

## Consideraciones en torno a lo ético y lo religioso en *Temor y temblor*

Leonardo Polo

Kierkegaard es un autor tan polifacético y sutil que si se expone esquemáticamente se corre el riesgo de desdibujarlo. Por otra parte, la conferencia como género literario no me parece buen procedimiento para transmitir un pensamiento riguroso; pero, en fin, un congreso, y tan importante como el organizado por esta universidad, se compone de conferencias.

He dudado bastante acerca de cómo enfocar el asunto. Porque, además, a través de las intervenciones anteriores, han aparecido una serie de puntos que han de ser tenidos en cuenta. Voy a hacer una serie de observaciones sobre *Temor y temblor*. Comienzo con una exposición del contenido del libro<sup>1</sup>. Aludiré luego a una serie de problemas de fondo.

Según Kierkegaard, hay tres esferas: la estética, la ética y la religiosa, cuya relación, sin embargo, no está nada clara; lo mismo se podría decir que son esferas completamente separadas, o admitir una continuidad entre las tres; pero no sólo eso. También se podría pensar que en Kierkegaard hay dos planteamientos: de una esfera a otra se puede pasar según un orden que sería de lo estético a lo ético y de lo ético a lo religioso. Pero me parece que personalmente Kierkegaard no da este paso; es decir, Kierkegaard conecta directamente o intenta el salto de lo estético a lo religioso. Entre estos dos estadios existe la suficiente diferencia para que se pueda decir que el salto es

---

<sup>1</sup> Para evitar extenderme demasiado, me ha sido útil un acertado resumen de Donald Palmer.

demasiado grande si no está mediatizado o si no tiene a lo ético como escalón intermedio.

Quizá lo que ocurra, es lo siguiente, a saber: que también la desesperación —él la llama desesperación inmanente— es propia de lo ético. Por lo tanto, si se trata de superar la desesperación o saltar desde ella a otro estadio definitivo, entonces habría que dar el salto no en dos pasos sino en uno solo. De todas maneras, en *Temor y temblor*, el salto entre lo ético y la vida de la fe es temáticamente muy claro; aunque, insisto, no me parece que esto obedezca exactamente a la trayectoria vital y al verdadero punto de vista de Kierkegaard (véase el problema II de *Temor y temblor*).

Empecemos presentando el libro rápidamente. Es un libro escrito con pseudónimo: Johannes de Silentio, que es presentado por Kierkegaard como un hombre progresivamente obsesionado desde niño por la historia de Abraham e Isaac<sup>2</sup>. A lo largo de *Temor y temblor* Johannes ensaya una serie de interpretaciones de los pasajes bíblicos que contienen la historia de Abraham, pero se ve obligado a desechar cada una de esas interpretaciones<sup>3</sup>. Al final de todos sus intentos confiesa que no puede comprender al patriarca. Y entonces Kierkegaard permite que Johannes dude de su propia capacidad intelectual, puesto que parece que todos, menos él, comprenden muy bien la trágica historia. Ésta es una de las ironías típicas de Kierkegaard.

Se puede resumir la historia de Abraham tal como está expuesta en el Génesis desde el capítulo 11 al 22: Abraham, jefe de la tribu de los Hebreos, se casó con su hermanastra Sara (Sarai), que no era fecunda. Dios le mandó iniciar un viaje con su pueblo a un país que él mismo le indicaría; hizo una alianza con Abraham, la cual implicaba que Sara sería la madre de un hijo del

---

<sup>2</sup> *Proemio*. Quizá Kierkegaard alude a su padre.

<sup>3</sup> *Proemio* I, II, III y IV.

que a su vez procedería un gran pueblo. Abraham tenía a la sazón 75 años. A los 99 años de Abraham (y 90 de Sara) Dios se aparece de nuevo a Abraham renovando la promesa; entonces Sara concibió y parió a Isaac. La circuncisión y destete fueron festejados por Abraham, que amó a su hijo.

Y luego acontece esa dura experiencia que es enunciada al principio de capítulo 22 del Génesis: quiso probar Dios a Abraham y le dijo: "Abraham", y éste contestó, "heme aquí". Y le dijo Dios: "anda, coge a tu hijo, a ti unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriáh y ofrécemelo en un holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré".

