

(>)

**¿ASESINATO O
SACRIFICIO? ALGUNAS
CONSIDERACIONES
ENTRE LO ÉTICO Y LO
RELIGIOSO A LA LUZ DEL
CASO DE ABRAHAM EN
TEMOR Y TEMBLOR DE
SØREN KIERKEGAARD**

Alejandro Peña Arroyave



DOI: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v14n2-2015006>

¿ASESINATO O SACRIFICIO? ALGUNAS CONSIDERACIONES ENTRE LO ÉTICO Y LO RELIGIOSO A LA LUZ DEL CASO DE ABRAHAM EN *TEMOR Y TEMBLOR* DE SØREN KIERKEGAARD*

Resumen: Aunque *Temor y Temblor* suele leerse como una obra radicalmente antiética, el presente escrito presenta la hipótesis de una segunda ética en dicha obra. Desde la crítica de Kierkegaard a la eticidad, se propone que la disposición de Abraham por sacrificar a su hijo podría sugerir una ética particular. Al suspender teleológicamente lo ético, Abraham entra en relación con lo Absoluto. En su retorno habría una relación con lo general dada, no por la ley humana, sino por una dimensión paradójica que remite cada acción al fundamento.

Palabras clave: Asesinato, sacrificio, ética, religioso, suspensión.

MURDER OR SACRIFICE? SOME CONSIDERATIONS BETWEEN ETHICS AND RELIGION IN ABRAHAM'S CASE IN *FEAR AND TREMBLING* BY SØREN KIERKEGAARD

Abstract: Although *Fear and Trembling* is often read as a radically unethical work, this paper presents the possibility of a second ethics in this work. From Kierkegaard's critique to the ethics, the essay proposes that Abraham's disposition for sacrificing his son might suggest a particular ethics. On having suspended the ethics with a purpose, Abraham enters relation with the Absolute. In his return there would be a relation with the world given, not for the human law, but for a paradoxical dimension that refers every action to its foundation.

Keywords: Murder, sacrifice, ethics, religious, suspension.

Fecha de recepción: junio 26 de 2015
Fecha de aceptación: septiembre 13 de 2015

Forma de citar: Peña, A. (2015). "¿Asesinato o sacrificio? Algunas consideraciones entre lo ético y lo religioso a la luz del caso de Abraham en *Temor y temblor* de Søren Kierkegaard". *Revista Filosofía UIS*. 14 (2). pp. 119-140.

Alejandro Peña Arroyave: colombiano. Filósofo de la Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado en Filosofía, Universidad del Salvador (Argentina). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Correo electrónico: alejandropaister@gmail.com

* Revisión de tema

¿ASESINATO O SACRIFICIO? ALGUNAS CONSIDERACIONES ENTRE LO ÉTICO Y LO RELIGIOSO A LA LUZ DEL CASO DE ABRAHAM EN *TEMOR Y TEMBLOR* DE SØREN KIERKEGAARD

Introducción

No matarás, no sólo nos recuerda uno de los mandamientos del *Decálogo* dado por Dios a Moisés, sino el principio fundamental de toda ley humana. *No matarás* nos recuerda el principio de la religión y de la ética. Hemos dicho el principio de la religión y de la ética y bien podríamos continuar sin hacer mayores distinciones. Pero si alguien pregunta ¿cómo es posible que al menos las tres grandes religiones monoteístas tengan como hecho fundacional la intención de un asesinato? Ese es justamente el núcleo de lo que plantea *Temor y Temblor*. Al retomar así planteado el problema de la fe, Kierkegaard revisa los juicios respectivos de la ética y la religión en relación con el caso de Abraham y su disposición de matar a Isaac por mandato de Dios. Dice Kierkegaard, mostrando el núcleo fundamental del problema, “desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona al insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es” (Kierkegaard, 2007, p. 79). Sin duda, a primera vista estos juicios sobre Abraham resultan irreconciliables. Pero Kierkegaard se pregunta cómo esas dos cosas han llegado a convivir y más aún a confundirse desde la óptica de la razón nivelándolo todo en la eticidad.

Queda así ya introducido el problema que ocupará a Kierkegaard y en *Temor y Temblor* y en el que este escrito también se ocupa desde el planteamiento del filósofo danés. En primer lugar, se presentarán algunas cuestiones generales de la crítica de Kierkegaard a la eticidad presentes en *Temor y Temblor* y la tensión que surge cuando se intenta presentar lo religioso como esfera separada del mundo

ético. En la crítica que hace Kierkegaard, vemos que lo ético no puede responder por lo esencial en el hombre, pero que tampoco el hombre puede vivir por fuera de ello. Así que, por tratarse de una suspensión teleológica de lo ético por parte de Abraham, es decir, que tiene presente en todo momento un retorno a lo general, se hace necesario pensar las consecuencias desde el punto de vista de un cambio en la relación con el mundo en dicho retorno a lo ético. En la segunda y tercera parte del trabajo, se aborda la posibilidad de pensar, desde ese retorno de Abraham a lo general, una ética basada en la relación del individuo con el Absoluto. Una ética que ya no se apoya y se basa en la ley y la razón sino que se remite y se funda en lo absurdo. Una ética heterónoma en la que se presentaría una nueva forma de apropiación del sentido de la existencia y de la relación con los otros.

¿Asesinato o sacrificio? Consideraciones desde lo ético y lo religioso

En *Temor y Temblor*, Kierkegaard enfatiza cómo desde el punto de vista de la eticidad hegeliana, el espíritu subjetivo es superado en el espíritu objetivo, en lo general. En efecto, para Hegel es una insensatez opinar que el sentimiento pueda estar por encima de lo racional, de lo universalizable. Según Hegel, la fe pertenece a la inmediatez del sentimiento y por ello su verdad sólo podrá expresarse en lo universal, nunca en lo particular: “La verdad y, lo que es lo mismo, la racionalidad efectivamente real del corazón y de la voluntad puede sólo tener lugar en la *universalidad* de la inteligencia, no en la singularidad del sentimiento en cuanto tal” (Hegel, 2005, p. 513. Énfasis en el original). La fe, en tanto sentimiento, es lo inmediato que debe ser superado. Así, la tarea de cada hombre es elevarse a la verdad de ese momento universal y no detenerse en el sentimiento religioso particular, pues como afirma Hegel, “es sospechoso, e incluso más que sospechoso, asirse al sentimiento y al corazón en oposición a la racionalidad pensada (derecho, obligación, ley) porque lo que allí se contiene de *más* es tan sólo la subjetividad particular, lo vano y el arbitrio” (514. Énfasis en el original). Así, el sentimiento religioso particular queda excluido como imperfección, pues aunque para Hegel el sentimiento como inmediatez tiene su momento de necesidad, “también *puede* ser unilateral, inessential y malo” (513. Énfasis en el original). En ese sentido, lo más elevado es la eticidad que se rige por las verdades pensadas, universales. Es decir, la ética se concibe como la verdad de lo general. Es la esfera donde se expresaría lo propiamente humano.

