendido. Anti-Climacus reacciona irónicamente, y acude a la riqueza del planteamiento socrático:

"Aquí nos viene a sacar del apuro aquel viejo irónico y moralista, diciéndonos: No, amigo mío, no les creas nunca; no lo han comprendido, pues si lo hubiesen comprendido de veras, entonces lo expresarían también con sus vidas y harían de seguro lo que habían comprendido"¹⁹³.

3. La crítica de Anti-Climacus a Sócrates

En el apartado anterior se desarrolló la defensa que hace Anti-Climacus a la definición socrática de pecado como ignorancia, a partir de la verdad práctica o existencial y su necesaria asimilación en el comportamiento del sujeto que cree comprender; y por consiguiente, de la reducción al absurdo que se sigue cuando no hay coherencia entre lo que se afirma saber y el comportamiento manifiesto. En una sociedad en donde domina el afán intelectual por no dejar nada sin explicación racional, también ha sido dominado por este tipo de incongruencias, y es aquí también donde Sócrates hizo un buen aporte por medio de la ironía

¹⁹² Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 203

¹⁹³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 201

"Desde luego, nuestro tiempo necesita muchísimo de semejante cura irónico-ética, hasta el punto que quizá sea lo único de lo que en realidad está necesitado -puesto que no cabe duda de que eso es en lo que menos se piensa-. Por eso, en vez de haber superado a Sócrates, nos sería mucho más provechoso el retornar sin más a su distinción de las dos maneras de entender, no como resultado, que al final de cuentas sólo serviría para hundir a los hombres en la miseria más profunda, en cuanto el resultado es cabalmente lo que elimina esa diferencia entre dos maneras de entender, sino apropiándose la como una auténtica pauta de la concepción ética de la vida cotidiana ¹⁹⁴.

Sin embargo, no puede aceptarse la definición socrática de pecado. Anti-Climacus centra su argumentación en tres aspectos principales. El primero de ellos se refiere al origen de la ignorancia, haciendo una nueva reducción al absurdo para mostrar que el origen de la ignorancia, para que pueda ser considerada pecado, debe de estar en algo fuera del propio conocimiento. El segundo argumento consiste en el desarrollo de cómo la voluntad y las facultades inferiores del hombre pueden hacer frente al conocimiento de lo que debe hacerse y finalmente hacer el mal. Por último, el tercer argumento hace referencia al carácter religioso del pecado, específicamente relacionado con el cristianismo y la revelación, de forma tal que el pecado implica desafío.

Anti-Climacus aclara que es difícil puntualizar lo que debe entenderse por ignorancia en el sentido socrático, pues Sócrates no precisó con detalle su definición.

"Concretamente, el defecto de la definición socrática consiste en que no llega a precisar cómo ha de entenderse esa misma ignorancia, ni tampoco su origen y otras particularidades" ¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 203

¹⁹⁵ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 199

No obstante, hace una exploración dialéctica por las diversas posibilidades en torno al origen de la ignorancia, para demostrar que esta no puede ser, en última instancia, el origen del mal.

Las alternativas son las siguientes: O bien la ignorancia es originaria, lo que significa que siempre se ha sido ignorante sobre lo que debe de hacerse en determinada circunstancia, y por lo mismo no ha habido posibilidades de saber la verdad

"¿Es una ignorancia originaria, de suerte que el que la padece ha estado siempre en ella y hasta la fecha no ha podido saber nada acerca de la verdad?"¹⁹⁶

En este caso de ignorancia originaria la "acción mala" o pecado no puede ser imputable al individuo, pues escaparía a cualquier posibilidad de control, con lo cual el pecado así entendido no sería pecado.

O bien la ignorancia es adquirida, lo que significa que hubo un momento en que se sabía cómo debía comportarse, pero pasado el tiempo se desdibujó ese conocimiento, apareciendo la ignorancia a la que nos referimos. Anti-Climacus se pregunta, ante ésta alternativa, qué pudo haber provocado esa transformación de conocimiento a ignorancia.

"Si se trata de una ignorancia tardía, entonces no cabe duda de que el pecado hunde sus raíces en algo distinto de la ignorancia, en algo que tiene que ver con la actividad del hombre, es decir en una actividad en la que éste ha trabajado por oscurecer su conocimiento"¹⁹⁷.

Para él es evidente que no puede provenir exclusivamente de otra ignorancia, ya que caeríamos en un círculo vicioso *ad infinitum*, en relación a la

¹⁹⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 199

¹⁹⁷ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 199.

alternativa que se está planteando; con lo cual debe haber algo en el individuo que produzca este oscurecimiento del conocimiento.

A partir de la conclusión anterior, que establece el hecho de que en el pecado ha habido algo que oscurece el conocimiento, ya que en la práctica resulta casi imposible que, en efecto, alguien haga el mal a sabiendas, vuelve a plantear otro dilema. O bien el individuo que peca no era consciente de la pérdida de ese conocimiento y del proceso de oscurecimiento. Si es así, una vez más nos encontraríamos con que las acciones que aparentemente serían pecado no podrían ser imputables al individuo, pues no depende de él el proceso de oscurecimiento, que finalmente sería la causa de actuar indebidamente, por lo que esta alternativa del dilema hay que excluirla. O bien sí hay conciencia en la pérdida de ese conocimiento, en donde el individuo actúa positivamente para provocar dicho oscurecimiento.

"¿Tenía el hombre conciencia clara de lo que hacía al empezar a oscurecer el conocimiento? Porque si no la tenía, entonces el conocimiento ya no estaba oscurecido antes de que el hombre empezase a oscurecerlo. Y en ese caso la pregunta sigue en pie"¹⁹⁸.

Este doble dilema Anti-Climacus lo resuelve afirmando que la categoría que Sócrates dejó de lado, y en esto radica el error socrático, es la voluntad; siendo ésta la causante del estado final del conocimiento que hace que el individuo cometa una acción equivocada.

"En cambio, si se supone que el hombre tenía conciencia clara de lo que hacía cuando empezó a oscurecer el conocimiento, entonces es evidente que el pecado no dimana del conocimiento -si bien aquél no deja de ser

¹⁹⁸ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 200

ignorancia en cuanto al resultado-, sino que
dimana de la voluntad"¹⁹⁹ .

Sin embargo, ¿cómo actúa la voluntad para producir dicho efecto en el conocimiento? Anti-Climacus hace un análisis de este proceso. En primer lugar en la base de esta ignorancia adquirida está el hecho de que entre el comprender que se debe actuar de determinada forma y el hacerlo no se hace de manera inmediata. Por ejemplo, una persona puede estar plenamente convencida de que debe pagar una deuda contraída; sin embargo esto no significa que el individuo en cuestión pase inmediatamente a la acción, que después de dicha reflexión tome el dinero y salga inmediatamente para pagar la deuda. Anti-Climacus afirma que los idealistas no tienen dificultad para aceptar la postura socrática sobre la ignorancia, ya que para ellos la mediación entre un concepto y la realidad es, en última instancia, una relación de identidad, y el paso del tiempo sólo es un momento del devenir. El idealismo no deja abierta la posibilidad a que conocimiento y realidad finalmente no se identifiquen; pero es precisamente esta no identificación una consecuencia del mal.

"En la filosofía de la pura idealidad, donde no se habla para nada del hombre real e individual, la transición es necesaria -desde luego, en el sistema no hay nada que no suceda por necesidad-; o, dicho con otras palabras, en la idealidad pura no hay ninguna dificultad emparejada con el tránsito de entender al cumplir"²⁰⁰ .

La inteligencia no es la única facultad que muestra el objeto deseado y por el cual se actúa, también las facultades inferiores del hombre, en muchas ocasiones, ejercen una presión sobre el rumbo o determinación del comportamiento; siguiendo con el ejemplo anterior, el individuo que ha decidido

¹⁹⁹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 200.

²⁰⁰ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 204

saldar su deuda puede tomar en cuenta la sugerencia de su cuerpo de esperar hasta el día siguiente, ya que las condiciones climáticas no son propicias para salir, inclinación que no tiene por qué presentarse como contradictoria con la intención inicial de cumplir con su deber. Siguiendo los elementos básicos de Aristóteles en el Libro X de la *Ética Nicomaquea*, Anti-Climacus señala que es precisamente la voluntad la que tiene las riendas de las facultades inferiores del hombre, es ella la que media entre la tensión que puede haber entre conocimiento y tendencias inferiores y es ella la que conscientemente da la pauta para actuar en un sentido u otro.

Teniendo en cuenta lo dicho sobre la no inmediatez entre conocer y actuar, y la presión de las facultades inferiores pueden ejercer; cuando se actúa mal, ha pasado lo siguiente: la voluntad ha dejado pasar un tiempo suficiente para que las facultades inferiores vayan encontrando nuevas formas de presionar e ir diluyendo la intención inicial de actuar bien. El siguiente texto recoge la parte central del argumento que se ha presentado.