De inmediato y sin decírselo a nadie Abraham cogió a Isaac, se puso en camino durante tres días para aquel solitario lugar; ató a su hijo y le puso sobre el altar, levantó el cuchillo, y estuvo a punto de matarlo cuando el ángel de Yavhé le detuvo diciéndole que había superado la prueba ("por mí no has perdonado a tu unigénito") y le permitió sacrificar en lugar de Isaac un carnero que estaba enredado por los cuernos en una zarza cercana<sup>4</sup>.

De manera que Isaac fue devuelto a Abraham. Y éste regresó a Berseba y vivió feliz durante el resto de su vida. En *Temor y temblor* Kierkegaard se fija especialmente en el episodio del sacrificio, porque ahí es donde aparece la fe de Abraham; sin embargo, la historia no acaba en él. Kierkegaard tiene en cuenta esa devolución, esa restitución, esa repetición si se quiere, esa renovada posesión y ese resto de sus días. Eso da lugar también a una glosa de la cual es la existencia del caballero de la fe —que es donde creo que está el verdadero autoengaño de Kierkegaard,

---

<sup>4</sup> Cfr. *Panegirico de Abraham*, pp. 12-17 de la traducción española de *Temor y temblor*, ed. Tecnos, Madrid, 1987.

como intentaré justificar después—. Ahí es donde Kierkegaard falla como pensador radical: no está a su propia altura, digamos<sup>5</sup>.

El título del libro está tomado de un pasaje de una epístola de San Pablo en que dice que hay que buscar la salvación con temor y temblor<sup>6</sup>. Realmente la cuestión soteriológica está en el título mismo del libro. Y, por tanto, es evidente que se trata de un libro que, a pesar de ser de un autor anónimo que no entiende y que no tiene fe, sin embargo, es un intento de presentar paradójicamente la fe, una presentación del absurdo de la fe.

Como dije, Johannes de Silentio intenta una serie de interpretaciones sobre posibles actitudes psicológicas de Abraham; porque Johannes no se lo explica. “¿Quién dió vigor al brazo de Abraham, quién mantuvo su diestra levantada impidiéndole caer de nuevo impotente? El espectador de esta escena se habría sentido paralizado. ¿Quién dió fortaleza al alma de Abraham y le impidió cegarse hasta el punto de no haber podido ver ni a Isaac ni al cordero? El espectador de esta escena se volvería ciego”. Kierkegaard está jugando con la dialéctica, Kierkegaard es un pensador dialéctico. Tratar de negarlo es no entenderlo de ninguna manera.

Realmente Johannes considera a Abraham como un ser humano existente, y no como una ficción o un mito, pues es así como resulta incomprendible<sup>7</sup>. Después de todos sus ensayos, él propone una manera de acercarse, de despejar hasta cierto punto el enigma de Abraham —el enigma que es para Johannes, no para

---

<sup>5</sup> En una página de su *Diario*, seis años después de su publicación, Kierkegaard dice de *Temor y temblor* que será un libro pavoroso.

<sup>6</sup> “Así, pues, amados míos siempre habéis obedecido no sólo cuando estaba presente, sino más ahora que estoy ausente, trabajad con temor y temblor por vuestra salvación”. *Filipenses* 2, 12. Véase también *Hebreos* 11, 17-19.

<sup>7</sup> *Temor y temblor*, p. 17, ed. cit.

Kierkegaard, seguramente—. Es lo que llama un movimiento doble<sup>8</sup>.

Hay unas preguntas importantes de Johannes en que se ve su perplejidad: “¿y si el Individuo se engaña, qué salvación hay para él?”<sup>9</sup>. El Individuo con mayúscula; “y si se engaña sobre la divina voluntad, ¿qué salvación le queda?” Si este hombre tuviera turbado el cerebro —el tema de la locura, que es recurrente a lo largo del libro y que aparece muchas veces en el *Diario*—. Realmente para Kierkegaard que Abraham esté loco no es el problema; el problema es si su locura es divina o es demoníaca (no si es clínica).

Desde el punto de vista clínico, desde el punto de vista exterior, esos tipos de locura son indiscernibles; pero el interés de Kierkegaard está en eso: en si esa locura es divina o es demoníaca.

Johannes dice que la locura consiste en una dualidad de movimientos: el movimiento de la fe que tiene como condición el movimiento de la resignación infinita<sup>10</sup>. Vamos a ver qué significa resignación en este caso.

La palabra resignación puede tener un sentido estoico: resignarse ante la fatalidad, de modo que puede tener un sentido pasivo, un sentido, digámoslo así, quietista. En este sentido es entendida como una de las claves del cristianismo la resignación, por parte de Feuerbach o de Marx, autores posthegelianos próximos en el tiempo a Søren Kierkegaard.