De ese modo lo retoma Kierkegaard en *Temor y Temblor*; la ética como aquello que reposa en sí mismo con su propio *telos* donde a su vez el individuo encuentra su *telos* “cancelando su individualidad para pasar a ser lo general” (Kierkegaard, 2007, p. 110). Pero en reacción a esa concepción hegeliana, Kierkegaard dirá entonces que no puede el mismo Hegel hablar siquiera de Abraham y de la fe, pues ésta habría sido condenada y desterrada por la filosofía en la medida que no

habría nada más alto que lo general, que la eticidad. Al hacerse la ética una esfera plena de autonomía, la fe y Dios devienen vacíos, en el sentido de convertirse en una idea abstracta. O en una inmediatez que tendría que ser superada. En *Temor y Temblor*, Kierkegaard hace alusión en doble sentido a la *Filosofía del derecho* de Hegel (111). Por un lado, porque si la ética es lo absoluto Hegel tiene razón en decir que quien no ingresa en ella cae en el mal. En efecto, en el parágrafo 140, Hegel expone de qué modo la acción basada en la mera convicción puede traer el disfraz de lo bueno y desconocer la ley imponiendo lo subjetivo como principio. Esta es la hipocresía, forma del mal en la que se da “que no es la objetividad de la cosa la que debe decidir, sino la subjetividad. De donde el albedrío y el capricho son los llamados a decidir sobre lo bueno y lo malo, subvirtiéndose tanto la Ética como la religiosidad” (Hegel, 1968, pp. 139-140). Para Hegel, las consecuencias de esto son catastróficas pues implican borrar toda ley y no habría ni delitos ni vicios, ya que todo pasaría a justificarse en el lenguaje de la convicción. Según esta postura, “mi intención del Bien en mi acción y convicción del derecho de que es un Bien, *vuelve la acción un Bien*” (143. Énfasis en el original). Sin duda, desde esta perspectiva, Abraham queda clasificado bajo esta categoría, pues actúa en contra de la ley, y pretende elevar sobre ésta un aparente principio subjetivo. Por otro lado, Kierkegaard reacciona ante esos pasajes de Hegel para llamar la atención sobre el hecho de que juzgar así a Abraham implicaría negar la existencia de un fundamento superior a la ley objetiva. Por lo tanto, si la ética no es lo absoluto, hay que indagar más acerca de Abraham y su caso para intentar acercarse a la naturaleza y fundamento de la fe.

Según lo dicho por Hegel, Abraham podría tomarse no sólo como el que actúa mal basado en la convicción, sino, en caso de entenderse como modelo de virtud, como ejemplo de que en sociedades primitivas sin un desarrollo ético, la virtud y el modelo ético podrían presentarse como surgidas del mero capricho y arbitrio. Modos que, por su inmediatez, tendrían que ser superados. Efectivamente, “fe y creencia pertenecen a la reflexión incipiente” (151, §147). Su contenido no es objetivo porque se ancla en la falsa libertad de la convicción. La convicción hace que la reflexión moral llegue finalmente a “crearse colisiones por doquier y darse la conciencia de algo particular y de *sacrificios consumados*” (153, §150). Esto, según Hegel, se presenta en condiciones informes de la sociedad donde “la Ética no había alcanzado a semejante sistema libre de un desarrollo autónomo y de objetividad” (153, §150). Con lo que, necesariamente, la fe tendría que ser superada en la universalidad de la ética. Por ello a quien desde el plano de lo ético quisiera ofrecer su amor a Dios de modo diferente al impuesto por la ética, dice Kierkegaard, “estará esforzándose en vano, pues amará a un fantasma que de poder hablar le diría: ‘No te estoy pidiendo tu amor; límitate a continuar bien en cualquier otra cosa de la especie, donde estás’” (Kierkegaard, 2007, pp. 127-128). Desde lo general el hombre le puede cumplir a la normatividad que le sostiene pero no a Dios; porque, mediado en y administrado por la eticidad, lo religioso, para hacerlo entrar en ella, ha sido vaciado de su contenido, de la fe. Estas esferas

se hacen irreconciliables porque mientras una depende de la razón, la otra, la fe, no puede entenderse más que desde lo absurdo, desde la paradoja que no da certezas. Pertenece a un ámbito impensable. Esto trae importantes consecuencias.

La ética y la fe aparecen así como dos modos de ver, entender y relacionarse con la realidad que entran en colisión. “La contraposición entre la ética y la fe debe entenderse como la contraposición de dos epistemologías diferentes, por lo que la fe tiene consecuencias que uno puede retomar de forma ética” (Boldt, 2006a, p. 221). Por lo tanto, la ética no es absoluta, tienen un afuera que la rebasa como determinante de la acción. La pregunta clave que hace Kierkegaard implícitamente en *Temor y Temblor* es qué pasa cuando ante las esferas plenas de sentido en la eticidad como derecho, obligación, ley, incluso Dios, aparece algo otro para suspenderlo. Ese otro es Dios que pone a prueba a Abraham y que muestra con ello que lo ético no era absoluto. Ese es el conflicto central. La ley se muestra insuficiente ante lo fundamental y sólo puede poner en discordia al individuo cuando éste quiere entrar en relación con el poder que lo fundamenta.

Aunque tal vez se trate de una lectura extremadamente cristiana (en un sentido paulino) de Abraham como el que muestra la impotencia del individuo frente a la ley e indica la necesidad de una ley nueva para determinar lo humano, es una indicación del sentido de la suspensión de la ética. En efecto, si la ética autónoma puede suspenderse, hay un poder por encima que puede hacerlo y con ello está claro que no es ella lo absoluto. La ética aparece aquí como lo que no deja relacionar al individuo con lo más íntimo y originario. Es un choque entre deber y libertad. Como lo indica Gregor Malantschuk, “[en *Temor y Temblor*] la cuestión de la relación de la libertad con la ética es central; por lo tanto, el libro trata de los conflictos que uno obtiene cuando los deseos propios se pueden cumplir a través del choque de la posibilidad de la libertad con los propios deberes” (Malantschuk, 2003, p. 57). En ese sentido, en *El concepto de la angustia*, Vigilius Haufniensis glosa el problema de *Temor y Temblor* y afirma: “de la ética puede decirse lo que se ha dicho de la ley, que es una maestra cuyas exigencias condenan, pero no dan vida” (Kierkegaard, 1979, p. 32). Ello implica entonces que el hombre queda condenado a un mecanismo en el que debe necesariamente deponer su voluntad y su libertad a la verdad universal de la ley como lo exige Hegel. Por ello, “abandonada a sí misma, la ética resulta ser un poder de obligación que nos priva de libertad” (Grøn, 1998, p. 41). La ética así entendida exige una transparencia, un rendir cuentas que resulta imposible para el hombre. La eticidad se basa entonces en un saber que debe hacerse objetivo. La fe, en la medida que rebasa la razón y se hace impensable, no puede tener más que un conocimiento de tipo existencial, subjetivo. La fe como paradoja para el pensamiento no puede hacerse un objeto del saber y de saber (Stewart, 2013, pp. 118-119). Si la fe se hace un objeto de saber, cae en el terreno de la ley ética que sirve ante todo para juzgar a otros. En ese sentido, la ética entendida como esfera de saber objetivo sobre lo que está bien y está mal, trae, paradójicamente, consecuencias antiéticas, pues la relación

con los otros se da así desde la comparación y desde la falsa seguridad de poder juzgarlos desde un saber que está en poder de la verdad absoluta (Boldt, 2006a, p. 227). Y que trae además la consecuencia negativa de impedir el autoexamen.

Pero si bien el ataque de Kierkegaard va dirigido contra Hegel, también se enfila contra la ética autónoma propuesta por Kant y su pretensión de universalidad de la ley. La crítica de Kierkegaard apunta no sólo al excesivo formalismo, sino a la peligrosa ilusión que crea dicha autonomía al absolutizar la ley, por ende, la razón como supremo legislador, introduciendo una mutilación en el hombre al quitarle la posibilidad de indagar más profundamente acerca de sí mismo, eclipsando y condicionando su relación con el fundamento. Más aún, haciendo vacío dicho fundamento porque en sentido estricto la norma la daría la razón y la medida de la acción humana no podría fundamentarse más que en esta razón. Pero el peligro de una ética autónoma, es lo que nota Kierkegaard, radica en que crea una autosatisfacción y armonía autorreferencial y totalizadora. El riguroso cumplimiento de la ley moral razonada lleva, como lo señala George Steiner en su prólogo a *Temor y Temblor*, a una paradoja según la cual se confía en “una autosuficiencia en la perfección moral, una finitud armónica en el seno de la bondad, que en cierto modo excluyen o vuelven marginal la terrible, la devastadora cercanía de Dios” (Steiner, 1997, p. 325). Por lo tanto, todo fundamento, aunque se pretenda trascendente, estaría no sólo mediado, sino determinado por la razón. Esto es, en el significado sólo atribuido por el hombre mismo.