"Si la voluntad no encuentra en definitiva estimable el producto del conocimiento, ello no significa, como cabría esperar, que se ponga enseguida a hacer lo contrario de lo que la inteligencia había captado. Tales contradicciones entre ambas facultades suelen ser muy raras en la práctica. Por eso, lo que la voluntad suele hacer en ese caso es dejar que pase algún tiempo, una especie de tiempo de tregua, con lo que se queda tranquila y como diciendo: ¡mañana veremos! Entretanto, el conocimiento se va oscureciendo todavía más y la naturaleza inferior, por su parte, va acreciendo su victoria"²⁰¹.

De esta forma puede suceder que un individuo termine por encontrar otros argumentos para justificar las acciones que favorecen sus inclinaciones desviadas, o bien logre en la práctica una disociación entre lo que considera

²⁰¹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 205.

debe hacerse y lo que en la práctica hace. En el ejemplo que se ha mencionado, pasado el tiempo o bien el individuo ha encontrado "argumentos que justifican" el hecho de no pagar a su acreedor; o bien puede morirse - después de muchos años- con el buen deseo de pagar la deuda sin haberla pagado en realidad. Esto último es la mediocridad, afirma Anti-Climacus, en la que muchas veces terminan los hombres y es precisamente esta mediocridad la que causa la incongruencia que se criticó en el apartado anterior y en la que Sócrates tendría razón al afirmar que en el fondo ya no se tiene un auténtico conocimiento de cómo se debe de actuar. Para el que piensa mediocremente que debe pagar la deuda, en realidad estas palabras ya no tienen ningún significado.

"Es muy probable que una inmensa mayoría de los hombres vivan de esa manera tan mediocre y que así se pasen toda la vida trabajando en el oscurecimiento de sus conocimientos éticos y ético-religiosos, que con sus decisiones y consecuencias los llevarían a comportarse de un modo que no agrada a la naturaleza inferior del hombre"²⁰².

Además de la voluntad existe otro elemento que Sócrates no consideró al hacer su definición de pecado, y es la categoría cristiana de pecado. Obviamente Sócrates no podía contar con esta categoría, en esto consiste el carácter pagano de los orígenes de la filosofía griega.

"Sócrates ni siquiera se introduce en realidad en toda esa investigación con la que empieza el cristianismo. No se introduce en ese radicalismo en el que el pecado se presupone a sí mismo y encuentra la explicación cristiana en el dogma del pecado original"²⁰³.

²⁰² Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 205

²⁰³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 200.

Esta categoría cristiana conlleva la posibilidad de escándalo en un doble sentido: en primer lugar el hecho de que, desde la revelación, se tenga que afirmar que no puede saberse qué es el pecado si no hay dicha revelación. Lo escandaloso de esta postura consiste en que la razón tenga que aceptar sus límites en un terreno en el cual se siente con todo derecho para esclarecer la verdad sobre el pecado y otras realidades.

" La posibilidad del escándalo estriba en que sea necesaria una revelación divina para esclarecer al hombre qué cosa es el pecado y cuán profundas son sus raíces. El hombre natural -el pagano- piensa poco más o menos de la siguiente manera: «Déjate de cuentos. De mil amores te concedo que no he comprendido muchas de las cosas que se encierra en el cielo y en la tierra. Incluso te concedo en buena hora que sea necesaria una revelación para que nos descubra las cosas celestiales. Pero, honradamente, creo que la mayor de las insensateces es ésta de exigir una revelación que nos esclarezca la esencia del pecado. Desde luego que no me tengo por una bella persona, ni muchísimo menos, pues sé muy bien lo lejos que estoy de la perfección. Y en tal situación, ¡cómo no voy a saber lo que es el pecado!»²⁰⁴

En segundo lugar, la revelación se presenta como posibilidad de escándalo pues en el dogma cristiano de pecado hay elementos que deben ser creídos y no entendidos, de forma que el que se enfrenta a la revelación pudiera sentirse con elementos para su rechazo.

Es importante aclarar que la posibilidad del escándalo no significa el escándalo como un *factum*. De ahí la diferencia entre el creyente y el que no lo es, ambos pasan por la posibilidad del escándalo, pero el primero confía en la Revelación

²⁰⁴ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 206

y el segundo no. El pecado aparece entonces como una forma de desafío, más como una postura de rechazo que como una ignorancia acerca del objeto rechazado, es la opción entre la afirmación desesperada del yo o la esperanza en Dios. En el desafío, el que peca no quiere, abiertamente, humillarse ante la revelación.

"La enseñanza cristiana nos dice abiertamente que un hombre comete la injusticia -y en esto consiste propiamente el desafío y la obstinación- a pesar de haber comprendido muy bien lo que es justo; o, viceversa, deja de hacer lo que es justo, sabiendo muy bien lo que es la justicia"²⁰⁵.

El pecado entendido como posición, al cual Anti-Climacus dedica un capítulo entero, muestra cómo la voluntad no simplemente logra desdibujar el conocimiento del bien y el mal, sino que puede en el desafío antes descrito obstinarse en el rechazo de Dios, lo cual es considerado desde el cristianismo el origen de todo pecado.

Una vez más Anti-Climacus ve en la filosofía de su tiempo un ejemplo de este tipo de obstinación y desafío; para él la filosofía ha terminado en un nuevo paganismo, en el paganismo moderno con la grave contradicción de que se proclama a sí mismo heredero de la tradición cristiana.

"La novísima filosofía no es ni más ni menos que paganismo. Claro que esto no es lo peor, pues al fin y al cabo no sería una bagatela el poderse codear con Sócrates. Pero lo completamente antisocrático de la novísima filosofía consiste en que se imagina -cosa con que nos quiere además embaucar a todos- que eso es, ni más ni menos, que cristianismo"²⁰⁶.

²⁰⁵ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 206

²⁰⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 204.

La diferencia consiste en que la intelectualidad griega era en cierto sentido inocente y muy ingeniosa al tratar de explicar el comportamiento humano; en cambio la postura filosófica moderna se considera madura y absolutamente segura de sus afirmaciones. Como es sabido Hegel afirma que el contenido de la filosofía y de la religión son lo mismo.²⁰⁷ Afirma también que la filosofía llega a las mismas conclusiones que la religión, pero que el conocimiento

"no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe sino que va más allá del pensamiento, y al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual"²⁰⁸.

En contraposición al pensamiento hegeliano, Anti-Climacus presenta como condición necesaria de la fe y de la realidad del pecado, la imposibilidad de "ir mas allá". La necesidad de la revelación, la paradoja, la posibilidad del escándalo son elementos cristianos que ninguna filosofía, que se apoye sólo en la razón, podrá enfrentar. Por el contrario, esos pretendidos intentos terminan por no explicar nada. Además, estos elementos contenidos en la definición cristiana de pecado, al ser el pecado un "delante de Dios" como individuo defienden de otro error hegeliano. Este se refiere a la disolución del individuo en el espíritu universal.

"Este enfrentamiento decisivo del hombre individual con Dios, es algo que nunca entrará en una cabeza especulativa. La especulación no hace mas que universalizar fantásticamente a los hombres individuales dentro de la especie"²⁰⁹.

De esta forma, Anti-Climacus enfrenta desde la postura cristiana, las dos formas como es posible desvirtuar el contenido de la fe en relación al pecado.

²⁰⁷ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Parágrafo 573

²⁰⁸ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Parágrafo 564

²⁰⁹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* SV XI 195.

La de la mediocridad y falsedad de vida que se ha hecho presente en la mundanización del cristianismo, cuyo rechazo debe hacerse por medios irónicos y el intento de superar los aspectos básicos de la fe por medio de la especulación que se cree autosuficiente pero que se topa con la piedra de escándalo en que se constituye la fe.

CAPITULO III COMUNICACIÓN INDIRECTA, SEUDÓNIMOS E IRONÍA.

A. HACER FILOSOFÍA PENSANDO EN LA COMUNICACIÓN

Los pseudónimos creados por Kierkegaard son un tema obligado al hablar de este autor. Sin embargo, para entender bien su alcance dentro de sus objetivos como escritor es oportuno comparar, después de la presentación hecha en los capítulos anteriores, la relación y diferencias que existen entre algunos de ellos. En este caso, entre Johannes de Silentio y Anti-Climacus, para entender cómo ambos tienen un objetivo común pero utilizan una forma diferente para lograrlo.

Cada uno de ellos intenta, por medio de la comunicación indirecta y de la ironía, resaltar los errores de la época. En primer lugar, existía una excesiva racionalización de la existencia y de la fe. En segundo, un pacto de la religión con la burguesía, diluyendo así las exigencias de la fe y en forma conjunta, una masificación de los individuos.