Pero para Kierkegaard la mera resignación no pasa de ser una forma de desesperación. La estática resignación de Abraham hay

---

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.* pp. 19-22, 25-27.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.* pp. 27-29.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.* p. 38.

que tomarla en el sentido de renuncia: Abraham renuncia a todo<sup>11</sup>, por eso se trata de resignación infinita.

Por resignación infinita Abraham ha renunciado a su condición de agente moral; es decir, ha renunciado a lo universal —lo ético para Kierkegaard es lo universal<sup>12</sup>. Cabe una suspensión de lo ético en esta forma de la resignación infinita. Pero como lo ético es autoconstrucción del yo cara a lo universal o teniendo en cuenta lo universal, la resignación infinita supone la pérdida de todo; no se puede renunciar a lo ético sin perder el yo. Kierkegaard dice que Abraham ha renunciado a la finitud, que ha renunciado a toda cosa finita: los derechos y las obligaciones sociales, los deberes familiares de amor —aquello de lo que habla el Juez Guillermo—. Cuando iba Abraham con Isaac al desierto ha perdido a Isaac y ha perdido a Sara, ha perdido su pasado, ha perdido su futuro, también a sí mismo. Lo ha perdido todo y se resigna infinitamente a dicha pérdida.

En una alusión a la resignación infinita, Kierkegaard se refiere al pasaje de San Lucas, capítulo 14, 26, en el que Jesús exige a sus discípulos que odien a su padre, madre, hermano, hermana e incluso a su propia vida<sup>13</sup>.

La renuncia de Abraham al amor y al deber ético es entendido en estos términos, que para Kierkegaard constituyen lo que él llama el escándalo. Esto tiene que ver con la interpretación que hace Kierkegaard del cristianismo; realmente el cristianismo de Kierkegaard no es completo. Kierkegaard se queda con los sinópticos, y no con todo, y con una pequeña parte de San Pablo.

---

<sup>11</sup> En rigor, este todo es lo infinito y temporal. Cfr. *ibid* p. 40.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid*. p. 45. En cambio, “la fe consiste en la paradoja de que el particular se encuentra como tal por encima de lo general y justificado por ello...o en esa relación absoluta con el absoluto”. *Ibid*. p. 46.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid*. p. 60.

Es lo que toma del Nuevo Testamento. De San Juan prescinde y de una buena parte de San Pablo también prescinde.

De los sinópticos no toma más que lo que le interesa: por ejemplo, el sermón de la montaña es demasiado judaico quizá para Kierkegaard. En esta línea hermenéutica, la resignación de Abraham es incompatible con el amor, opuesta a él dialécticamente. Pues, por otra parte y a la vez, Abraham habrá de amar también a Isaac, porque si no, su acto no es un sacrificio. Quizá aquí hay algún abuso lingüístico, porque la palabra odio y sacrificio no son lo mismo. Quizá se trata de un efecto teatral de los que a veces abusa Kierkegaard. Pero es preferible la interpretación dialéctica.

Pero, dice Johannes de Silentio, el movimiento de la resignación infinita —la pérdida de todo—, es condición necesaria pero no condición suficiente de la fe; es decir, no es un movimiento religioso, sino que es un movimiento estrictamente filosófico<sup>14</sup>; y, además, que cualquier hombre puede hacer si así lo quiere. En definitiva, frente a Kierkegaard, este movimiento puede ser ético. En efecto, en la *Ética* de Aristóteles está previsto. Cuando Aristóteles habla de la fortaleza, distingue dos formas de fortaleza: la fortaleza del que ataca y la fortaleza del que resiste. El que resiste lo pierde todo, dice Aristóteles; resiste porque no puede atacar, ni huir, y afronta el ser aniquilado. Pero por resistir se gana a sí mismo, no es un cobarde. En este sentido aquí, me parece, hay un recuerdo de ese tema aristotélico, que en la tradición cristiana es elevado a la comprensión del martirio.

Johannes añade lo siguiente: la resignación infinita es el último estadio precedente a la fe y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo. Porque es en la resignación infinita en donde, ante todo, tomo conciencia de mi valor eterno y únicamente así puedo pretender alcanzar la vida de este mundo

---

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.* p. 39.

en virtud de la fe. Aristóteles en este sentido no se autoengaña: el que resiste, resiste por ganarse a sí mismo, únicamente, sin tratar de recuperar la vida.