Según Kierkegaard, el hombre puede muy bien vivir cómodamente apoyado en lo general pero vivirá enajenado, por utilizar la expresión del propio Hegel. En la comodidad de lo general el hombre viviría en el autoengaño de no ser sí mismo. Kierkegaard introduce así una polémica contra la idea del deber, que en Hegel aparece como la instancia en la que el individuo puede encontrar su verdadera libertad, esto es, la eticidad como lo que libera: “En el Deber, el individuo se emancipa y alcanza la libertad sustancial” (Hegel, 1968, p. 153, §149). Con ello Kierkegaard no sólo establece su crítica a la mediación necesaria en el sistema hegeliano, sino que se encamina a mostrar cómo la verdadera naturaleza del hombre se mostraría no en su relación y modo de vida con y en lo general, sino en su relación con el fundamento¹. Por lo que, para el hombre, abordar la relación directa con el fundamento no sería una opción entre otras para llegar a ser sí mismo, sino su responsabilidad suprema en tanto que hombre. Y ello porque en la búsqueda de fundamento, “el hombre no se relaciona con su creador desde el punto de vista del género humano, sino en tanto individuo singular” (Dip, 2003, p. 177). Precisamente es esto lo que señalaría Abraham con su acto. Hay un salto

¹ Como se verá en la segunda parte de este trabajo, la responsabilidad y auténtica realización del hombre no podría darse al determinar su relación con el fundamento desde lo que dictamina lo general, sino, al contrario, determinar su relación y su acción con y en lo general a partir de su relación con el fundamento.

entre lo ético y lo religioso que no se deja mediar por categorías racionales. Lo que indica, en último término, que lo fundamental no se comprende por vía de la razón, pero ello tampoco implica que pueda ser eludible la responsabilidad de encararlo.

Abraham se dispone a sacrificar a Isaac, esto es, el mundo de la ética y de lo finito a Dios. Por el contrario, la ética exige al individuo el sacrificio de sí mismo a cambio del amparo que ofrece lo general. Así, puede la ética señalar a Abraham como un asesino pues habría olvidado sus deberes de padre. En efecto, según Kant, ante la petición hecha por Dios, "Abraham hubiera debido contestar a esa voz supuestamente divina, aunque resonara procedente del cielo: es completamente seguro que no debo matar a mi buen hijo; pero de que tú que me apareces seas Dios ni estoy seguro ni puedo llegar a estarlo" (Kant, 1963, p. 83). El juicio de la ética es claro; en la medida que racionalmente no se puede conocer a Dios hay que atenerse a las certezas para actuar en el mundo. Pero la paradoja del movimiento de la fe radica no sólo en que no se rige por categorías racionales, sino además en que Abraham está completamente integrado a la esfera ética porque ama a su hijo. De lo contrario no sería un sacrificio ni digno de ofrecerle a Dios, ni Dios mismo lo hubiera pedido. Como bien lo señala Óscar Cuervo, el sacrificio que hace Abraham hay que entenderlo en su literalidad de acto sagrado, *sacer ficare*, "el sacrificio consiste, en su acepción original, en un acto sagrado y también en la acción que es capaz de transformar algo en una cosa sagrada, en sacralizarla" (Cuervo, 2010, p. 16). El sacrificio no es la sola renuncia de Abraham a su hijo y a su relación con lo general, sino que implica estar dispuesto a dar a su hijo y el contenido de su existencia a un Dios que reconoce como fundamento. Abraham es entonces irresponsable con respecto a lo general pero muestra a su vez la responsabilidad absoluta en el sentido de indicar fidelidad a una ley más alta, pues se mantiene en un deber absoluto para con Dios (Derrida, 2000, p. 64)². La paradoja de la fe según Kierkegaard indica que en ese estar por fuera de lo general el caballero de la fe, o el Particular, se muestra superior a lo general porque en la relación de deber absoluto con Dios, "se relaciona absolutamente con el absoluto" (Kierkegaard, 2007, p. 130). Si el caballero de la fe no es superior a lo general no puede haber fe. Lo general queda suspendido en virtud de lo absurdo, por lo que las categorías éticas son puestas también en suspenso.

En ese sentido, Kierkegaard llama especial atención sobre el hecho de que Abraham guarde silencio ante Sara, Eleazar y el propio Isaac tras el mandato divino. Pero no se trata de un silencio voluntario. Se trata de la absoluta imposibilidad de comunicar porque no se conoce la verdad de lo que se lleva a cabo ya que no depende en sentido estricto de sí mismo. Abraham ha depuesto su voluntad a la

² Cabe señalar que el filósofo argelino hace énfasis en cierta fidelidad al secreto por parte de Abraham debido al desconocimiento de su contenido, lo que propiamente indicaría la paradoja en la que actúa por su responsabilidad absoluta frente a Dios.

voluntad divina y por ello no puede hablar, porque no sabe. Pero más aún, no lo hace porque ahora la ética se ha convertido en la tentación. En tanto Abraham ha entrado a relacionarse absolutamente con lo Absoluto, el mundo ético y sus parámetros se le hacen extraños e insuficientes para comunicar el sentido de su disposición. Abraham está ahora en otra esfera que no se concilia con las categorías de la anterior a las que ha suspendido. Por ello, si Abraham llegara a hablar dejaría de ser Abraham y habría dado la razón al juicio de la ética y se habría perdido la posibilidad de la fe. En efecto, tanto en la ética kantiana como en la ética hegeliana, la manifestación es un momento importante porque significa la transparencia de la comunicación. Manifestándose lo interior deviene exterior y el individuo se traduce y se hace transparente en lo general. En la exigencia de la ética que, como lo enfatiza Kierkegaard, se ve en Hegel, la manifestación es determinante para la integración del individuo a lo general. “La filosofía hegeliana no admite ningún interior oculto ni acepta inconmensurabilidad alguna. Por eso esta filosofía es consecuente consigo misma cuando requiere la manifestación, pero no cuando considera a Abraham padre de la fe ni cuando quiere discutir sobre ella” (Kierkegaard, 2007, pp. 144-145)³. En la eticidad se daría por tanto la objetivación del individuo al exigirle que no guarde secretos. Kierkegaard alude expresamente a Hegel, pero como bien lo señala Derrida (Derrida, 2000, pp. 65-66), también contra la idea kantiana de actuar no sólo “conforme al deber” sino “por el deber”, pues en este deber que se hace general y universalizable se niega el verdadero Absoluto con lo que la misma ética acaba por divinizarse. “El deber es tal deber como se refiere a Dios, pero en el deber en sí no entro en relación con Dios” (Kierkegaard, 2007, p. 127). Kierkegaard ve en la idea de actuar “por deber” el peligro del formalismo de la ley que acaba por empalidecer a Dios hasta convertirlo en “un punto invisible de convergencia, una idea desvaída, cuyo poder sólo reposa en la ética que se refiere a la existencia terrena” (127). En tal alejamiento, Kierkegaard ve la posibilidad de que se acabe negando la naturaleza misma del hombre como ser fundamentado y se entienda como autofundamentado. En esa universalización de la ley, bajo la forma del deber, se eclipsa el Dios vivo (Collins, 1958, p. 109). Y con ello se perdería la posibilidad de que el hombre entre en relación con su fundamento, es decir, la posibilidad de la fe.