La tesis central para introducir la comunicación indirecta y los seudónimos, se encuentra especialmente en sus dos escritos explicativos sobre su autoría y la relación que los pseudónimos guardan con su pensamiento. Estos escritos son el *Punto explicativo de mi obra de escritor*, que escribió en 1848, aunque fue publicado póstumamente por su hermano en 1859 y *Sobre mi obra de escritor*, escrito en 1851, también publicado póstumamente junto con el anterior. En síntesis, la postura de estas obras es la siguiente: los errores básicos en los que se desarrolla la época -descritos anteriormente- no solamente están muy

extendidos en la clase intelectual-burguesa y burguesa-religiosa, sino que ambas están estrechamente relacionadas. Además, en torno a ellas se había formado un *sancto sanctorum* impenetrable. Para tener voz en ese ambiente era necesario aceptar los mismos principios y categorías. También, era indispensable seguir el ritual académico que lo adornaba, similar a los diversos ambientes académico-hegelianos que se multiplicaban en diversos puntos de Europa. Dificilmente un crítico no reconocido por el sistema y mucho menos un estudiante en esos ambientes cerrados, podía negar lo que se daba por hecho. De ahí su famosa afirmación: "No, no es posible destruir una ilusión directamente, y sólo por medios indirectos se le puede arrancar de raíz"²¹⁰.

En octubre 19 de 1855, en su lecho de muerte, Søren Kierkegaard realiza dos importantes actos públicos y privados. No acepta la visita de su hermano Peter Christian ni la comunión de manos de un pastor –por ser servidores de la corona- pidió que lo hiciera un laico lo cual fue imposible.²¹¹

"Estas dos negaciones en su lecho de muerte crearon escándalos que siguieron a Kierkegaard (y su hermano) a la tumba, y es muy importante entender que ambos fueron actos privados y públicos".

El autor trata de mostrar la relación entre la historia de Dinamarca y la biografía de Søren Kierkegaard, considerando esta conexión entre lo público y lo privado, lo interno y lo externo y siguiendo al comentario de Soren Kierkegaard de crecer y salir del comportamiento de los niños. La niñez de Dinamarca terminó en 1848 y 1849 en que se transformó en una monarquía Constitucional, siete años antes de la muerte de Kierkegaard.²¹²

²¹⁰ Kierkegaard, *Mi punto de vista* SV XIII 531.

²¹¹ *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, p. 16, Cap. I,

²¹² *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, P.16, Cap. I

“Dinamarca había sido una monarquía absoluta en donde la mayoría del poder político, social, y cultural se concentraba en una coalición oligárquica de la corona y algunos cientos de familias” nos dice Alstair Hannay.

Ahora, la gente pequeña, con el voto se convertía en parte de la creación de una cultura oficial. Soren Kierkegaard lo vio como una manera inevitable del futuro, y como la voluntad de la Guía Divina. Inicia la “nueva” iglesia Danesa del Pueblo sin que el modelo en realidad cambiara²¹³.

Afirma Hannay que “...era obvio para todos los que lo conocían (al Obispo Mynster) que esta nueva era democrática y sus alabanzas a la nueva iglesia del Pueblo era meramente un necesario reajuste político.”

Heiberg, el Hegeliano contemporáneo de Kierkegaard, resaltó en la época de oro de Dinamarca junto con nuestro autor. Ambos se preocupaban por la evasión del individuo a su responsabilidad o “falta de espíritu”; muertos en vida. Heiberg en su *Alma después de la muerte* muestra a la sociedad de la respetable clase media Danesa que pasa la vida preocupada por la política y los problemas finitos del mundo que fueron su “infierno” en vida. *La enfermedad mortal* de Søren Kierkegaard cuyo título es similar, también se preocupa por el espíritu o el alma. Ambos autores coinciden en la plaga de “falta de espíritu”.²¹⁴

“...ambos autores estaban preocupados por el cuidado del “espíritu” o “alma” y de ser enemigos de las almas que no son almas, enemigos de la falta de espiritualidad, una forma de estar muerto en vida...”

²¹³ *The Cambridge Companion to Kierkegaard* P.17, Cap. 1

²¹⁴ *The Cambridge Companion to Kierkegaard*.p. 19, Cap. 3

Presenta a Søren como el hijo pequeño, el hermano menor que siempre estuvo en contra de todo con la sombra de su hermano ante la iglesia, su padre y la sociedad. La influencia del Obispo Mynster, “el pastor de su papá” afectó mucho su vida y obra. Su hermano Peter siempre fue su rival y al final, Kierkegaard atacó a Mynster porque sintió que lastimó a su papa –cuando éste murió- y a él mismo a través de su padre. Humilló a su padre al considerarlo, en forma peyorativa, como un hombre de campo.²¹⁵

Kierkegaard buscaba el reconocimiento de su mayoría de edad, el ser adulto y tener poder, como Dinamarca lo hacía en el campo político. El autor considera que Søren nunca perdonó a su hermano por un artículo en el que criticó su obra, refiriéndose a ella como escrita en un “éxtasis” o producto de una cobardía. En resumen, le negó autoridad y por ello, su hermano vivió hasta los 82 años con el remordimiento de todo.²¹⁶

Es a partir de este entorno que Kierkegaard concibe la necesidad de recurrir a la ironía y para tal fin son creados los pseudónimos. Debe recordarse, como se mencionó en el capítulo anterior, que la tesis doctoral de Kierkegaard presentada en la Universidad de Copenhague en 1841, *El concepto de la ironía (con especial referencia a Sócrates)*, es ya una visualización del recurso de la ironía para combatir los problemas anteriores. En ese trabajo, aparece ya la figura de Sócrates presentada por Aristófanes como un testimonio cómico-irónico de los errores de su época. Debe tenerse en cuenta que también la ironía fue una forma especialmente apreciada por el movimiento Romántico, comenzando por las *Memorabilia Socratica* de Hamman, y sus

²¹⁵ “... (su padre) era un hombre viejo muy religioso, bastante rico pero con raíces de campesino.” P.22, Cap 3, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*.

²¹⁶ “La vida privada no es tan privada y la biografía y la historia no pueden separarse del todo”. p.39, Cap.3 *The Cambridge Companion to Kierkegaard*.

sucesivos defensores, entre los que destaca Friedrich Schlegel²¹⁷. La ironía también guarda una estrecha relación con las críticas al sistema hegeliano y la forma como el propio Hegel reaccionó contra ella. Para Hegel, la ironía tenía un carácter destructivo. Era una reacción negativa de la subjetividad que se siente dañada por la objetividad de la razón, y la consideraba una forma de hacer banal lo absoluto que encierra el saber. La ironía "puede fingirlo todo, pero da pruebas solamente de vanidad, de hipocresía y de insolencia. La ironía conoce su maestría sobre todo contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas"²¹⁸.

Los seudónimos son la forma irónica que Kierkegaard ve necesaria para destruir la ilusión. Cada seudónimo representa a un personaje que, fuera del sistema, y muchos de ellos inclusive fuera de la fe, llevan al lector a percibir las contradicciones de la época. Es a partir de estas bases, que cobra un importante sentido la autoría por medio de los seudónimos y también la diversidad de ellos, no sólo en un sentido de variedad de nombres, sino de posturas existenciales diversas. El propósito de este capítulo es mostrar este sentido de los dos seudónimos analizados en los capítulos anteriores, que corresponden a dos diferentes personalidades, resaltando además la ironía que encierra cada uno de ellos. Por último, se mostraran coincidencias en algunos

²¹⁷ Cfr. Daniel Innerarity. *Hegel y el romanticismo*. Editorial Técno, Madrid 1993. Cap. VI. "La ironía romántica y su crítica hegeliana".

²¹⁸ Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*. Tomo III, p. 482. Fondo de Cultura Económica, México, Cuarta reimpresión, 1985. Puede recordarse también la crítica que hace Hegel en su *Filosofía del derecho*, al mencionar las seis formas como el mal intenta convertirse en un bien y al mismo tiempo de convertir el bien en algo malo, lo cual constituye el supremo culmen de la subjetividad, aludiendo claramente a diversos aspectos del Romanticismo. Para Hegel la sexta y más elevada forma de perversión de la subjetividad es precisamente la ironía. "Lo superior no es la cosa, sino yo. Yo soy el ser autónomo que decide sobre la ley y la cosa, y juego con ella como con mi capricho, que en la conciencia irónica, en que hago sucumbir lo más elevado, sólo gozo de mí mismo. Esta figura es sólo la vacuidad de todo contenido ético del derecho, los deberes y las leyes (el mal, y más aún, el mal en sí mismo completamente universal), sino que agrega también la forma de la vanidad subjetiva, la de saberse a sí misma como esa vacuidad de todo contenido y en ese saber, saberse como lo absoluto". *Filosofía del derecho*. UNAM, segunda edición, México 1985, p.159. Esta reacción de Hegel contra la ironía se debe fundamentalmente a que la ironía constituía el principal ataque en contra de la idea misma de Sistema, pieza fundamental de la filosofía hegeliana.

aspectos centrales de sus posturas. El objetivo es que se pueda concluir como tesis central del presente trabajo, que los seudónimos tienen una distinción real, la cual es fundamental para el uso de la ironía en la comunicación indirecta, pero que, por otro lado, los pseudónimos tienen muchos puntos en común, que es donde Kierkegaard ofrece su propio pensamiento.

