



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores,
graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

El tratamiento kierkegaardiano de la moral y la religión en *Temor y temblor*.¹

Guadalupe Pardi
UBACyT

Colmado de una profunda melancolía religiosa, Sören Kierkegaard realiza una crítica de la cultura europea de su tiempo reivindicando la importancia del Individuo cristiano y sus actos, frente al cristianismo que se ha propagado en masa y la universalidad teórica imperantes a comienzos del siglo XIX. Trátese para él de una época carente de *pasión*, en donde domina un interés por lo burgués y la historia universal, provisional y contingente, en suma, el *tiempo* del presente que nada sabe ni desea saber acerca de la eternidad. Por el contrario, para Kierkegaard la existencia en cada caso propia es lo esencial, y lo más íntimo de la singularidad –la libertad y el desarrollo espiritual– ha de traducirse en un fervoroso entusiasmo ético y religioso.

El olvido de la propia existencia es éticamente reprochable, mas uno puede colocarse en ese plano mediante una decisión individual en la que la conciencia se elige a sí misma como fundamento. Sin embargo, todavía se ignora que el fundamento está en la eternidad. La ética es, pues, aquel estadio que ocupa un lugar intermedio y de tránsito hacia la inmediatez que es la religión, en donde lo único continuo que tiene la persona existente, i. e. su pasión, halla su máxima expresión. “Lo que [se] llama propiamente humano es la pasión” (TT, p. 144), cuya superior manifestación en el hombre es la fe. Sólo por este medio es evitable caer en la enfermedad mortal que es la desesperación. Mas ninguna generación puede, en este punto, aprender de la anterior ni comenzar en otro lado. Cada generación reinicia la tarea que debe abordar con sincero amor.

Con el objeto de examinar la relación que Kierkegaard establece entre moral y religión ponemos particular atención en *Temor y temblor*, obra que publica bajo seudónimo en el año

¹ En adelante, TT.

1843 y que desde el Prólogo² denuncia la ausencia de dudas, por parte de sus contemporáneos, acerca de la certeza de los sentidos y de la razón. Ya nadie se detiene en aquella duda radical que Descartes practicaba en materia de conocimiento sino que se va más lejos para beneficio del *sistema*³ y de la ciencia. Asimismo, nadie se detiene en la fe. Pero en materia de fe no es posible dudar; quien cree nunca vacila puesto que la fe implica resolución. Este es el caso de un hombre, a quien Kierkegaard celebra principalmente en el tercer apartado titulado Elogio de Abraham⁴. Él tiene una pasión que nunca va más allá de la fe. Por el contrario, frente al pedido divino de ofrecer a su hijo en holocausto como prueba, la conserva y Dios lo recompensa, lo que lo convierte en el verdadero padre de la fe.

El pensamiento hace ver a ésta como un absurdo. Para la *comprensión*, tanto la situación de que Abraham deba dejar la tierra de sus mayores y ser extranjero en tierra prometida como la situación de que deba sacrificar a Isaac, parece una burla a él y a su fe. Pero solamente *comprende* quien es despojado de la gracia divina puesto que la comprensión es la actitud del hombre relativa a todo lo humano. Creer, en cambio, es el único vínculo del hombre con Dios. Se produce, entonces, una relación de proporcionalidad inversa: a mayor pasión, menor comprensión.

Problemata. *Efusión preliminar*⁵

Para salir del estadio estético, es decir, de un terreno inmediato de caos de sensaciones y mero deseo, hacia un terreno organizado se necesita de un fin. Este, así como el elemento de la conciencia, la reflexión y el lenguaje, es introducido por la ética. En el estadio ético el mismo juicio rige para todo el mundo. Lo moral es, por tanto, lo general. Mas el mundo exterior está sometido a la ley de la imperfección y la indiferencia; en él se busca la inteligencia sin trabajo. En el mundo del espíritu, en cambio, reina un orden eterno y divino, y quien es justo trabaja y hace el esfuerzo. Aquel joven rico que a pedido de Jesús debe sacrificar sus bienes materiales carece de la angustia de Abraham ya que no se tiene ninguna obligación moral

² TT, p. 7 y ss.

³ Kierkegaard se refiere al sistema de Hegel, cuya filosofía es representativa del aplanamiento que sufre el existente individual en el siglo XIX.

⁴ TT, p. 19 y ss.

⁵ TT, p. 31 y ss.

hacia el dinero, pero sí hacia el hijo. En el estadio religioso la contradicción reside en que el asesinato desde el punto de vista moral se convierte en sacrificio.