³ En torno a Abraham como padre de la fe y el sacrificio de Isaac, Hegel emite este juicio: “Abraham, completamente aislado del mundo entero, de la naturaleza entera, quería dominar dentro de su familia sobre todas las cosas; pero su pensamiento se hallaba en una posición antagónica frente a la realidad, ya que en ésta se encontraba limitado y apenas consiguió en toda su vida más que ir saliendo del paso. De aquí que la dominación fuera su ideal. En él la opresión lo unificaba todo. Abraham era un tirano en su mente; su ideal realizado, Dios: algo en lo que nada del mundo participaba, sino que estaba dominado por él. El único amor que llegó a sentir [, por su hijo Isaac,] le daba escrúpulos; y éstos se hicieron una vez tan fuertes, que estuvo dispuesto a destruirlo también” (Hegel, 1978, p. 229).

Según lo expresado en *Temor y Temblor*, tal forma de relación, tal posibilidad, se da por el contraste existente entre el actuar “por el deber” que se absolutiza, partiendo sin embargo de lo relativo, frente al deber absoluto para con Dios. Al respecto precisa Derrida, “para cumplir mi deber ante Dios mismo, es preciso que no sea *por deber*, por esta forma de generalidad siempre mediatizable y comunicable que llamamos el deber. El deber absoluto que me vincula con Dios mismo, en la fe, debe dirigirse más allá de y contra todo deber” (Derrida, 2000, pp. 65-66). Por ello, aunque resulte doloroso, el salto a lo religioso implica el sacrificio de odiar y rechazar, como forma paradójica del amor, a los cercanos. Kierkegaard alude en *Temor y Temblor* a Lucas 14, 26, cuando Jesús afirma: “si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío”. Kierkegaard además exige que este pasaje se entienda en todo su rigor. El énfasis está en el odio a sí mismo, en la disposición a romper con cualquier relación que, aunque sea de profundo amor, es relativa, para entrar en relación con lo Absoluto. Y a pesar de la dureza de estas palabras, “el deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a dejar de amar” (Kierkegaard, 2007, p. 134). El deber absoluto que consiste en estar dispuesto a entregar aun aquello que más se ama despreciándolo. Por ello Abraham debe amar con todo su alma a Isaac, pues “sólo entonces estará en condiciones de poder *sacrificarlo*, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio” (134). No se trata del fácil dualismo entre amor y odio, sino de un amor contrapuesto. Es la paradoja que ya no puede expresarse con palabras. Una forma de amor que por inexpresable hace callar. Por ello, Abraham guarda silencio y ya no puede hacerse entender por ningún hombre.

El silencio de Abraham pone en entredicho los mandatos de la ética ya que no se justifica mediante el lenguaje, porque, como hemos dicho, no puede hacerlo o sólo en la medida que se puede comunicar la paradoja. En efecto, Abraham dice una sola frase en la que, según Kierkegaard, dice más que si hubiera explicado que se trataba de una prueba. Cuando Isaac pregunta por el animal para el sacrificio, Abraham responde: “Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío” (*Génesis*, 22, 8). “Abraham no dice *nada* y, de ese modo, dice cuanto tenía que decir” (Kierkegaard, 2007, p. 190). No dice nada y lo dice todo, porque señala que hay un sentido más allá de lo que puede comprender y expresar. Abraham sabe que no puede explicar el sentido de la prueba y en la medida que ha dejado su propia voluntad en el deber absoluto hacia Dios, sabe que no puede comprender él mismo con los cálculos humanos el desenlace de la prueba. Pero esta afirmación muestra no sólo que ha depuesto su voluntad, sino que el lenguaje se delata como vehículo de acuerdo y de justificación acorde a la ley hecha por el hombre. Efectivamente, en el sistema de la eticidad hegeliana, el lenguaje es posibilidad de manifestación y de esclarecimiento por lo que no

se admiten secretos del individuo respecto a lo general. Si se tiene en cuenta que: “el lenguaje es la autoconciencia que es *para otros*, que es inmediatamente *dada como tal* y que es universal como *ésta*” (Hegel, 2002, p. 380. Énfasis en el original)⁴. Pero Abraham no habla porque el lenguaje no puede contener el significado total de la paradoja. Lo que indica además la carga de soledad y angustia que requiere el movimiento de la fe. El total aislamiento momentáneo en el que el Particular está delante de Dios, el momento decisivo del salto cualitativo que no puede más que expresarse en una nueva forma de relación con la finitud en la que las categorías de lo general quedan remitidas a otra dimensión, cobran un nuevo significado.

Hacia una segunda ética

Aunque la mayor parte de las interpretaciones sobre *Temor y Temblor* enfatizan la crítica de Kierkegaard a la ética, llegando incluso a afirmarse que no hay contenido ético en la obra⁵, podemos vislumbrar que no hay tal negación sino una indicación hacia lo que algunos intérpretes denominan segunda ética⁶. La palabra

⁴ En relación con el problema del lenguaje y el juicio de lo universal sobre lo particular desde Hegel y Kant puede revisarse el trabajo titulado *Kierkegaard and Fear and Trembling* (Lippitt, 2003, pp. 87-89).

⁵ Como por ejemplo afirma tajantemente Emmanuel Lévinas. Según Lévinas, Kierkegaard es un pensador violento que no reconoce lo ético y borra al otro. Para Lévinas la pasión religiosa que expresa Kierkegaard hace parte de la irresponsabilidad propiamente moderna. Así, en la suspensión de lo ético habría un retorno a un yo meramente egoísta que conllevaría a otras violencias. Pues, según Lévinas, esa pasión de la interioridad deriva, por ejemplo, en lo que él considera el radical amoralismo de Nietzsche. Por tanto, esa pasión religiosa sería el inicio de “el desprecio por el fundamento ético del ser” (2008, p. 72). Como se ve, Lévinas se concentra en la suspensión de lo ético, pero nada dice sobre el retorno de Abraham a lo general, o lo hace simplemente para indicar que es el momento cumbre del drama de Abraham, que se da cuando escucha la segunda voz que “le devolvía al orden ético” (73). Pero nada indica sobre el cambio de la relación, sería un volver en sí después de la enajenación de la pasión. Por su parte, y con su habitual disposición a la reflexión profunda, Martin Buber considera que el extremo asumido contra la ética en *Temor y Temblor* es excesivo ya que olvida las exigencias elementales de Dios hacia el hombre. Según Buber, Dios no pide la disposición a sacrificar lo más amado a Abraham, “como contraste, Dios exige de éste, como de todo hombre (no de Abraham Su elegido, sino de ti y de mí), nada más que justicia y amor, y que ‘camine humildemente’ con Él, con Dios (*Miqueas*, 6: 8) [‘se te ha dado a saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere, de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios’] —en otras palabras, no más que lo ético fundamental—” (Buber, 1993, p. 153). Para un sugerente acercamiento a la lectura de *Temor y Temblor* por estos pensadores (Rodríguez, 2013, pp. 69-90).