En los pseudónimos estudiados, Johannes de Silentio y Anti-Climacus, pueden verse dos formas distintas de aplicar la ironía. Esta diferencia está motivada, en primer lugar, por el momento -dentro del conjunto de toda la obra kierkegaardiana- en que aparecen uno y otro. Johannes de Silentio corresponde al periodo de obras con carácter estético, mientras que Anti-Climacus corresponde a las obras de carácter religioso.

1. La comunicación en *Temor y temblor*.

Temor y temblor, forma parte de un conjunto de ocho obras seudónimas escritas entre 1842 y 1846, junto con varios artículos, también seudónimos, de esos años. Poco después de haber terminado la redacción de su tesis de grado y del rompimiento con Regina Olsen, a finales de 1841, Kierkegaard viaja a Berlín y comienza la redacción de *La alternativa*, publicada en febrero de 1843 bajo el seudónimo de Víctor Eremita. En octubre de este año aparecen otras dos obras seudónimas, *La repetición*, bajo el pseudónimo Constantin Constantius, y *Temor y temblor* de Johannes de Silentio, ambas escritas en 1842.

En 1844 publica *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* por Johannes Climacus, *El concepto de la angustia* bajo el pseudónimo Vigilius Haufniensis y *Prefacios* por Nicolaus Notabene. En 1845 publica *Etapas en el camino de la vida*, editado por Hilarius el

encuadernador, y en 1846 publica *Post-scriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas* bajo el pseudónimo Johannes Climacus. Esta última obra cierra el círculo de las obras a las que antes se hacía referencia y que fueron escritas con una marcada intención de comunicación indirecta. La intención del autor es presentar temas y estilos que puedan ser atractivos para el lector y sirvan así de anclaje para la comunicación indirecta. Aunque cada seudónimo de esta etapa tiene su papel diferenciado de los demás²¹⁹, hay una mayor recurrencia a temas estéticos y psicológicos. El motivo lo expone Kierkegaard en *Mi punto de vista explicativo*:

"Un ataque directo sólo contribuye a fortalecer a una persona en su ilusión, y al mismo tiempo le amarga. Pocas cosas requieren un trato tan cuidadoso como una ilusión, si es que uno quiere disiparla. Si algo obliga a una futura presa a oponer su voluntad, todo está perdido. Y esto es lo que logra un ataque directo (...) Por tanto, el escritor religioso debe, ante todo, ponerse en contacto con los hombres, es decir debe empezar con las obras estéticas. Estas son las arras. Cuanto más brillantes sean esas obras, mejor para él"²²⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿cuál es el papel específico de Johannes de Silentio en la obra *Temor y temblor*? Como se vio en su oportunidad, Johannes de Silentio no es creyente, ni académico. Es simplemente "poeticer et eleganter" (En una forma poética y refinada) un escritor que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema.²²¹ Johannes de Silentio parte simplemente del recuerdo de su

²¹⁹ En la obra *Post-scriptum definitivo y no científico a las Migajas filosóficas*, se contiene un apartado titulado "Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo de la literatura danesa" en donde Johannes de Silentio hace un recuento de las obras pseudónimas publicadas hasta ese momento, y como cada una de ellas colabora en un aspecto específico al concepto de existencia.

²²⁰ Kierkegaard, *Mi punto de vista* SV III 531-532.

²²¹ Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 59.

padre, quien había mantenido a lo largo de su vida una pasión enorme por entender la figura de Abraham.

"Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo, tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato: su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos (...) No era un pensador (...) No era un doctor exegeta. Tampoco conocía la lengua hebrea"²²².

Johannes de Silentio, manifiesta en *Temor y temblor* que heredó esa pasión de su padre. Así pues, aun sin ser filósofo ni religioso, por medio de su pasión, logra un doble resultado. En primer lugar, muestra los errores de la filosofía al querer poner por encima de la fe a la razón, y cómo esta está imposibilitada para enfrentarse a las paradojas de la fe. El no filósofo muestra, de esta manera, que la filosofía dominante se equivoca²²³. Por otro lado, señala diversos equívocos de la falsa religiosidad, la cual pretende pasar rápidamente por encima de las paradojas de la fe y no dar tanta importancia a la temporalidad como tiempo de prueba. Las reflexiones de Johannes de Silentio, alguien que no se atreve a dar el salto a la fe, muestran su equivocación a los que dicen estar instalados en la fe. Adicionalmente a este punto, el seudónimo es reiterativo en su postura de respeto a las cuestiones religiosas. Afirma una y otra vez que no tener fe no significa que se desprecie la fe. Por el contrario, su actitud es de respeto:

"Por mi parte, puedo comprender a Abraham, pero me doy cuenta al mismo tiempo de que me falta el valor requerido para hablar y obrar así; pero no por eso diré que lo que hizo es insignificante, cuando muy al contrario, me

²²² Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 61

²²³ Hay que recordar que en los tres problemas planteados en *Temor y temblor* dice explícitamente que Hegel se equivoca. Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 105, 118, 130.

parece un acto tan prodigioso que no conoce nada parejo²²⁴.

Esta es la gran ironía que encierra *Temor y temblor*, pues quien no tiene autoridad -no es filósofo ni tiene fe- muestra los errores de quienes si la tienen.

2. La comunicación en *La enfermedad mortal*.

En 1848, en ocasión de la segunda edición de *La alternativa*, Kierkegaard escribió la primera parte de *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, obra publicada póstumamente. En esta obra, Kierkegaard hace, en retrospectiva, un análisis de su obra para mostrar que toda su producción literaria tenía una finalidad cristiana.

“He alcanzado un punto de mi carrera de escritor desde el que resulta permisible hacer aquello a que me siento fuertemente impulsado de acuerdo con mi deber, o sea, para decirlo una vez por todas, lo más directa y francamente posible: Lo que yo como escritor declaro ser. (...) El contenido de este pequeño libro afirma, pues, lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de “llegar a ser cristiano”, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos”²²⁵.

Poco tiempo antes, Kierkegaard había manifestado su intención de dejar de escribir y dedicarse a ser pastor rural. Sin embargo, él consideró como un deber propio el ayudar a desenmascarar, de una forma más

²²⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 165.

directa, los vicios de la iglesia danesa. Sus escritos, a partir de entonces, y hasta su muerte, serán más agresivos y con una temática directamente religiosa. En los últimos años de su vida, los seudónimos aparecen solamente en tres obras. Dos de ellas en 1849 que son *La enfermedad mortal*, firmada por Anti-Climacus y *Dos tratados ético-religiosos*,²²⁶ firmados por H.H. La última aparece un año después, en 1849, *Ejercitación del cristianismo*, también firmada por Anti-Climacus. Desde el prólogo de *La enfermedad mortal*, Anti-Climacus señala la intención edificante de la obra.

“A muchos quizá les parezca un poco extraña la forma de esta “exposición”, creyéndola demasiado rigurosa como para que pueda ser edificante, y por otra parte, demasiado edificante como para que pueda ser rigurosamente científica. (...) Y dado el caso de que fuera demasiado rigurosa como para ser edificante, ello constituiría a mi juicio un gran fallo²²⁷”.

2.1 ¿Es *La enfermedad mortal* un escrito de comunicación indirecta?

Como dije en el Segundo capítulo, decidió utilizar un seudónimo a esta obra poco antes de mandarla al editor ya que inicialmente había pensado firmarla él. En la portada con la que apareció la primera edición indica que fue escrita por Anti-Climacus, pero a renglón seguido se lee que fue editada por Kierkegaard. Esta forma no había sido usada en seudónimos anteriores y muestra su intención de asociarse directamente con el contenido de la obra.

²²⁵ Kierkegaard, *Mi punto de vista* SV XIII 517.

²²⁶ *La enfermedad mortal* XI 117.

²²⁷ *La enfermedad mortal*, Prólogo

La enfermedad mortal es por lo tanto, una obra que pertenece no solo a la comunicación religiosa, usando una vía directa, sino que también el propio Kierkegaard no ve tan necesario el recurso del seudónimo. "Hay una época para permanecer en silencio y una para hablar."²²⁸

Tomando en cuenta lo anterior surgen tres preguntas que sirven de marco para mostrar la diferencia con la primera época de escritor de Kierkegaard. ¿Qué sentido puede tener entonces el seudónimo Anti-Climacus? ¿En que puede consistir la ironía en un escrito directo? ¿No contradice la comunicación directa la justificación que el propio Kierkegaard da sobre la necesidad de la comunicación indirecta?

La primera cuestión se analizó en el capítulo dos. Por un lado, Anti-Climacus da una cierta continuidad dialéctica a las obras escritas por el seudónimo Climacus, pero también puede considerarse como una forma de elevar religiosamente al autor, quien manifiesta directamente una relación con lo religioso muy elevada que le da autoridad para hablar de la forma como lo hace. Con relación a la segunda pregunta, sobre el papel de la ironía, debo afirmar en primer lugar que en este punto hay una clara diferenciación con el seudónimo Johannes de Silentio. Mientras que este último ironiza desde su falta de autoridad filosófica y religiosa, Anti-Climacus muestra lo irónico que resulta la contradicción de los que afirman saber.