En una intervención de esta mañana se ha planteado el problema del paganismo. Aristóteles era un pagano y, sin embargo, en Aristóteles el tema de ganarse a sí mismo en el hundimiento general, está presente al estudiar la virtud de la fortaleza.

La resignación infinita es considerada patéticamente por Kierkegaard, en el famoso pasaje de la camisa que está lavada en lágrimas, está tejida en lágrimas, está cosida en lágrimas; y esa camisa tiene un secreto, y es que cada uno debe coserla, no puede ser cosida por otro<sup>15</sup>; ese carácter patético de la resignación infinita no está en la fortaleza de Aristóteles —a la que considero preferible, pero, en fin, es una cuestión de preferencia personal—.

De manera que si se compara el salto de lo estético a lo ético y de lo ético a lo religioso, la diferencia es que el segundo salto es mucho más duro; porque en el primer movimiento uno se desprende del viejo yo —ese viejo yo astillado del esteta—; mientras que en el segundo movimiento se desprende de todo, y, en rigor, desprenderse de todo quiere decir desprenderse de todo lo humano.

Abraham tiene que sacrificar a Isaac tanto como a sí mismo —es de nuevo el escándalo: “si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, su madre, su mujer, sus hijos, sus hermanos, sus hermanas, incluso su propia vida, no puede ser mi discípulo”. Aquí tendríamos la diferencia con Aristóteles. Para Aristóteles eso de odiarse a sí mismo no está en la fortaleza. Con todo, tampoco, en rigor, Kierkegaard se odia en última instancia a sí mismo.

---

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.* p. 37.



Por otra parte, a mi modo de ver, aquí hay una cierta incoherencia. Porque si es un movimiento filosófico, entonces se puede asimilar a lo ético. Así parece desprenderse de la siguiente declaración de Kierkegaard: al individuo enteramente resignado o al caballero de la resignación infinita se le reconoce enseguida; en cambio, al caballero de la fe no se le reconoce, no se le puede conocer. El caballero de la fe es absolutamente incapaz de comunicación. Es una tesis de *Temor y temblor* que hay que tener muy en cuenta, a mi modo de ver, porque es puramente protestante. Por eso, cualquier intento de acercamiento como se ha hecho, por parte de Fabro, por ejemplo, de Kierkegaard a la visión cristiana de la fe es imposible, si el pensador danés no cambió en este punto decisivo.

De todas maneras, dice Kierkegaard, el acto de resignación infinita es un compromiso privado, no puede justificarse ni hacerse comprensible dentro de un contexto social; y por eso no es ético. El lenguaje no puede expresar el acto de resignación. El lenguaje es lo que proporciona contexto social sin el cual no cabe lo ético. Sin duda la ética de Kierkegaard implica una dimensión subjetiva que es el apasionamiento, pero exige también la normalidad y la comunidad.

Abraham no puede expresarse. Una conclusión que se podría sacar de aquí es la siguiente: que verdad subjetiva no es compatible con la productividad social. En esto Kierkegaard coincidiría hasta cierto punto con Freud. Freud describe un conflicto sin solución. Kierkegaard también, y me parece que esta imposibilidad es justamente el acto de negación de la negación en su versión kierkegaardiana. El acto de la negación en quien no es estrictamente nihilista es un acto creativo, es un acto de autoafirmación, pero cerrado a la universalidad.

Esta negación de la negación —esto sería el problema del hegelianismo de Kierkegaard— no es una mediación porque no implica *Aufhebung*, sino que implica repetición, reiteración, una

*Wiedereinigung* estrictamente subjetiva, un no ir más allá de la fe. Lo que falta al estado religioso de Kierkegaard, es la relación sujeto-objeto; esa relación sujeto-objeto que es estrictamente hegeliana, según la cual el objeto no es sólo objeto y el sujeto no es sólo sujeto —eso es la identidad para Hegel—. A la negación de la negación en Kierkegaard, no hay por qué llamarla síntesis, sino que basta con llamarla recuperación *in situ*, sin supresión de lo particular. Esto nos permite pasar al movimiento de la fe.

En el mismo instante en que Abraham hizo el movimiento de resignación infinita, al mismo tiempo hizo el movimiento de fe, creyó en la promesa de Dios, es decir, creyó que Dios no le exigiría matar a Isaac: y esto tampoco es comprensible para Johannes de Silentio cuyo pensamiento decae ante esa dialéctica y recurre a idea de absurdo.