⁶ Concretamente ha sido Arne Grøn quien más se ha ocupado del problema en las últimas décadas. Para Grøn (1998), sin embargo, la segunda ética no es rastreable en *Temor y Temblor*, sino ante todo en las obras posteriores a *El concepto de la angustia* ya que es allí donde Kierkegaard se ocupa directamente del problema del pecado, fundamental, como veremos más adelante, para el paso o salto de una primera a una segunda ética.

indicación debe tomarse en toda su significación, pues los planteamientos que hay en *Temor y Temblor* sugieren una segunda ética, aunque, en sentido estricto, no es ella misma. En Kierkegaard los problemas, como los individuos, tienen saltos cualitativos. Kierkegaard plantea el problema de una primera y una segunda ética en *El concepto de la angustia* (Kierkegaard, 1979, pp. 34-37). La noción clave para el paso de una ética a otra será el pecado, pues de lo contrario no habría nada que objetar a la ética del paganismo y no tendría sentido la aparición de Cristo en la historia. Así que la segunda ética está determinada por la realidad del pecado. Ese es el salto cualitativo entre una y otra. Es una ética que por fundamentarse en la realidad del pecado se hace sobre un derrumbe (Grøn, 1998, p. 43). El problema de hablar de la aparición de la segunda ética en *Temor y Temblor*, radica por lo tanto en que allí no se trata directamente la cuestión del pecado, más aún, de manera tajante afirma Johannes de Silentio que Abraham no era pecador sino, “muy al contrario, era un hombre justo elegido por Dios” (Kierkegaard, 2007, p. 165). Pero allí mismo da Johannes la clave para entender la naturaleza de una segunda ética que tendrá que estar vinculada a la religioso; “una ética que ignora el pecado resulta una ciencia completamente inútil; pero si acepta el pecado, se sale entonces *eo ipso* [precisamente por ello] de sí misma” (165). Una segunda ética debe incorporar la realidad del pecado, por tanto Abraham está también fuera de esta segunda ética, pues no es un pecador. La paradoja absoluta de Abraham radica en que él entra en relación con Dios por la fe y no por el pecado⁷. Esto es de la mayor importancia porque indica que habría una religiosidad propia de *Temor y Temblor* y por ende una ética propia de esa religiosidad. Se trata de una ética que se hace apoyada en la trascendencia, lo que implica “una ruptura con el orden anterior” (Binetti, 2013, p. 179), pues se hace consciente de la existencia de lo Otro que reconoce como el fundamento de su acción.

En *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Kierkegaard afirma que en *Temor y Temblor* el salto radica en el hecho de que la relación con Dios adquiere realidad: “lo ético es la tentación. La relación con Dios ha cobrado existencia; la inmanencia de la desesperación ética ha sido rota. El salto ha sido puesto; el absurdo es la notificación” (Kierkegaard, 2010, p. 262). Según esto, hay en *Temor y Temblor* una religiosidad del salto, de la suspensión en la que lo ético mismo queda suspendido a la vez que en esa suspensión misma hay un contenido ético que determina la acción. Por tanto es una ética diferente a la anterior. Una ética del temblor, puede decirse, de la angustia de estar suspendido en la que no hay lenguaje ni categorías para explicarse, para darse a entender, pero se actúa. Como señala John Lippitt, si la ética se fundamenta en algo superior, eso mismo es ético en tanto da un fundamento para la acción. Así planteado, la respuesta a la pregunta por la suspensión de lo ético sería *no*, en el sentido en que la respuesta

⁷ Aunque el propio Kierkegaard afirma esto, algunos intérpretes han intentado leer *Temor y Temblor* desde el problema del pecado y del perdón desde la tradición paulina y luterana (Green, 1998, pp. 269-276).

a la pregunta de si hay un deber absoluto para con Dios sería sí; en los dos casos se estaría cumpliendo un deber ético siempre referido al deber absoluto para con Dios (Lippitt, 2003, pp. 89-90). El hecho de que la ética sea suspendida indica que el hombre no puede vivir sin ella, porque ello implicaría dejar de actuar. La cuestión entonces es cómo se fundamenta.

Por ello, si bien Kierkegaard realiza una crítica a todas las categorías éticas desde el caso de Abraham, dejando en entredicho la autonomía de lo general frente a lo particular, es de tener en cuenta que señale enfáticamente que se trata de una suspensión. Más aún, de una suspensión teleológica, es decir, con miras a un fin (Kierkegaard, 2007, pp. 111-113). Por un lado, se muestra la superioridad de lo religioso sobre lo ético, poniendo de manifiesto la relatividad de las éticas humanas; pero por otro, se muestran además las implicaciones en el movimiento de *retorno* de Abraham a lo concreto y finito. Y más todavía, que en ese movimiento de la suspensión Abraham obedece a otro mandato, es decir, a otra ética que no se deja formular. A este respecto, es indicativo cómo Kierkegaard distingue radicalmente entre lo que llama caballero de la resignación infinita y el caballero de la fe, Abraham. El caballero de la resignación infinita renuncia de manera infinita a lo finito, pero lo hace por su propia voluntad y no puede completar el movimiento de la fe, precisamente por hacer dicho movimiento desde su propia voluntad. Abraham es el padre de la fe porque no sólo es el caballero de la resignación infinita al renunciar absolutamente a Isaac, sino que completa el movimiento al creer que puede, y no por su propia voluntad, recuperarlo. El acento recae en que cree que podrá recuperarlo y no por su voluntad, es decir, en virtud de lo absurdo. Pero además, Abraham en el momento mismo que alza el cuchillo para sacrificar a su hijo cree que Dios se lo devolverá, no para la eternidad, sino para esta vida; “Abraham creía. No creyó que llegaría el día en que sería bienaventurado allá en el cielo, sino en el de la felicidad aquí en la tierra” (93).

El movimiento de la fe es por tanto vaciamiento, porque implica disposición al sacrificio; pero, no renuncia a la realidad, pues se ama el mundo de lo general. El movimiento de Abraham es el de la confianza absoluta, llena de temor y temblor, en el poder que lo fundamenta. Y ese movimiento modifica la relación con lo temporal y con lo finito, con el mundo ético. En el momento del salto, el caballero de la fe queda en suspenso y todo cuanto le ha determinado hasta ese momento. En ese salto, Abraham “realiza una verdadera *epojé* de lo mundano y descubre, en medio de ella, su propia subjetividad” (Paci, 1968, p. 89). Abraham realiza una suspensión de lo general, de la historia y del sentido ganado para ponerse en tierra de nadie incluso fuera del lenguaje. Por ello, para Abraham la suspensión de lo ético es un sacrificio, pues él pertenece a la ética; lo que expresa en el amor a su hijo. En el movimiento de retorno habrá recobrado, no ya la historia de la especie, sino el sentido del tiempo como realización de su relación con Dios. El otro aparece no como el prójimo bajo la misma ley y la misma historia, sino como hijo de Dios, como misterio no traducible bajo ninguna categoría. El retorno de

Isaac hace que Abraham ponga las cosas de la finitud y de la realidad, o más exacto, le aparezcan, bajo una nueva forma de valoración que va más allá de la atribución de la voluntad y del yo en el sentido de una conciencia universalizable (Lippitt, 2003, pp. 152-153). Por lo tanto, los otros aparecen también como una paradoja y la relación con ellos no puede ser transparente como lo pide la ley.