En *La enfermedad mortal* hay una doble dialéctica que permite la ironía. El que afirma no saber frente al que afirma saber y el no saber de los que dicen saber. En *La enfermedad mortal* está, por decirlo de alguna manera, suprimida la primera dialéctica y de forma más directa el libro es una continua ironía de la última dialéctica: aquellos que dicen saber o ser cristianos, sin saber ni ser cristianos. En el mismo prólogo a *La enfermedad mortal* comienzan estas ironías. Anti-Climacus elabora un silogismo sobre el conocimiento con la realidad de la persona al afirmar que todo conocimiento cristiano debe ser algo preocupado, esta

²²⁸ Kierkegaard, *Mi punto de vista* SV III 517.

preocupación es la relación con la vida, con la realidad de la persona, ergo, el conocimiento cristiano se refiere a la realidad de la persona a la vida misma y apunta Anti-Climacus como corolario, en esto consiste la seriedad cristiana. El heroísmo cristiano consiste en que uno se atreva a ser uno mismo como individuo, en la realidad de su persona, en su vida misma, ante Dios. Por el contrario, cuando volteamos a ver a la filosofía admirada por todos o a la religiosidad oficial, nos encontramos con la contradicción, la ironía puede entonces hacerse presente.

¿Qué tendrá que ver con el heroísmo cristiano todo ese dejarse embaucar con la idea de la humanidad, o jugando a extrañarse con la historia universal? (...) La fría superioridad de la ciencia dista mucho, cristianamente de ser la seriedad; al revés, en el sentido cristiano, no es mas que broma y vanidad”²²⁹.

En el capítulo dos se analizó la forma como Anti-Climacus aborda directamente la ironía en el apartado estudiado “*La definición Socrática del pecado*”.

Con relación a la tercera cuestión: ¿No contradice la comunicación directa la justificación que el propio Kierkegaard da sobre la necesidad de la comunicación indirecta?, es importante distinguir entre los diversos discursos y obras edificantes que Kierkegaard escribió, del resto de las obras seudónimas del primer periodo. Kierkegaard consideraba que no todas las personas están en los círculos intelectuales de la filosofía, ni en los círculos religiosos de la iglesia establecida. Puede haber y de hecho hay, muchas personas sencillas, bien intencionadas y con buena disposición para escuchar, para su edificación, los discursos religiosos. Aunque esos discursos pudieran contener algo de ironía -uno puede

²²⁹ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 117

observar el pensamiento y el temperamento de Kierkegaard en todos ellos- la relación que guarda con el lector es fundamentalmente edificante. Estos discursos cubren todos los años productivos de Kierkegaard, desde 1843 en el que publicó, en dos series, cinco discursos edificantes. Por otro lado, la comunicación indirecta, como la expone en *Mi punto de vista como escritor*, es una forma de comunicarse con el lector de manera temporal y en esa obra lo dice de la siguiente manera:

“Es muy importante no introducir la religión ni demasiado pronto ni demasiado tarde. Si pasa demasiado tiempo, se fomenta la ilusión de que el escritor estético ha envejecido y, por lo tanto, se ha vuelto religioso. Si llega demasiado pronto, el efecto no es bastante violento”²³⁰.

2.2 La desesperación en *La enfermedad mortal*.

Que es la desesperación o cuando es que estamos desesperados? Cuantas formas o grados de desesperación existen? De acuerdo con Alastair Hannay en su escrito “Kierkegaard y las diversas formas de Desesperación” publicada en “*The Cambridge Companion to Kierkegaard*”, los hábitos o reglas del lenguaje no pueden darnos respuestas claras pero la psicología si puede ser de ayuda. Como sabemos, la desesperación es un concepto central en varias obras de nuestro filósofo, especialmente en las de corte psicológico, materia de esta tesis. “ La palabra Danesa *Fortvivelse*, así como la Alemana *Verzweiflung* llevan “dos” (*tví*) en la palabra misma, por lo que la sugerencia de complejidad se conlleva aún mas directamente que en el caso de la palabra *desesperación* y sus sinónimos. ²³¹

²³⁰ Kierkegaard, *Mi punto de vista* SV III 532.

²³¹ *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, p. 329.

¿Qué es exactamente la desesperación? Las definiciones o reglas del lenguaje no nos dan la clave que buscamos en la psicología. Constituye el concepto central de varias de las obras seudónimas como *La enfermedad mortal* y *O lo uno o lo otro*, especialmente en la segunda parte de esta obra.²³² Anti-Climacus, en *La enfermedad mortal*, hace una afirmación antropológica al aseverar que todo ser humano está primitivamente organizado como un yo que todos están característicamente determinados para convertirse en un yo. Asimismo hace una afirmación Teológica al decir que el yo es establecido por un poder²³³.

La estructura de *La enfermedad mortal*, como ya se ha mencionado, busca un doble efecto, correspondiente a las dos partes del libro. La primera parte es un estudio psicológico-antropológico de la dialéctica del yo humano. Es una cierta fenomenología de la desesperación a partir de las categorías de lo finito y lo infinito, de la necesidad y de la posibilidad y de la conciencia y la inconciencia. Esto es muy similar a la forma que utilizó en *El concepto de la angustia* con las categorías de cuerpo y alma, y las de temporalidad y eternidad. En esta primera parte, por medio de la descripción de las formas como se hace presente la desesperación en las diversas situaciones humanas en las que una categoría pretende imponerse a la otra, el lector se enfrenta a su propia experiencia de vida. Es una experiencia que, en efecto, muestra un estado de cosas no resuelto, que Anti-Climacus no duda en calificar de desesperación. En la secuencia muy ordenada y lógica de los apartados, el lector va descubriendo que la vida diaria de los hombres, sin que ellos sean necesariamente conscientes, se enfrentan a un deseo de ser sí mismos sin poderlo ser de una manera auténtica, o del

²³² El presuponer que no hay ningún sentido que buscar, que el autor es culpable de lo que el lector encuentra obscuro, o que la obscuridad puede ser una virtud, pueden expresar esa prematura falta de esperanza que uno encuentra en la gente cuya verdadera esperanza es que no existe nada en que esperar." *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, p. 330.

deseo desesperado de dejar de ser sí mismos sin que esto pueda conseguirse de ninguna manera.

En esta primera parte de la enfermedad mortal las referencias a Dios son muy aisladas. Anti-Climacus no está enfrentando directamente al lector con Dios ni con el cristianismo, sino contra sí mismo. Además, por su forma dialéctica es muy difícil que algún lector pueda salir airoso del examen de su existencia, con afirmaciones como la “universalidad de la enfermedad”, la recurrencia a la inconsciencia como una forma segura de desesperación, o la dialéctica que no da facilidades para un cómodo término medio. Además hay que considerar que el estilo en esta primera obra que es muy ordenada, ágil, de apartados breves y directos, y con recursos literarios de Kierkegaard, hace que el lector sienta una cierta identificación con el problema descrito: la desesperación.

Teniendo en cuenta esta primera parte, la segunda es una derivación religiosa de la anterior: La desesperación es el pecado²³⁴, y ese pecado solo puede ser salvado mediante la existencia cristiana que conlleva unas exigencias muy específicas. En esta segunda parte, un aspecto central es el enfrentamiento del yo frente a Dios, pues el pecado resulta de negar o rechazar esa relación. En los seis capítulos de que consta esta segunda parte, Anti-Climacus va elaborando una definición de pecado comenzando por establecer que el pecado presupone una conciencia de estar delante de Dios.

“Todo pecado es cometido delante de Dios, o dicho con mayor exactitud, lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el

²³³ “En un sentido, desesperar o hacer algo desesperadamente, es saber o sospechar que uno es impotente para lograr alguna meta deseada pero insistiendo, en contra de todas las posibilidades, y aun la razón, en lograrlo.” *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, p. 331.

²³⁴ “La desesperación es el pecado” es el título de la segunda parte. Luis Guerrero en *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, señala como *La enfermedad mortal*, por los títulos de sus dos partes es un silogismo que el lector concluye: La primera premisa (primera parte) afirma que “la enfermedad mortal es la desesperación”. La segunda premisa (segunda parte) afirma que “La desesperación es el pecado”, por lo que debe concluirse que la enfermedad mortal es el pecado. Cfr. P.155.

hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios²³⁵.

Esta característica existencial del pecado supone la revelación y por lo tanto una postura de fe, ya sea de aceptación o de rechazo. Debido a este hecho histórico de la revelación, el paganismo desconoce en estricto sentido la noción de pecado; "el pecado en el paganismo no era en el fondo mas que la desesperada ignorancia de Dios"²³⁶.

En el siguiente capítulo que he analizado especialmente en este trabajo, cubre con detenimiento la posición pagana ante el pecado, representada especialmente por Sócrates al definir el pecado como ignorancia. Anti-Climacus contrapone a esa visión intelectualista, la posición de la fe ante la revelación. Para el cristiano, pecar supone un acto de voluntad que implica desesperadamente y delante de Dios no querer aceptarlo e inclusive si esto supiera, el tampoco aceptar el propio yo, introduciendo así la relación de la desesperación y el pecado.