El sacerdote habla de Abraham sin comprender verdaderamente lo que dice; ignora que la angustia del patriarca responde al olvido moral del deber paternal. No obstante, Abraham *no puede* ser comprendido. El pensamiento no puede penetrar, dice Kierkegaard, “la paradoja inaudita que es la sustancia de su vida” (TT, p. 38), es decir, el olvido del deber moral. Frente a ella, se está paralizado. Los hombres de buena cabeza o buen cerebro no pueden vislumbrar sin dificultades la certeza de la fe -i. e. Dios es amor y cuida de las cosas más insignificantes- que sí realiza quien tiene un espíritu sencillo. He aquí el absurdo que consiste en creer lo imposible; creer que el Dios que exige pueda al instante siguiente revocar su exigencia no es cosa de cálculos humanos.

La dialéctica de la fe implica amor a Dios, pero también implica creencia: perder la razón, lo moral y con ello todo lo finito para recuperarlo en virtud del absurdo. Dicha dialéctica entraña un doble salto: de un lado hacia el infinito y, del otro, de vuelta hacia lo finito, en donde este se gana integralmente. Mediante el primero, el caballero de la fe renuncia a lo que más quiere, lo arriesga todo, pero jamás renuncia al amor. Es la resignación infinita por la que toma conciencia de su valer eterno, i. e. de su amor hacia Dios que es todo para él. Como resultado de un examen racional, el caballero de la resignación “se convence de la imposibilidad según el humano alcance” (TT, p. 55). Mas este movimiento, propiamente dicho, precede a la fe. Ésta entraña un segundo movimiento, según el cual el caballero cree que obtendrá lo imposible en virtud de lo absurdo puesto que todo le es posible a Dios. Aquí, la posibilidad subsiste como una posesión que al mismo tiempo es una renuncia. Abraham transformó en marcha este doble salto hacia la vida. Por el primero, renunció a Isaac; por el segundo, lo obtuvo de nuevo. Mas la paradoja de la fe no puede reducirse a ningún razonamiento porque, para Kierkegaard, la fe comienza donde acaba la razón.

Problema I. ¿Hay una suspensión teleológica de lo moral?⁶

Lo moral es lo general y, en cuanto tal, lo que es aplicable a todos. Es, entonces, un *telos* (inmanente en sí mismo) de todo lo que es externo, de la exterioridad. Tomado como ser inmediato, sensible y psíquico, el Individuo tiene su *telos* en lo general y su tarea moral

⁶ TT, p. 65 y ss.

consiste “en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad” (TT, p. 65). Si lo moral coincide con la eterna felicidad del hombre, dado que ella misma es *telos*, la suspensión o el abandono de lo moral implica contradicción. Sin embargo, *estar suspendido* no significa perderse sino conservarse en una esfera superior. La fe es esa paradoja por la cual el Individuo está por encima de lo general en cuanto Individuo, luego de haber estado en lo general. Una vez que se ha abandonado la mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general, el Individuo se halla en una relación absoluta con el absoluto.

“La historia de Abraham comporta esta suspensión teleológica de lo moral” (TT, p. 68); si se examinara en relación con la mediación, entonces el padre de la fe se encontraría en una crisis religiosa y no sacrificaría a Isaac o lo haría pero debería arrepentirse para así reintegrarse a lo general. En este sentido, no sería Abraham sino un asesino. Pero Él es incomprensible; posee un *telos* ante el que suspende el estadio ético y es grande por su virtud personal. El héroe trágico, en cambio, es comprensible. Continúa en la esfera moral, en donde tiene su *telos* en una expresión superior de lo moral y su virtud radica en esa moralidad. Pero Abraham no actúa para conseguir algo; su acción no es medio en virtud de lo general. Por el contrario, su conducta es un asunto inmediato y privado, extraño a lo general. Actúa por amor a Dios, porque exige esta prueba de su fe, y por amor de sí mismo, para otorgarla. Esta conformidad se halla en la expresión *prueba* o *tentación*, que es la misma moral queriendo impedirle cumplir con la divina voluntad, pues el deber es, en el estadio religioso, expresión de la voluntad de Dios.

Problema II. ¿Hay un deber absoluto hacia Dios?⁷

Lo moral es lo general y, en cuanto tal, es también lo divino. En el estadio ético hay un deber hacia Dios, pero no entro en relación con Él. De manera que, propiamente dicho, no hay deber. Dios, entendido como lo divino, lo general, el deber, esto es, entendido en sentido puramente abstracto es Él mismo, en cuanto límite y contenido, lo moral. Bajo una semejante concepción de la vida, el Individuo intenta “despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior” (TT, p. 82). Cada vez que deviene en algo de orden íntimo, peca contra sí mismo. Mas la paradoja de la fe consiste en que el Individuo es superior a lo general, siendo una nueva interioridad porque está precedido por un movimiento de lo infinito y aparece en

⁷ TT, p. 81 y ss.

virtud de lo absurdo. Por tanto, “el Individuo determina su relación con lo general por su referencia a lo absoluto” (TT, p. 83) y no al revés. Esto significa que el *deber* de amar a Dios es, en el estadio religioso, absoluto. Abraham entra en una relación absoluta con Dios. Frente a esto, el deber moral deviene relativo. Mas el deber absoluto y el moral pueden entrar en contradicción: la realidad del acto de Abraham, puesto que es exterior, pertenece a lo general. Ella entra en absoluta contradicción con su sentimiento y su deber paternal. Tal es la paradoja que implica miseria y angustia en Abraham, y por la que no puede hacerse comprender por nadie.