Una ética de la paradoja

En el mismo apartado de *El concepto de la angustia* donde Vigilius Haufniensis introduce la distinción entre una primera y una segunda ética, indica que en *Temor y Temblor* se produce un choque entre lo estético y lo ético de donde debe surgir la idealidad religiosa, “tan deseable como la de la Estética y no imposible como la de la Ética. Y por cierto que esta idealidad surge en un salto dialéctico, acompañada del estado afectivo positivo: ‘mira, todo es nuevo’, y del estado afectivo negativo: la pasión por lo absurdo” (Kierkegaard, 1979, p. 32). Esta glosa de Haufniensis da una doble clave de lectura, pues indica que, desde el punto de vista ético, habrá un fundamento nuevo para la acción caracterizado, a su vez, como pasión por lo absurdo. En el doble movimiento de Abraham están implicados también estos estados afectivos como los llama Haufniensis, pues en la pasión por lo absurdo renuncia, pero en el “mira: todo es nuevo” recibe y confía. Abraham, una vez hecho el movimiento de la fe, no permanece aislado del mundo; al contrario, su fe está puesta precisamente en recuperar a Isaac para esta vida, por ello “pudo recibirlo con más alegría que la primera vez” (Kierkegaard, 2007, p. 87). Abraham se muestra superior a lo general porque invierte el orden de la relación, ya que “determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general” (129). En ese salto cualitativo no se anula la ética sino que se resignifica. En efecto, Abraham está en condiciones de recibir de nuevo a Isaac en una relación transfigurada por su contacto con lo eterno. Isaac y el mundo adquieren un nuevo valor, más misterioso y desconocido, fundados en el secreto que Abraham, a su modo, guarda sin comprender. Según lo expuesto por Grøn, se trata aquí de una ética procesual en la que las preguntas se resignifican en virtud de su contacto con el fundamento. Se trata de una ética “que toma como medida lo inconmensurable” (Grøn, 1998, pp. 44-45)⁸, y que deviene en crítica de la primera ética porque radicaliza sus preguntas (44-45).

⁸ Según una lectura de *Temor y Temblor* hecha desde la teoría de los estadios, se ve como un proceso (aunque eso sea sospechoso en Kierkegaard) donde la ética tendría que quedar incorporada en lo religioso así como lo estético queda incorporado en lo ético; ahora lo ético tendría que reconocerse sólo ligado a la esfera trascendente. Esta lectura conciliatoria tiene como punto de partida una interpretación particular a la pregunta permanente que hace Johannes de Silentio acerca de si efectivamente la ética es lo superior (Davenport, 2008, pp. 209-210).

Como hemos visto, Abraham no puede hablar, no tanto porque quiera guardar el secreto de Dios, sino porque cabalmente él tampoco conoce el secreto que sin embargo le sostiene en su relación con Dios y en adelante con Isaac y lo temporal. En el movimiento paradójico de lo absurdo el caballero de la fe renuncia a su propia voluntad de conocer y dominar para adquirir el sentido de la verdad. Pero a su modo, es decir, paradójicamente, Abraham, al no hablar es transparente, no ya en el sentido convencional en que lo pide la ética, sino en el sentido de comprender que no se puede comunicar fielmente al otro sino de manera indirecta, paradójica. En ese sentido, como lo lee Derrida de manera compleja y polémica, hay en *Temor y Temblor* una ética que no puede apoyarse ya en el deber que establece la ley. Se trata de una ética, según Derrida, en la que, por un lado, el deber universal es incumplible, porque siempre sacrificamos un otro a otro. Según se lee a continuación: “no soy responsable ante el uno (es decir, ante el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política. Y jamás podré justificar este sacrificio, deberé siempre callarme al respecto” (Derrida, 2000, p. 72). Así, la decisión por otro, lo más cotidiano y común, queda también en el campo de lo inexplicable, de la paradoja. Pero además, encontramos que, desde esa relación paradójica, la imposibilidad por aclarar el sentido de la responsabilidad hacia el otro. “El sacrificio de Isaac ilustra, si podemos emplear este término, en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad” (69). La acción más inmediata queda anclada y referida siempre a la relación absoluta del individuo con el Absoluto, es decir, a lo que no puede aclararse para los otros. Y ello no por irresponsabilidad, sino, al contrario, por tratarse de un sentido que rebasa la comprensión humana. El otro parece así, la relación con los otros, ligada a una dimensión existencial impensable para una ética basada en un principio de autonomía y de transparencia. En ese sentido, el otro no es el que uno puede juzgar sino otro que también busca y conoce subjetivamente. “El otro será, para el conocedor subjetivo, alguien que como él mismo se sitúa en la exigencia de la verdad, a la que debe y puede seguir en su obrar y reconocer, sin poder apoderarse definitivamente de ella” (Boldt, 2006a, p. 229)⁹.

En tanto esta experiencia es incomunicable, por vincularse al fundamento mismo y no al acuerdo, el lenguaje pierde su sentido de construcción de acuerdos para pasar a decir más en el sentido paradójico¹⁰. El lenguaje como instancia ética

⁹ Este elemento crítico es señalado también por Grøn como indispensable de la segunda ética, aunque no lo piensa desde *Temor y Temblor*, sino desde *Las obras del amor* en la que aparece decididamente la cuestión del cómo de la acción (Grøn, 1998, p. 42-44). En trabajos posteriores el mismo autor desarrolla este aspecto de la ética como una dialéctica del ver (Grøn, 2005). Para una profundización de este problema de la crítica y autoexamen como fundamento de una radical ética de la dependencia (Boldt, 2006b, pp. 33-41).

¹⁰ Es una indicación de lo que luego en *Las obras del amor* Kierkegaard abordará desde las parábolas de Cristo, como una palabra que por proceder de lo eterno cobra valor inagotable invitando al hombre a tender el oído más hacia lo alto. Pero, además, de una palabra que habla a cada uno en su singularidad más plena. “La autoridad divina del Evangelio no le habla a un ser humano acerca de otro ser humano [...] No, cuando el Evangelio habla,

también se resignifica mostrando mayor potencialidad a la de la expresión de la ley o del acuerdo o la claridad de lo general. En la medida que las categorías racionales que predominan en la ética son puestas en suspenso, tras el salto de la fe son otras las categorías para medir la relación con lo finito y por lo tanto con el otro. Cobra gran importancia ahora el sentido de realización y se reivindica la ética como acción. Llama la atención que Kierkegaard, tras enfatizar en la profunda angustia que requiere el salto a la fe, proceda a describir el caballero de la fe en su relación con lo finito mostrándolo como un hombre en extremo normal, casi, como dice Deleuze, como un burgués endomingado (Deleuze, 2002, p. 32). Y sin embargo, es el caballero de la fe que “realiza incesantemente el movimiento del infinito, pero lo lleva a cabo con una corrección y una seguridad tales que expresa siempre lo finito sin que por un instante deje entrever la existencia de otra cosa” (Kierkegaard, 2007, p. 93). La fe no es entonces aislamiento, sino realización¹¹. Por ello, se trata de una suspensión teleológica de lo ético, pues hay un retorno en que todo se ha transformado en virtud de lo absurdo. O como se dice en *Las obras del amor*, todo se ha renovado en virtud de lo eterno (Kierkegaard, 2006, p. 44). Kierkegaard sugiere entonces con *Temor y Temblor* una religiosidad ligada a la acción, una ética más alta en la que cada obra humana esté vinculada con su fundamento más allá de la relatividad de los sentidos dados por la comodidad humana. La fe pasa a hacer comprensibles, “en la medida en que puede comprenderse la paradoja” (Kierkegaard, 2007, p. 134), las relaciones con el otro. Por ello la fe, en este contexto, sería “el más sublime modo relacional de existir y, como tal, exige nada menos que la cumbre y el éxtasis de la pasión humana ante el horizonte de la infinitud” (Cañas, 2003, p. 117). Así, Kierkegaard reivindica el sentido de una ética heterónoma en la que la razón deja el papel de legislador universal, como quisiera Kant, para inscribir la acción humana ante su fundamento desconocido. Bajo esta lectura, en tal movimiento se recobra el sentido de lo temporal por encima de lo histórico y el sentido de la verdad interior por encima de la objetividad racional.