"Hay pecado cuando una vez que mediante una revelación divina ha quedado esclarecido que cosa sea el pecado, uno no quiere desesperadamente y delante de Dios ser si mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, quiere ser si mismo"²³⁷.

En el siguiente capítulo, tomando en cuenta las bases establecidas en los dos capítulos anteriores, especifica mas la noción de pecado bajo la forma "delante de Dios" al afirmar que el pecado no consiste simplemente en negar la relación del yo frente a Dios. Implica que el pecado consiste propiamente en una posición, al pretender hacerse cargo de la revelación como algo que debe ser medido y

²³⁵ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 192.

²³⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 193

²³⁷ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 207.

evaluando usando parámetros humanos, especialmente los racionales. “La definición de pecado como posición contiene, en otro sentido completamente distinto, la posibilidad del escándalo, la paradoja. Porque la paradoja es en realidad la consecuencia relativa a la doctrina de la redención”²³⁸. Pretender que el cristianismo oficial o algún sistema filosófico elimine las paradojas o la posibilidad del escándalo es, en el fondo, un intento de destruir el cristianismo y con él, el hundimiento del hombre en la desesperación.

2.3 La posibilidad y actualidad de la desesperación

Supuestamente, Anti-Climacus escribe a lectores que están desesperados y su objetivo es llevarlos a reconocer su estado y además a animarlos a que traten de salir de él por medio de la fe y la gracia de Dios. La desesperación es por ello una posibilidad que siempre está presente y a la que se llega por voluntad propia.

Por el solo título del libro, entendemos que el objetivo no es sólo clarificar y ampliar el concepto de la desesperación sino “despertar y hacer crecer” al lector.

Anti-Climacus nos lleva a comprender que la desesperación es la enfermedad mortal al recordarnos que cuando una persona está enferma desea siempre alejarse de la muerte y regresar a la vida plena. Sin embargo, en una enfermedad terminal como el cáncer en su etapa final, lo que el enfermo desea es dejar de sufrir y morir ya que así la enfermedad concluye. Por ello, él describe la desesperación como algo que no termina con la muerte física ya que en el fondo, lo que la persona desea es deshacerse de sí mismo, lo cual es imposible si aceptamos que el yo tiene algo de eterno. “Desesperación es el

²³⁸ Kierkegaard, *La enfermedad mortal* XI 211.

tormento de tratar de deshacerse de uno mismo sin tener la posibilidad de lograrlo. Por lo tanto, la desesperación es la enfermedad mortal." He leído que la posibilidad de morir en un estado de desesperación podría además ser el verdadero infierno si de alguna forma el alma queda con esa inclinación. Por ser un acto de la voluntad, Anti-Climacus considera que la desesperación viene de utilizar la libertad en una forma errónea o equivocada. Lo peor del caso es que sea común que una de las formas de la desesperación es precisamente no estar consciente de estar desesperado.

Matt Frawley considera que en el fondo, la verdadera desesperación que analiza Anti-Climacus refleja nuestra rebeldía en contra de nuestra total dependencia de Dios. En otras palabras, es no comprender quienes somos en cuanto a nuestra relación con Dios. "De hecho, Kierkegaard va tan lejos al afirmar que la paz y el descanso que necesitamos, viene en parte de entender correctamente las implicaciones de la creación de nuestra existencia por parte de Dios a partir de la nada. En la Enfermedad mortal, escribe que la segunda forma de la desesperación "querer ser uno mismo" es una manera de expresar nuestra resistencia al hecho de nuestra absoluta dependencia de Dios. " (El papel esencial del Espíritu Santo en la Hermenéutica Bíblica de Kierkegaard." Matt Frawley, IV Congreso Internacional de Soren Kierkegaard, Minneapolis, Junio de 2001) Con esta y otras afirmaciones directas, o por medio de sus seudónimos, Kierkegaard confirma ser esencialmente un pensador religioso y conocedor de la naturaleza humana. El someter nuestra voluntad a la suya es la verdadera libertad y nos da la paz que todos buscamos. Si aplicamos su concepto de verdad subjetiva al conocimiento de Dios y su palabra, entenderemos que ello crea un compromiso que se reafirma con la muerte del hombre natural.

2.4 La Desesperación y el Sufrimiento

Al hablar de la desesperación, Kierkegaard se refiere, especialmente a aquella que procede de algún problema y que permite a la persona no solo entender el sufrimiento sino aceptarlo como una parte integral de la vida. Nos dice Alstair Hanney en su escrito "Kierkegaard y las formas de la desesperación" que lo que genera la desesperación en *La enfermedad mortal*, es la realización o el conocimiento de que hay algo de eterno en el yo. Por otra parte, señalé que el segundo capítulo de *La enfermedad mortal*, titulado "La desesperación es el pecado", Anti-Climacus se refiere al pecado como una desesperación ante Dios y ante la revelación. De lo anterior se desprende que la desesperación, el sufrimiento y la parte infinita y eterna de la dialéctica Kierkegaardiana están íntimamente relacionadas.

Estoy plenamente convencido que las dificultades que se presentan en las diferentes etapas de la vida siempre nos ofrecen una oportunidad de crecimiento. Precisamente por esa parte eterna de mi yo, es que el sufrimiento nos lleva a la búsqueda de algo superior. El decidir conscientemente que un problema y el sufrimiento que conlleva no solo tienen un sentido sino que son una prueba y a la vez una oportunidad de madurar y mejorar como persona, y el confiar en que lo podré superar en contra de todas las posibilidades y aun en contra de lo que me dice la razón, es la verdadera forma de poner a prueba mi fe.

Si trato de racionalizar para encontrar las causas, estoy condenado al fracaso; podré descubrir varios motivos y hasta encontrar justificaciones pero de nada me servirán. Solo debo aceptar que existe una realidad, que es un reto o una prueba y que la causa es irrelevante. Si de algo, podrá servirme para no cometer el mismo error en el futuro.

No hay forma de dar una explicación a ciertas realidades o sucesos de la vida. El sufrimiento me hace recordar que la vida es una pasión; que aún la prueba, por grande que parezca me hace vibrar y estar consciente de mi existencia, que no hay soluciones fáciles ni simplistas a los problemas de la existencia y que al final todo pasa.

En un sentido Cristiano, entiendo que es la voluntad de Dios que participe en el plan divino y que debo buscar la fuerza para cumplirla. Descartes decía que la verdadera libertad era sujetarse a la voluntad de Dios. Todo esto me hace entender en carne propia que no es lo mismo conocer sobre la fe que tener fe. Acepto la realidad en toda su profundidad al poner a prueba mi fe. Mi percepción, basada en el intelecto me dice que el acontecimiento no es justo, que no corresponde a mis acciones. Al final no puedo encontrar una explicación racional y es únicamente mi fe la que me sitúa en otra dimensión o espera a la que llego por mi propia voluntad.

Acudo a la historia de Abraham y empiezo a entender lo que pudo haber sufrido durante los tres días de su trayectoria al monte Moriah, el porqué de su silencio y el sentido del *Anfaegtelse*. No puedo comunicar mi fe pues es solo el creer en un salto al vacío, en mi actitud y postura ante una prueba.

B. PARALELISMO ENTRE AMBOS SEUDÓNIMOS.

En el punto anterior se encuentra un importante paralelismo con la postura de Johannes de Silentio en "*Temor y temblor*". Su análisis de pecado se basa en la contraposición del pecado como es entendido por

Hegel y el pecado en el sentido de la fe. Para Hegel hay pecado cuando el individuo quiere situarse como individuo frente a lo general, rechazando lo general. Johannes de Silentio agrega un tercer término en la relación. Este término es Dios y lo incluye para distinguir, como lo hace en el problema 2 de *Temor y temblor* entre lo general y lo divino.

Por el contrario, para Johannes de Silentio querer dejar de ser individuo para aceptar lo general es cortar la eventualidad de la única relación posible con Dios, la del individuo frente a Dios. De hecho, en muchas ocasiones esta relación del individuo con Dios pasa por la prueba de tener que rechazar lo general, como sucedió en el caso de Abraham. Esto significa, no poder dar una explicación, pues no hay motivos suficientes, o dicho de otra manera, no hay racionalidad que libre de la paradoja y de la presencia de lo absurdo, en el acto de fe.

En ambos casos, *Temor y temblor* y *La enfermedad mortal*, los pseudónimos muestran que la relación del individuo con Dios pasa por “la posibilidad del escándalo” o “en virtud del absurdo” y ambos ven el peligro de una excesiva racionalización de la existencia. Para pecar es necesario estar como individuo delante de Dios y no como un miembro de la comunidad delante de normas generales. Este punto es muy importante para entender el planteamiento común de ambos pseudónimos y sus diferencias, en la forma de abordarlas.