Mientras que “el héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, el [héroe] de la fe renuncia a lo general para convertirse en Individuo” (TT, p. 90). Mientras que el primero posee la seguridad que se obtiene obrando por el interés general, el segundo es un solitario fuera de este interés, pero sabe que es magnífico pertenecer al mismo. Mientras que el caballero de la resignación infinita termina, es decir, cumple el movimiento infinito y halla seguridad en lo general, el elegido de Dios no conoce el reposo, puesto que su prueba es continua. La obligación moral está totalmente presente en el héroe trágico porque la cambia en deseo; “renuncia a su deseo para cumplir con su deber” (TT, p. 93) y concentra en un punto decisivo lo moral, para lo que halla apoyo en lo general. Para Abraham, en cambio, deseo y deber coinciden absolutamente, pero necesita renunciar a ambos. Concentra la moral que rompe en la seguridad de que ama en forma absoluta a Isaac.

Problema III. *¿Puede justificarse moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac?*⁸

Lo moral es lo general y, en cuanto tal, lo manifiesto. Frente a esto, el Individuo es lo oculto u el ser oculto. La tarea moral es revelar el secreto del Individuo para manifestarse en lo general. “Si no hay un interior oculto justificado por el hecho de que el Individuo como tal es superior a lo general, la conducta de Abraham es insostenible, porque ha desdeñado las instancias morales intermedias” (TT, p. 97). La ética exige la manifestación, carga al héroe de la responsabilidad que exige su acción y condena lo oculto. Por eso ama al personaje trágico que expresa constantemente lo general no sustrayéndose a ningún argumento. Si se va más allá de este *hombre puro*, se tropieza con la paradoja de lo divino, cuyo secreto y silencio no

⁸ TT, p. 97 y ss.

confieren al hombre, desde el punto de vista ético, una grandeza real porque son determinaciones de su vida interior. Abraham calla, mas él no puede hablar: no pudiendo nadie comprender su voluntad de sacrificar al hijo porque se trata de una prueba, no habla. En esta imposibilidad residen su angustia y su miseria.

El padre de la fe, dice Kierkegaard, no habla ninguna lengua humana sino que “habla un lenguaje divino, *habla las lenguas*” (TT, p. 135). Al preguntarle Isaac dónde estaba el cordero para el sacrificio, Abraham respondió: “Hijo, mío, Dios se proveerá a sí propio del cordero para el holocausto” (TT, p. 140). Para Kierkegaard, esta respuesta reviste la forma de la ironía, ya que dice algo sin proferir absolutamente nada, aunque, de este modo, expresa lo que tiene que decir. En la frase se observa el doble movimiento ocurrido en el alma del patriarca: la resignación infinita y la fe en virtud de lo absurdo. Abraham “no profiere, pues, ninguna mentira, pero tampoco dice nada porque habla una lengua extraña” (TT, p. 140). Mientras que el héroe trágico no habla al Señor sino en tercera persona, el caballero de la fe se hace su amigo y familiar.

A la moderna razón especulativa, Kierkegaard opone la pasión inherente al existente humano, quien mediante un *salto* ha de decidirse en sí-mismo por *lo uno o lo otro*⁹ —en pro o en contra del cristianismo originario, aquél que el Nuevo Testamento enuncia como verdadera religión, tan ajeno al que se ha humanizado y mezclado con el Estado. Europa entera se ha perdido en la ambición filosófica de explicarlo todo por medio de la razón, alcanzando así una realidad conceptual, ideal e inesencial en términos existenciales. Mas las verdades objetivas hegelianas no tienen importancia alguna para el existente singular; la verdad es *subjetiva* y se realiza en la decisión y en el obrar íntimos. Hallándose inmerso en la incertidumbre racional y actuando movido por la sola fe que mana desde adentro, el ser humano se relaciona con su más profunda existencia. De esta manera, Kierkegaard sienta las bases para una *praxis* cristiana individual y rechaza la concepción de la teoría entendida como suprema actividad del hombre.

Bibliografía

Kierkegaard, Sören (2007), *Temor y temblor*. Trad. Jaime Grinberg, Buenos Aires: Losada, 152 pp.

⁹ Título de otra de sus obras que publica, también bajo seudónimo, el mismo año que *Temor y temblor*.

Löwith, Karl (1968), *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 612 pp.