Sin embargo, no se trata de caer en irracionalismo. Nada más lejos de Kierkegaard. Lo que se pone de manifiesto, incluso en el lenguaje de la paradoja en el que bordea *Temor y Temblor*, es la advertencia sobre los límites y peligros de la razón moderna que pretende la autonomía¹². La paradoja, como lo dice Kierkegaard en *Migajas filosóficas*, no va necesariamente contra la razón, sino que

habla a cada persona en particular; no habla acerca de nosotros, seres humanos, de ti y de mí, sino que habla a nosotros, seres humanos, a ti y a mí” (Kierkegaard, 2006, p. 32).

¹¹ Efectivamente, hay en Kierkegaard una fuerte crítica a la vida contemplativa, como se ve en su posición frente al estoicismo señalada en el *Diario* (Kierkegaard, 1955, p. 319), y frente al misticismo entendido como contemplación y aislamiento del mundo y de la temporalidad (Kierkegaard, 1959, p. 117-125).

¹² En ese sentido, Kierkegaard estaría reconociendo la importancia de lo hecho por Kant en la *Crítica de la razón pura* (Collado, 1962, p. 255). Para una lectura de Kierkegaard como irracionalista (Lukács, 1968, pp. 202-248).

señala el límite para el pensamiento (Kierkegaard, 1997, p. 53). Por ello, el vínculo del caballero de la fe se da desde un secreto que sabe que guarda pero que no conoce. Es la certeza del no saber y por eso del no poder comunicarla a otros. En sentido estricto, con la falta de transparencia de Abraham, no se muestra celo de su relación personal con Dios, sino la imposibilidad de comunicar lo decisivo y fundamental al modo de la justificación ética. El secreto de la existencia descansa en el misterio con el que cada hombre debe atreverse para descubrir el límite de su voluntad y ganar con ello el sentido del secreto. El exceso de ese secreto muestra no sólo la diferencia absoluta entre Dios y el hombre, sino el único modo paradójico de relación con el fundamento. Pero tal exceso es, a su vez, la fuente de sentido en la reapropiación de la relación con lo finito. El secreto es la conciencia de la distancia que se tiene frente a Dios en el mismo momento que se tiene conciencia de su existencia. Sobre ese saber, o no saber, se experimenta el salto. “En y por la fe, la subjetividad recrea una nueva relación consigo misma, mediada por la relación absoluta con lo divino. O bien, por la relación de personalidad entre Dios y el hombre” (Binetti, 2013, 182). En esa nueva posición el hombre tiene menos certezas; pero, por ello mismo, sabe que no está ni en posesión de la realidad, ni que pueda ser lo relativo aquello que le fundamente. Con ese cambio o inversión de la relación entre lo particular y lo general presente en *Temor y Temblor*, Kierkegaard indica que el verdadero sentido de la individualidad no puede alcanzarse sin deponer la yoidad, transformándola en voluntad de absurdo, es decir, como lo dice en el *Diario*, la humillación de saber que un hombre no puede ser lo absoluto le ha de servir de orientación para seguir en la tendencia hacia él (Kierkegaard, 1955, p. 290)¹³. En ese deponer la voluntad, la razón queda en entredicho pero se gana el sentido de la verdad, así como el de la temporalidad frente a una historia envolvente. Es decir, se tiene conciencia de que el comienzo está en cada uno como apropiación y responsabilidad y no como autopoición. No se trata de un saber basado en lo histórico sino en la actualidad del individuo particular. El saber histórico tiene el peligro de ver la necesidad de la superación negando la apropiación obligatoria a cada uno. El historicismo, propio de Hegel, “diluye la fe porque hace de ella no un rompecabezas, no una paradoja, sino una historia insertada en su saber” (Suances, 1997, p. 139). Entonces, el comienzo auténtico nace de una interrupción entre lo particular y lo general, también, considerado desde el aspecto temporal.

Si, con lo que podemos llamar primera ética, el individuo se hace partícipe de la historia de la especie, con lo que aquí se sugiere como salto hacia segunda ética o ética heterónoma, se apropia del tiempo, no en sentido histórico, sino como realización de sí mismo ligado al fundamento. Por lo tanto, el creyente auténtico “es aquel que, como Abraham, está dispuesto a que su amor absoluto hacia Dios

¹³ “Para un hombre es una presunción fantástica la de querer ser lo Absoluto; pero la verdad está en comprender que ésa es la medida con la cual ha de medirse y para propia humillación e incitación; porque si bien es humillante descubrir cuán lejos estamos de ello, ha de estimularnos también para que tendamos hacia él ” (Kierkegaard, 1955, p. 290).

y su amor al prójimo se manifieste en el mundo a través de obras que implican transgresiones que toda comunidad ética humana consideraría imperdonables” (Rodríguez, 2012, p. 43). Con esta paradoja a cuestas, en el retorno a lo finito, Abraham recupera a Isaac para esta vida. Se trata del momento de la repetición o de retorno en el que lo temporal alcanza su verdadera realización como vivencia y despliegue del misterio. Como bien lo señala Eusebi Colomer, en *Temor y Temblor* resulta determinante no sólo el primer movimiento hacia la fe, el de la resignación infinita, por el que Abraham cree que Dios puede pedirle un sacrificio, sino el segundo movimiento: el de lo finito, por el que Abraham cree que Dios puede devolverle a Isaac (Colomer, 1992, pp. 74-75). La fe es poder creer las dos cosas. Incluso como lo destaca Johannes de Silentio, hay más coraje en el segundo movimiento porque no se hace por la propia fuerza, sino en virtud de lo absurdo (Kierkegaard, 2007, p. 93). Un joven enamorado puede hacer el movimiento de la resignación infinita, pero no por ello es el caballero de la fe. El coraje que exige la fe es el de poder recobrar en todo momento lo finito sabiendo de lo infinito: “es necesario el coraje humilde de la paradoja para asir de nuevo toda la temporalidad en fuerza del absurdo, y este coraje es el de la fe” (Colomer, 1992, p. 75). El movimiento de lo finito implica que Abraham no dude que la segunda voz también viene de Dios. Pues, como lo señala Kierkegaard en el *Diario*, “la fe espera también en esta vida, pero —uno lo nota muy bien— en virtud del absurdo y no de la razón humana; de otro modo es cordura de vivir y no fe” (Kierkegaard, 1955, p. 115).

Con su hacer sagrado, esto es, con la intención de Abraham de sacrificar a Isaac, la relación entre padre e hijo cambiará porque ya no se rige por el “tú debes amar a tu hijo” de la ética, sino que entra en una dimensión paradójica, incommunicable, en la que Abraham podría muy bien decir a su hijo que le ama pero que, por ello mismo, está dispuesto a darlo como sacrificio a Dios, pues sólo ahora entiende que la relación se sostiene en Dios, no en la ley. Sólo en la disposición a la renuncia, y por poner así a los que se ama y odia, es decir a los que se ama en el sentido de la paradoja, en relación con lo Absoluto, se sabe y se comprende el valor del otro. La confrontación que implica el encuentro con el fundamento cambia el sentido de las relaciones. Por un lado, el individuo se sabe en su particularidad y en el aislamiento momentáneo sabe, en lo decisivo y profundo, es decir, en lo que lo constituye, que no puede apoyarse en los otros aunque sean los más íntimos. Por ello, con la aparentemente innecesaria alusión a la severidad de las palabras de Cristo en el pasaje citado de *Lucas*, Kierkegaard llama la atención sobre el olvido del hombre y su ser creatura no autoconstituida, ni determinado en lo esencial por la relación con los otros, en el sentido del estricto cumplimiento de la ley humana. El salto cualitativo que implica la relación con el fundamento y la disposición a sacrificar los más queridos, indica el viraje del individuo hacia el encuentro de su sentido trascendente¹⁴. Tal disposición es el “heme aquí” que Abraham dice, sin dudar, cada

¹⁴ Y para tal encuentro no hay espera, como de manera contundente se dice en el Evangelio: “[Jesús] dijo a otro: ‘sígueme’ Pero él respondió: ‘déjame ir primero a enterrar a mi padre’

vez que es requerido por Dios¹⁵. Con esta dureza y el salto cualitativo que señala Kierkegaard sugiere de qué modo, como lo desarrollará luego en *Las obras del amor* (Kierkegaard, 2006, p. 47), no se puede atender a las verdades eternas lo mismo que a las verdades humanas, que ante aquéllas se delatan como construcción relativa. La relación con los otros pierde transparencia en sentido humano, porque en sentido estricto no puede tenerla, pero se acerca más a la autenticidad que pone a cada uno con sus acciones delante de Dios cuya realidad acaba de descubrirse. Por ello, el temor y el temblor. Sólo en medio de éstos se ganará el sentido de la finitud.