Lo absurdo no es que Abraham creyera que Isaac le sería restituido; podía recordar la promesa divina anterior y que Dios es fiel. Lo absurdo es que Abraham ya había dado por perdido a Isaac —la resignación— y sin embargo creía al mismo tiempo que no le perdería. Por tanto, Abraham parece esquizofrénico. Abraham tenía al mismo tiempo dos ideas completamente contradictorias; y de acuerdo con ambas acomete un mismo acto. Ambas ideas guían la acción a la vez.

Abraham es incomprensible porque está loco; y está loco ante todo porque es un esquizofrénico, porque está actuando contradictoriamente a la vez —Johannes no ve que la contradicción hegeliana es imposible sin síntesis—; aquí el sentido de la contradicción es otro, pero tampoco falta la síntesis: la contradicción no es la incoherencia total.

La conducta de Abraham es un asunto estrictamente privado, extraño a lo general, extraño a la ética. Abraham ha suspendido teleológicamente la ética. La acción de Abraham no puede justificarse moralmente, de ninguna manera; desde el punto de vista moral, Abraham es un asesino. “Desde el punto de vista

moral la situación de Abraham con respecto a Isaac se simplifica diciendo que el padre debe amar a su hijo más que a sí mismo”, y tal amor le prohíbe matar a su propio hijo en virtud de lo absurdo.

Kierkegaard no dice que no pueda existir una justificación moral por la que un padre mate a su propio hijo, sino que dicha justificación no cabe en el caso de Abraham. Y, por tanto, Abraham es distinguido de lo que llama Kierkegaard héroes trágicos. Los héroes trágicos son héroes morales. Él saca a relucir, como es sabido, el caso de Agamenón, de Jefe y el de Lucio Junio Bruto; basta con uno de esos ejemplos para ver lo que quiere decir<sup>16</sup>.

Cuando la flota de Agamenón se quedó sin viento en Aulide y no pudo zarpar para Troya, el adivino Calias anunció que Agamenón había ofendido a la diosa Artemisa, la cual exigía que sacrificara a su hija Ifigenia, antes de que pudiera navegar la flota. Con pesar, pero para el bien de la nación —aquí está lo ético— Agamenón hizo el sacrificio.

En Jefe y Bruto pasa también una cosa parecida. En estos casos hay comprensión, hay conmiseración, hay admiración, hay duelos públicos; incluso los hijos condenados comprendían las acciones de sus padres<sup>17</sup>. En cambio, si Agamenón hubiera ejecutado a Ifigenia aunque existiera un viento favorable, o si Jefe hubiese matado a su hija sin estar ligado a un voto del cual dependiera el destino del pueblo, etc.; si esto lo hago en virtud de lo absurdo, entonces sus acciones se hubiesen transformado en incomprensibles, e incomprensibles quiere decir que no son morales y que no pueden ser compartidas por nadie. Incomprensibles quiere decir, ante todo, que nadie las entendería.

---

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.* pp. 48-49.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.* p. 48.

La diferencia que separa al héroe trágico de Abraham salta a la vista: el primero continúa todavía en la esfera moral; muy diferente es el acto de Abraham. Por medio de su acto ha franqueado todo el estadio moral. Por eso a veces no solamente Johannes de Silentio se siente perplejo, sino que se encoleriza con Abraham. Naturalmente esta cólera es ficticia, es un recurso literario; Kierkegaard evidentemente no siente cólera.

“La veneración y la gloria de la cual es objeto Abraham como Padre de la fe, cuyo proceso habría de ser revisado y a quien habría que proscribir como asesino”; desde el punto de vista moral es un asesino, de manera que todo depende obviamente de la fe de Abraham. La conclusión es ésta: “o bien Abraham fue a cada instante un asesino —en todo ese viaje a Moriáh—; o bien nos hallamos ante una paradoja que escapa a todas las mediaciones”<sup>18</sup>.

Y para Kierkegaard el acto de fe es exactamente esa paradoja; la fe es un acto individual que no puede explicarse social o psicológicamente. Su requisito previo es el movimiento de la resignación infinita y su meta el de establecer una relación absoluta con el Absoluto; la fe es una paradoja capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios. Este hecho, sin embargo, no justifica a Abraham ni moral ni socialmente, como hemos dicho.