Como se ha mencionado antes, la influencia de Hegel en los ámbitos académico y religioso en Copenhague, en la época de Kierkegaard era muy marcada. Tras la muerte de Hegel, los discípulos de éste comenzaron un debate en torno a la manera de interpretar la religión dentro del pensamiento del maestro y dentro de la nueva forma de entender la sociedad. Es así como se da una división en lo que ahora es conocido como las escuelas hegelianas, que uno de sus discípulos, David Friedrich Strauss, denominó con los términos parlamentarios como derecha, centro e izquierda hegelianas.

Hegel dedicó algunos de sus últimos cursos al tema de la filosofía de la religión. Sin embargo, desde *La fenomenología del espíritu* y *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* había manifestado cierto respeto por el papel y el contenido de la religión, aunque por otro lado afirmaba, que ésta era un tipo de conocimiento superior, pero imperfecto, que debía ceder su primacía al conocimiento conceptual de la filosofía. El problema surge por el concepto de mediación hegeliana, que tiene el doble sentido de conservar y abolir o superar.

“la verdad de la religión es conservada en el sistema, pero por lo mismo es también superada, es decir, relativizada, como conocimiento representativo frente al conocimiento superior, estrictamente conceptual, de la filosofía. La filosofía deviene así la plenitud de la religión”²³⁹.

Este debate entre las escuelas hegelianas, que duró casi todo el siglo XIX, pasó a los ambientes daneses. En cierto sentido, la propuesta filosófica y en torno a la religión de Kierkegaard y los pseudónimos es una toma de postura ante el problema debatido en Europa. Sin embargo, Kierkegaard no toma partido por ninguna de las opciones posthegelianas, que suponían una “adecuada” interpretación de la verdad propuesta por el sistema hegeliano. Por el contrario, Kierkegaard rechaza de raíz las conclusiones fundamentales del sistema sobre la religión y la filosofía. Es por ello que Kierkegaard es considerado, junto con Schopenhauer, como uno de los principales críticos del sistema hegeliano en el siglo XIX.

Tomando en cuenta lo anterior, es comprensible que para los pseudónimos, la fe exija la suspensión de la razón, por medio de la posibilidad del escándalo, de la paradoja, de la elección en virtud de lo absurdo, etc. Esta postura es una clara oposición a la tesis hegeliana

de la superación de la fe por medio de la racionalización de la filosofía. Así como en *La filosofía del derecho de Hegel*, peca quien no asume lo general, para los pseudónimos, el acento de la existencia religiosa esta en la individualidad y es por medio de esa relación individual con Dios que el hombre puede aceptar la fe o pecar.

La pasión recorre desde las primeras páginas de *Temor y temblor* hasta su conclusión. En el prólogo caracteriza a su generación como "una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia".²⁴⁰ En la conclusión afirma:

"Lo que yo considero como genuinamente humano es la pasión, en la que cada generación comprende plenamente a las otras y se comprende a sí misma. De modo que ninguna generación ha enseñado a otra a amar, ni ninguna ha podido comenzar desde un punto que no sea el inicial, y ninguna ha tenido una tarea más corta que la precedente. (...) Pero la fe es la pasión más grande del hombre y ninguna generación comienza aquí en otro punto que la precedente; Cada generación comienza desde el principio, y la generación no llega más lejos que la precedente, a condición de que haya sido fiel a su tarea y no haya renunciado a ella"²⁴¹.

Esta constante en el escritor de Johannes de Silentio encierra dos puntos esenciales de su pensamiento. En primer lugar esta el rechazo de la progresión del espíritu en la historia, aspecto central de la fenomenología de Hegel. En esta postura, sustenta el que la fe, siendo buena para el filósofo alemán, deba de ser superada en la época en la que la filosofía ha llegado al concepto del espíritu absoluto. Además, la tarea es dejada a la filosofía en abstracto o a los protagonistas de la filosofía y no al hombre común y corriente. Por eso, entre otras cosas,

²³⁹ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t. III, p. 9.

²⁴⁰ Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III59

Johannes de Silentio niega ser filósofo. Por otro lado introduce la “verdad como subjetividad” o verdad subjetiva. En otras palabras, es la verdad que requiere la apropiación con la propia pasión de la vida, pues la fe no es un contenido intelectual sino una tarea que debe ser asumida con pasión.

“Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida. (...) En nuestra época el punto de partida para ir más allá comienza precisamente en el punto último que habían alcanzado aquellos venerables individuos”²⁴².

En este punto la postura de Anti-Climacus es muy parecida, pues el aspecto irónico que retoma de Sócrates y de la ignorancia como pecado, lo usa para criticar a aquellos que en realidad no poseen la verdad subjetiva de las cosas que deberían comprometerlos y transformarlos y que sus vidas muestran todo lo contrario. En otras palabras, saber no es suficiente para afrontar la existencia y mucho menos para aceptar a Dios.

De esta forma se debe entender el “anti-racionalismo” de Kierkegaard y de los pseudónimos analizados en este trabajo, pues no es un rechazo a la razón de forma general, sino un rechazo a la razón cuando esta pretende suplantar el papel de la fe y la religión y el papel de la voluntad y la pasión humana.

²⁴¹ Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 166-167.

²⁴² Kierkegaard, *Temor y temblor* SV III 59 Cfr. Pie de página No. 5.

CONCLUSIONES

Para concluir sobre las cuestiones y los temas tratados en este trabajo, estructuré este apartado teniendo en cuenta los objetivos iniciales. En primer lugar me refiero a la importancia de los seudónimos en el pensamiento de Kierkegaard, específicamente a los dos que son objeto de este análisis y que fue el objetivo central de la tesis. Sin embargo, para entender con más detalle este punto inicial surge el interrogante del contexto histórico e intelectual del autor y, en este ámbito, como un punto destacado, la crítica que hace al racionalismo hegeliano. Me refiero también a la importancia de su influencia en el siglo XX, aclarando el juicio que ordinariamente se hace sobre su pensamiento como una postura anti-racionalista. Finalmente considero algunas perspectivas sobre lo que podría ser la continuación de mi investigación.

I.

En la obra de Søren Kierkegaard, los seudónimos tienen una distinción real, la cual es fundamental para el uso de la ironía en la comunicación indirecta. Además, los seudónimos tienen muchos puntos en común, siendo ahí donde Kierkegaard ofrece, en muchos casos, su propio pensamiento.

Los seudónimos están usados de una manera novedosa en la filosofía, no para ocultar el nombre del autor, cosa que ni siquiera sucedió en su época, o como simple interés estilístico, sino para mostrar diversas posturas existenciales y guardar una cierta relación con los lectores. Este punto encierra una importancia fundamental con su postura más vital o existencial de entender la verdad y la filosofía.

Los seudónimos tienen su propia personalidad y posición intelectual, en varias ocasiones opuestos entre sí, tanto en temperamento, como en visión de la existencia y de la filosofía. Por ello, lo que escribe

Kierkegaard en pluma de los seudónimos no es sin más el pensamiento de Kierkegaard. Nuestro filósofo muestra posiciones existenciales que no necesariamente representan su pensamiento.

Los seudónimos son usados, además, para poder establecer una comunicación indirecta sobre las verdades existenciales. Kierkegaard consideraba que primero debía atraer la atención del lector para sutilmente irlo llevando a cuestionarse y a comprometerse. Esta ha sido una experiencia compartida por muchos lectores de Kierkegaard, los cuales encuentran en sus páginas a un interlocutor que exige del lector respuestas y posiciones más personales.

Los seudónimos son usados, también, para “jugar” irónicamente contra personas concretas de la vida académica y religiosa de su época, aunque esa ironía puede seguir vigente como crítica a nuestra sociedad actual.

Como se había mencionado, de un análisis comparativo de los seudónimos y de otras obras de Kierkegaard, pueden mostrarse sus puntos comunes, sus preocupaciones intelectuales, su estilo básico, etc. Los seudónimos que nos ocupan tienen muchas diferencias, una de las más importantes, es que pertenecen a épocas distintas de la producción intelectual de Kierkegaard. Como señale al inicio, *Temor y temblor* fue una de sus primeras obras y forma parte de su producción estética a diferencia de *La enfermedad mortal* que aparte de ser una de sus últimas obras seudónimas, es considerada como filosófica-religiosa.

En esta última parte debo resaltar la importancia de los seudónimos en general y de lo interesante que resulta Kierkegaard en conjunto. Algunos autores consideran también el uso de los seudónimos como una proyección psicológica del autor o como una proyección de la personalidad del propio Kierkegaard y de sus intereses estéticos, éticos y religiosos que examina en sus estadios de la vida.

II.

Como casi todos los filósofos, el pensamiento de Kierkegaard tiene una estrecha conexión con su época, con los problemas y temas debatidos y con un análisis de la sociedad de su época.

Para entender a Kierkegaard nos sirve mucho conocer el contexto en el que vivió. La enorme influencia de Hegel en el ámbito intelectual, el momento histórico en lo que se considera la edad de oro de Dinamarca, la fuerza de la Iglesia y la relación entre esta y la clase "burguesa" de esa época en Copenhague.

Søren Kierkegaard reacciona ante el racionalismo de la existencia y de la fe, del sistema hegeliano, a lo que considera errores de su época de la Iglesia oficial Danesa y a la manifestación de los individuos. No acepta que las realidades de la vida puedan reducirse a categorías racionales.