Algunas conclusiones

Aunque se ha hecho énfasis en los aspectos tal vez más violentos de *Temor y Temblor* contra la ética, es claro que como hemos visto no se trata de una obra antiética, así como tampoco es irracionalista. Hay una ética intermedia. Al destacar la importancia de la ruptura de Abraham y del momento de retorno, se ha intentado rescatar un contenido ético de la obra basado en el aspecto de la suspensión. Por ello, de las interpretaciones retomadas es muy sugerente la lectura de Joachim Boldt de *Temor y Temblor* como una ética de concedores subjetivos que saben de la relación con los otros pero sin llegar a ponerse en el lugar de un juez. Es decir, reconociendo que hay un fundamento superior. Por otro lado, desde la lectura Boldt, este énfasis en el conocimiento subjetivo tiene que ver con el salto cualitativo que introduce una diferencia en la relación con lo general y consigo mismo que resulta crucial. La fe es una nueva forma de relación con la realidad (Boldt, 2006a, pp. 224-225). El individuo surge como lo que pone en suspenso la evolución de una dialéctica totalmente clarificadora sobre las acciones humanas. Al reconocerse en relación con la trascendencia problematiza el papel y la autoridad de las verdades establecidas y de los discursos sobre la existencia. Sabe que la realidad y el hombre se apoyan en un exceso que no se deja traducir.

Si bien en *Temor y Temblor* no puede hablarse de una segunda ética completa, al modo en que lo expone Grøn, ello se debe a que no es tampoco la expresión de lo religioso en sentido pleno dentro del pensamiento de Kierkegaard. Se trata de una ética intermedia en la que queda sugerida la segunda ética y con ello la plena realización de lo religioso. Es una ética del suspenso, de la imposibilidad surgida tras las renuncia a la propia voluntad, o más exacto, al reconocer que hay una instancia superior a ella. Pero, al mismo tiempo, es una ética, la de *Temor y Temblor*, en la que el hombre empieza a tomar un papel activo frente a sí mismo porque se sabe ahora particular, individuo. Se trata de una ética de la intranquilidad porque se hace sobre la interrogación (Boldt, 2006a, p. 229; Boldt,

Replicó Jesús: 'Deja que los muertos entierren a los muertos. Tú ve a anunciar el Reino de Dios'" (Lucas, 9, 59-60).

¹⁵ Es la determinación firme del que no vuelve la mirada atrás cuando se trata de lo esencial; "Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios" (Lucas. 9, 62).

2006b, pp. 38-39). Aunque para que se dé propiamente lo religioso y la segunda ética de manera plena tendrá que aparecer Cristo en la historia y con él el énfasis en el pecado y en el amor, como salto y realización de lo ético-religioso, siempre en la base del movimiento de la fe está lo pedido y señalado en *Temor y Temblor*: que el individuo debe tomar conciencia de sí y de su relación con Dios. Que él es primero delante de Dios (además, debe comprender que es pecador delante de Dios). Por ello, Johannes de Silentio llama la atención en el *Epílogo*, acerca del compromiso de llegar a ser sí mismo que tiene cada hombre. Para Johannes, lo más genuinamente humano es la pasión y nada más alto que la pasión de la fe. Por lo tanto, no sólo cada época, sino cada hombre debe comenzar con las preguntas fundamentales, pues otros “no le podrán enseñar lo que es específicamente humano” (Kierkegaard, 2007, p. 193), esto es, la pasión de preguntar y saberse hombre frente a la infinitud. Hay allí una ética. La ética del que se ha hecho consciente de la existencia de Dios ☩

REFERENCIAS

- Biblia de Jerusalén* (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Binetti, M. J. (2013). “Kierkegaard: una ética de la acción”. *Ironía y destino. La filosofía secreta de Søren Kierkegaard*. Barcelona: Herder.
- Boldt, J. (2006a). “Das Abrahamopfer in *Furcht und Zittern* als Bild für Kierkegaards Glaubensbegriff”. *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Boldt, J. (2006b). *Kierkegaards Furcht und Zittern als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Buber, M. (1993). *Eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cañas, J. L. (2003). *Søren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación*. Madrid: Trotta.
- Collado, J. A. (1962). *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*. Madrid: Gredos.
- Collins, J. (1958). *El pensamiento de Kierkegaard*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Colomer, E. (1992). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona: Herder.
- Cuervo, O. (2010). *Kierkegaard: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.

Davenport, J. J. (2008). "Faith as Eschatological Trust in *Fear and Trembling*". *Ethics, love, and faith in Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.

Dip, P. (2003). "La paradoja del juicio de responsabilidad moral en *Temor y Temblor*". *Revista de Filosofía*. Volumen XXVIII (1). pp. 171-195.

Green, R. M. (1998). "Developed Fear and Trembling". *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grøn, A. (1998). "La ética de la repetición". *Enrahonar. Cuadernos de Filosofía*. Número 14. pp. 35-45.

Grøn, A. (2005). "Reconocimiento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel". *Estudios de Filosofía*. Número 32. pp. 27-40.

Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.

Hegel, G. (1978). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2002). *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. (1963). *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Losada.

Kierkegaard, S. (1955). *Diario íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.

Kierkegaard, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Nova.

Kierkegaard, S. (1979). *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, S. (1997). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme.

Kierkegaard, S. (2007). *Temor y Temblor*. Madrid: Alianza Editorial.

Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Salamanca: Sígueme.

Lévinas, E. (2008). *Nombres propios*. Salamanca: Mournier.

Lippitt, J. (2003). *Kierkegaard and Fear and Trembling*. New York: Routledge.

Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo.

Malantschuk, G. (2003). *Kierkegaard's concept of existence*. Milwaukee: Marquette University Press.

Paci, E. (1968). "Kierkegaard vivo y la significación genuina de la historia". *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial.

Rodríguez, P. (2012). "La excepcionalidad religiosa: Un análisis de la interpretación de Lucas 14, 26 y sus consecuencias en la obra de Kierkegaard". *Teología y cultura*. Número 14. pp. 39-66.

Rodríguez, P. (2013). "Kierkegaard entre Buber, Levinas y Derrida: tres lecturas de *Temor y Temblor*". *Teología y cultura*. Número 15. pp. 69-90.

Suances, M. (1997). *Søren Kierkegaard. Tomo I: vida de un filósofo atormentado*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Steiner, G. (1997). *Pasión intacta*. Bogotá: Ediciones Siruela. Editorial Norma.

Stewart, J. (2013). "El Espíritu como la clave para la fe religiosa en Kierkegaard y Hegel". *Teología y cultura*. Número 15. pp. 113-119.