“Desde el punto de vista moral, la conducta de Abraham se expresa diciendo que quiso matar a su hijo; y desde el punto de vista religioso que quiso sacrificarlo”. Y al final del Problema II Kierkegaard dice “o bien el individuo puede como tal estar en una relación absoluta con lo Absoluto —y en este caso lo moral no es supremo—; o bien Abraham está perdido”. Desde el punto

---

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.* p. 56.

de vista humano, Abraham está loco<sup>19</sup>. La descripción de los matices que tiene la noción de locura pueden esbozarse así:

La primera cuestión que habría que plantear es si esa caracterización como locura que para Kierkegaard no es escandalosa, para Johannes sí es incomprendible<sup>20</sup>; el movimiento de la fe está contado, pero no está penetrado por Johannes de Silentio. Pero Kierkegaard quiere hacer el movimiento de fe: quiere, pretende, ser cristiano.

Los dos sentidos principales podrían ser estos: Abraham está loco, primero, por lo que se puede llamar mentalidad esquizoide; es decir, esa especie de contradicción vivida a la vez: creía con certeza en dos tesis mutuamente exclusivas y actuó según ellas en un solo acto, en un acto continuado; segundo, Abraham está aislado absolutamente de la comunidad humana, no puede hacerse inteligible ni en palabras ni en acciones<sup>21</sup>. La segunda forma de locura es, podríamos decir, un caso extremo de introversión o de alienación moral; la otra podría ser clínica, por así decirlo. Y aquí es donde se acaba la comunicación indirecta.

Se acaba la comunicación indirecta porque se acaba toda posibilidad de comunicación. La última indagación sobre Kierkegaard no se puede sacar de la filosofía del lenguaje. La última palabra de Kierkegaard es justamente que no cabe comunicación, es decir, que la fe es el aislamiento total, y eso es lo que quiere decir en última instancia que la verdad es subjetiva. El caballero de la fe está absolutamente aislado, como tal caballero. Está en la misma soledad de Moriáh en que estaba Abraham: no puede decir nada a nadie; no es que no quiera. Recuérdese que el esteta se caracteriza por el disimulo, es decir,

---

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.* p. 64.

<sup>20</sup> "El individuo nunca logrará que otro le comprenda" *Ibid.* p. 60.

<sup>21</sup> La vida de Abraham "es como un libro secuestrado por la divinidad que no puede convertirse en *publici iuris*" *Ibid.* p. 65. Cfr. *ibid.* p. 74.

porque está detrás de los papeles, detrás de sus actos. El esteta no quiere manifestarse, dice Kierkegaard.

En cambio, el caballero de la fe no puede manifestarse<sup>22</sup>, no habla, está fuera del lenguaje y está fuera del lenguaje porque está fuera de la moral, porque está fuera de la sociedad de lo general. Y todo esto es patentemente correlativo. Por eso insisto en que la negación de la negación en Kierkegaard no es la negación de la negación en Hegel; ahí tesis y antítesis no son precedentes (además de que tesis y antítesis no es terminología de Hegel).

La negación de la negación es la recuperación. Pero ¿qué se recupera, qué se puede recuperar? Y aquí es donde está el autoengaño de Kierkegaard del que quizá se dió cuenta once años más tarde.

¿Kierkegaard se considera a sí mismo un caballero de la fe? Ya se sabe que en *Mi punto de vista*, dice que es un escritor religioso. Pero siempre que se refiere a su propia religiosidad, él dice que está en proceso de tratar de hacerse cristiano<sup>23</sup>. Kierkegaard dudó de su estado religioso a lo largo de toda su vida, lo cual es naturalmente compatible con la noción de Lutero de que uno no sabe nunca si está salvado. En verdad, según Lutero si uno está seguro de que está salvado, es entonces seguro que no está salvado.

Estoy pasando demasiado deprisa sobre un asunto clave. La existencia religiosa está más allá del lenguaje, no es que sea un lenguaje privado. Es simplemente lo mismo que dice Wittgenstein: de lo que no se puede hablar hay que callarse. De lo religioso, de la fe no se puede hablar porque es incomprendible, no hay lenguaje para ello —si acudimos al segundo Wittgenstein está fuera de todo juego lingüístico—. En

---

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.* p. 79.

<sup>23</sup> Sobre su posible demonismo, véase la cuestión del Tritón en las pp. 79-83 y 86 de *Temor y temblor*, ed. cit.

todo caso, dice, Abraham habla en lenguas<sup>24</sup> —esto es también una alusión a San Pablo—, habla de tal manera que sólo Dios le puede entender, porque lo que le ha dado fuerza, le ha dado la luz y le ha cegado es la gracia de Dios.