Las obras de Søren Kierkegaard con su estilo propio, están en continuo diálogo con los temas y métodos hegelianos. Kierkegaard utiliza en muchos casos el mismo lenguaje que Hegel pero llega a distintas conclusiones. Para Hegel existe un proceso histórico progresivo en donde no se da la libertad personal. Kierkegaard propone tres estadios principales en los que el movimiento individual es por una decisión personal y no acepta que exista una explicación racional a todo. La vida debe verse más como pasión que como un proceso racional.

En muchos aspectos, la estructura filosófica de Kierkegaard, es dialéctica en un sentido hegeliano, aunque al mismo tiempo crítico de la ontología y racionalismo que están presentes en esta dialéctica hegeliana.

Un aspecto central de la crítica de Kierkegaard a la posición de Hegel y de la derecha hegeliana, es la desvalorización de la fe en contraposición a la racionalidad hegeliana, y al intento de racionalizar y socializar la religión. El hombre no puede reducirse a lo meramente

material ni a sus manifestaciones en el mundo exterior. El hombre, como espíritu, está vinculado a la eternidad. Es precisamente la fe la que nos da la certeza de este mundo espiritual y la que nos hace entender, desde otra perspectiva, el mundo exterior.

III.

Su influencia durante el Siglo XX ha sido sumamente importante, no únicamente por su empeño en dismantelar el sistema Hegeliano sino por la riqueza de sus conceptos antropológicos y especialmente por su concepción de la tarea y el método filosófico, encaminados a lo que él llamó la verdad como apropiación, la pasión existencial. Además, por la originalidad de su "comunicación indirecta" por medio de autores seudónimos y el llevar al lector a situaciones límite, a decir de Jaspers, para que se cuestione y se haga preguntas relevantes sobre su propia vida.

Debe quedar muy claro que el anti-racionalismo de Kierkegaard no significa un rechazo a la razón de forma general, sino un rechazo a la razón cuando ésta pretende suplantar el papel de la fe y la religión o el papel de la voluntad y la pasión humana. Esta pasión humana es resultado de la verdad subjetiva a la que hice referencia. Tampoco la fe puede resolverse en un contenido intelectual, sino que debe representar una tarea, que al mismo tiempo, deba asumirse con pasión.

Para finalizar, después de haber cubierto este tema, que tanto me ha interesado, tengo muy claro el siguiente objetivo dentro de mi formación académica. Este es el poder interpretar mejor, con las bases alcanzadas en esta tesis, algunas otras obras fundamentales de Kierkegaard. Pienso, por ejemplo, en otra de las obras de corte psicológico y pseudónimas de Kierkegaard que he leído y que me gustaría analizar en detalle, como parte de un nuevo estudio, *El concepto de la angustia* escrita por su seudónimo Vigilius Haufniensis en 1844. Esta

extraordinaria obra se refiere a la angustia como el estado que antecede al pecado y es también una crítica al racionalismo hegeliano. El subtítulo de esta obra es: *Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. La obra se sitúa entre los parámetros éticos, psicológicos y dogmáticos para entender el problema de la libertad en el hombre y de la presencia del mal.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kierkegaard

La edición académica, en inglés, de las obras de Kierkegaard que usé en la tesis es: *Kierkegaard's Writings*, 28 volúmenes. Editados y traducidos del danés por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press. New Jersey, 1968-2000.

Las traducciones al español usadas son:

Temor y temblor.

Traducción de Vicente Simón Merchan.
Editorial Tecnos. Madrid, 1987.

La enfermedad mortal.

Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero.
Ediciones Guadarrama. Madrid, 1984.

Mi punto de vista.

Traducción de José Miguel Velloso.
Editorial Aguilar. Argentina 1961.

Comentadores de Kierkegaard

Beabout, Gregory R.

La libertad y su mal uso – Kierkegaard sobre la angustia y la desesperación.
Papel en el IV Congreso Internacional sobre Kierkegaard.
Miniápolis, Minnesota, Junio de 2001.

Collins, James

The mind of Kierkegaard.
Princeton University Press, New Jersey.

Diem, German

Kierkegaard's Dialectic of Existence.
Greenwood Press. Westport, 1978.

Gouwens, David J.

Kierkegaard as a Religious thinker.
Cambridge University Press, 1996.

Greene, Ronald M.
Deloping Fear and Trembling.
The Cambridge Companion to Kierkegaard.
Cambridge University Press, 1998.

Hannay, Alstair
Kierkegaard, The arguments of the Philosophers.
Routledge & Kegan Paul. Boston, 1982.

Kirmmese, Bruce H.
Kierkegaard in Golden Age Denmark.
Bloomington. Indiana University Press, 1996.

Foundations of Kierkegaard's Vision of Community.
Edited by George B. Conrell and Stephen Evans.
Humanities Press, 1995.

Kierkegaard in Post/Modernity.
Edited by Martin J. Maustik and Merold Westphal.
Indiana University Press, 1995.

Las Publicaciones de Soren Kierkegaard de 1843.
Tópicos, Revista de Filosofía V.VIII n.5, 1993.
Universidad Panamericana. México, 1993.

International Kierkegaard Comentary.
Fear and Trembling and Repetition.
Edited by Perkins, Robert L.
Mercer University Press, 1993.

Steffens Henrik and Orsted, H: C:
The intellectual Origins of the Danish Golden Age

A Kierkegaard Anthology.
Edited by Bretall, Robert
Princeton University Press.
Princeton. New Jersey, 1973.

Hannay, Alastair and Marino, Gordon
The Cambridge Companion to Kierkegaard.
Cambridge University Press, 1998.

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

Otras obras consultadas

Aristóteles.

Ética Nicomaquea.

Traducción de Antonio Gómez Robledo.

UNAM, México, 1983.

Aristóteles

Metafísica

Traducción de García Yebra.

Gredos. Madrid, 1982.

Aristóteles

Física

Traducción Ute Schmidt O.

UNAM. México, 2001.

Biblia de América.

Artes Gráficas Carasa. Madrid, 1994.

Briceño, Manuel

El Genio Literario Griego. Tomo I.

Bibliografía Colombiana. Bogotá, 1966.

Colomer, Eusebi

El pensamiento alemán de Kant y Heidegger Tomo III.

Editorial Herder. Barcelona, 1990.

Descartes, Rene

Principios de filosofía.

Traducción de Guillermo Quintás.

Alianza editorial. Madrid, 1995.

Descartes, Rene

Discurso del Método.

Traducción Juan Carlos García Borron.

Editorial Sarpe. Madrid, 1984.

Eurípides.

Las Diecinueve Tragedias.

Editorial Porrúa, México 1983.

Guerrero, Luis

Los límites de la razón en la existencia humana.

Publicaciones Cruz O. México, 1993.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich
La ciencia de la Lógica.
F.C. E . México, 1971.

Hegel Georg Wilhem Friedrich
Fenomenología del Espíritu.
Traducción de Wenceslao Roces.
F. C. E. México, 1966.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich
Filosofía del Derecho.
Edición de Laura Mues de Schrenk y Eduardo Ceballos.
México. UNAM, Segunda Edición, 1985.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich
Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo III.
F.C.E. México, cuarta reimpresión, 1985.

Hyppolite, Jean
Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel.
Península. Barcelona, 1991.

Innerarty, Daniel
Hegel y el romanticismo.
Editorial Tecnos. Madrid, 1993.

Inwood, Michael
A Hegel Dictionary.
Blackwell Publishing, 1994.

Jaeger, Werner
La Paideia.
F.C.E. México, 1974.

San Juan Climaco.
La Santa Escala.
Editorial Lumen. Buenos Aires, 1988.

Kant, Immanuel
Fundamentación a una Metafísica de las Costumbres.
Espasa Calpe. Madrid, 1980.

Kant, Immanuel
Crítica de la Razón Práctica.
Espasa Calpe. Madrid, 1975.

Tito Livio.
Historia de Roma. V. El Periodo de los Reyes.
Ediciones Akal, Madrid, 1992.

Tito Livio.
Los orígenes de Roma. Libro II.
Edición de Mauricio Pérez González.
Editorial Akal, Madrid, 1989.

MacIntyre, Alasdair
Tras la Virtud.
Editorial Crítica. Barcelona, 1987.

MacIntyre, Alasdair
Historia de la Etica.
Paidós. Barcelona, 1982.

Platón
Obras Completas .
Edición Aguilar. Madrid, 1974.

Reale, Giovanni
Introducción a Aristoteles.
Herder. Barcelona, 1985.

Safranski, Rudiger
Heidegger: Un maestro de Occidente.
Tusquets. Barcelona, 1997.

Tomas de Aquino.
Suma Teológica.
B.A.C. Madrid, 1994.

Wittgenstein, Ludwig
Tractatus logico-philosophicus.
Alianza Universidad. Madrid, 1984.

088550

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del
vencimiento de préstamo señalado por el último sello

--	--	--



DOCT3885753