Este tema recurrente es muy difícil de interpretar en sentido católico. La tesis luterana que acabo de expresar guarda una isomorfía verdaderamente notable con uno de los teoremas de Gödel (glosar esto sería muy largo). Tal como se formula ese teorema, dice: “si la matemática fuera enteramente consistente, entonces no sería consistente”. Formalmente es lo mismo que la sentencia luterana —los lógicos lo suelen mostrar acudiendo a una paradoja lingüística insoluble—; en definitiva Gödel está considerando la matemática en el terreno de los enunciados.

Los lógicos ponen este ejemplo, que es una paradoja del mentiroso: usted no sabrá nunca si digo verdad. Pues efectivamente no lo sabré nunca, luego usted dice verdad. Pero no se destruye la paradoja, mucho más sería que la paradoja del mentiroso normal.

Claro que aquí se podría ver también que esta suspensión de lo lingüístico le cuesta muchísimo a Kierkegaard, o que no la hace de buena gana, pues es un espléndido escritor y cuando trata de psicología es un maestro. Pero como escritor religioso, el lenguaje no le sirve. Porque el caballero de la fe es estrictamente privado. Y como no hay lenguaje privado —él no contraviene a lo que en este punto luego dirá Wittgenstein—, evidentemente no hay lenguaje. Habría lenguaje si pudiera hablar con Dios, pero la oración no aparece nunca en Kierkegaard en serio.

Esto tiene que ver con lo que ha dicho esta mañana la Dra. Aizpún, que me parece que es lo último que se puede decir sobre la fe de Kierkegaard. Aquí hay una serie de cosas que no me

---

<sup>24</sup> Cfr. p. 97. Al dirigirse a Isaac —Dios le proveerá de la víctima para el holocausto— no dice nada, lo cual es una forma de ironía. Cfr. *ibid.* p. 101.

interesan, interpretaciones psicoanalíticas posibles, pero eso es evidentemente muy superficial. Repito que no se le puede dejar a Abraham en el monte Moriáh, sino que volvió a reunirse con Isaac y Sara, con todos los miembros de su tribu y reasumió ahí su posición de líder respetado.

De la misma manera el caballero de la fe vuelve a la sociedad. Sin embargo, Johannes de Silentio dice que es imposible localizar a un caballero de la fe. Los caballeros de la fe pasan por el mundo sin ser descubiertos: "lo confieso sinceramente, no he hallado en el curso de mis observaciones un sólo ejemplar auténtico del caballero de la fe, sin negar por ello que quizá un hombre de cada dos acaso lo sea. Pero si yo supiese dónde vive un caballero de la fe, iría con mis propios pies al encuentro de ese prodigio que tiene para mí un interés absoluto". En suma, la razón por la que no se puede encontrar un caballero de la fe no es que no existan tales caballeros, sino que son indistinguibles del resto de las personas. Aquí está el autoengaño de Kierkegaard.

Los caballeros de la resignación infinita se reconocen muy pronto, pero los que llevan el tesoro de la fe engañan con facilidad suma, pues su exterior ofrece semejanza asombrosa con los que desprecian profundamente tanto la resignación infinita como la fe.

Es decir, un caballero de la fe está oculto. Como está oculto en su propia fe, le es absolutamente imposible manifestar su fe *qualis*, está al margen del lenguaje, no se puede comunicar de ninguna manera, pues en todo caso su manifestación es la manifestación ordinaria, por así decirlo. Pero esa manifestación ordinaria es vivir como una persona cualquiera. Es indistinguible de los demás en su acción.

Por tanto, la acción apasionada que era tan importante en la ética aquí puede aparecer pero éticamente; no puede aparecer religiosamente, no tiene sentido decir que hay una acción de fe



apasionada manifiesta, más bien es una situación apasionada definitiva interna, como decía Teresa Aizpún esta mañana.

Hay un abismo cualitativo entre el caballero de la fe y los demás, y sin embargo no se puede notar. Evidentemente éste es el autoengaño, porque —como dije al principio— esto es poner en relación el estado religioso con el estético sin la mediación del ético. El caballero de la fe está en la misma situación que un esteta encubierto.

El esteta porque no quiere, el caballero de la fe porque no puede, no son capaces de manifestarse en sentido directo. Las dos, la personalidad astillada o esa personalidad ya conquistada, esa relación consigo mismo que se ha logrado en la forma de una negación de la negación, no son lingüísticas, por lo tanto, no son éticas<sup>25</sup>. De manera que la tensión individuo-universal, que es donde juega su papel el apasionamiento característico de lo ético, en lo religioso cristiano ya no juega. El apasionamiento de la fe es de otra índole; no es operativo, sino interior.

La resignación infinita es la renuncia total, decíamos; el caballero de la fe lo ha recuperado todo, pero en el movimiento de la fe él se ha transformado absolutamente; hay un abismo cualitativo que separa la recuperación de ese todo de la recuperación de sí mismo.

Pero es malo que no se note. En rigor, lo que tendría que hacer el caballero de la fe que no puede proclamarla es irse al yermo, pero no volver a la vida ordinaria; ése es el autoengaño. El caballero de la fe vive como un burgués y su religiosidad es invisible. ¿Dónde ha ido a parar el escándalo?

Al final de su vida Kierkegaard seguramente se dió cuenta de ello; en un pasaje de su *Diario* hace que Dios le pregunte: “¿has preferido el mensaje definitivo muy definitivamente?” Y se pregunta a su vez: “y si no lo he hecho ¿qué pasará en ese caso?”

---

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.* p. 55.

El mensaje definitivo, como es sabido, para Kierkegaard es simplemente esta única proposición o esta única tesis: el cristianismo no existe. Son los famosos 18 siglos d. C.

Pero en mil ochocientos cincuenta y tres muere el obispo Mynster y hay un elogio fúnebre del nuevo obispo Martensen, en que sostiene que el fallecido obispo era un genuino testigo de la verdad. Ello indujo a Kierkegaard a enunciar públicamente su única tesis, y esa ya no en lenguaje indirecto.

Kierkegaard, como se sabe, publicó en el periódico *La Patria* una serie de artículos cortos, y extraordinariamente violentos. Kierkegaard por fin había aceptado el consejo del Juez Guillermo: "la hora de medianoche había llegado, las máscaras debían ser arrancadas", pero sólo se podrían arrancar en lenguaje directo; el lenguaje indirecto ya no servía, había que decir lo que él pensaba, y lo que él pensaba era que el obispo Mynster no tenía nada de cristiano.

¿En qué sentido un católico puede afrontar a Kierkegaard? Concediendo el acierto de las averiguaciones psicológicas de Kierkegaard, queda pendiente el sentido de la fe en Kierkegaard. Al respecto habría que decir varias cosas: en primer lugar, ni siquiera la exégesis de Cristo de Kierkegaard es enteramente luterana, le falta la mitad; la exégesis luterana de la figura de Cristo tal como aparece en su comentario a *Filipenses 2, 5-11*, es una exégesis gnóstica. Esa exégesis en Kierkegaard está cortada: se detiene en la cruz.

Por eso el tema de la resurrección no es kierkegaardiano; es luterano, pero no kierkegaardiano. Eso es lo primero que habría que decir. Dentro del luteranismo es característico de Kierkegaard la ausencia de gnosis. En cambio, la gnosis de Lutero es continuada por Hegel. El nuevo sentido de la dialéctica en el pensador danés es la suspensión de la exégesis gnóstica y en cierto modo es un retroceso en el proceso de racionalización protestante.

Segunda observación: la relación entre la razón y la voluntad no está muy claramente pensada por Kierkegaard; lo mismo su tratamiento de la mujer; el tema de la mujer es tratado abundantemente por los autores románticos, y ahora es muy actual, aunque no es nada romántico el planteamiento. El tratamiento de Fichte habría que tomarlo en cuenta.

Si no se entiende bien la voluntad, tampoco se entiende qué significa *lo otro*. Lo otro se puede entender como absolutamente otro sin que ello impida la comunicación con él, pues la inteligencia peculiar de la voluntad se dirige a él. No es, por lo tanto, inevitable enfocar la mística -el *muéin*- como absoluta incapacidad de hablar.

Y tercero, en rigor no hay noción de persona en Kierkegaard. Kierkegaard no entiende que la donalidad es el carácter central del ser personal. Kierkegaard no tiene ontología del don.

Con estas observaciones finales, muy escuetas y bastante críticas, no quiero decir que Kierkegaard me resulte antipático. Por el contrario, su tremendismo y su ingeniosa ironía sugieren una existencia doliente digna de respeto y de una atenta atención filosófica. Aunque seguramente a Kierkegaard esto último no le agradaría.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.