

CONSIDERACIONES SOBRE LA CUESTIÓN ÉTICA EN KIERKEGAARD

Cuauhtémoc Cantú García*

En memoria del Dr. Rolando Gutiérrez Cortés

LA VIDA DE KIERKEGAARD SEGURAMENTE vio alterada la normalidad de su desarrollo, si damos por hecho que “*nació jorobado, con una pierna más grande que la otra*”, a lo que se sumaba una constitución corporal frágil y no robusta. Tal vez, esa condición sea explicativa en algún modo de la timidez e inclinación a la introspección, características en su personalidad. Desde luego, en forma natural, ya desde la infancia, “*La horquilla*” (sobrenombre con que Kierkegaard era designado en familia) hubo de procurar psicológicamente la compensación, que se definió en el ingenio y la agudeza de pensamiento, tan peculiares en su persona, con inclinación a la controversia y la polémica. Quizá aquella compensación no llegó al máximo, como para sentirse seguro frente al amor, por lo que Kierkegaard no asumió el compromiso matrimonial con Regina Olsen, circunstancia desafortunada que marcaría su vida y percepción de las cosas, dada su soltería.

Ante todo, Kierkegaard era un teólogo (con raíz en el luteranismo) formado en la Universidad de Copenhague, aunque sus inclinaciones académicas estaban en la literatura y la filosofía. Como escritor fue muy prolífico. En una edad más o menos temprana, como a las 21 años, publicó su primer artículo periodístico, y unos

* Jefe de la sección de historia del anuario *Humanitas* del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

años después, vio la luz su primer libro: *Notas de un sobreviviente* (1838).¹ Y, en efecto, Kierkegaard fue un sobreviviente no solo a su padre que había fallecido, sino también un sobreviviente ante sí mismo, una vez superada la idea del suicidio y la falta de fe, vencida o al menos sometida en lo posible aquella circunstancia de desesperación y culpa interior, al encontrar el camino de la justificación de su existencia, precisamente como escritor (aunque antes que escritor, como hombre con responsabilidad personal), cuyo compromiso según su propia interpretación radicaba en la verdad.

Temor y Temblor, seguramente es la obra más relevante de Sören Kierkegaard, sin restarle importancia al resto de sus escritos, que le daría la fama a su nombre más allá de su idioma y nacionalidad. En una manera inusual, no sistemática, en dicha obra “*el gran filósofo de los pantalones desiguales*”² abordó la ética, colocando en el centro al Abraham bíblico y la temática de la fe. En este texto, base de la “*reputación literaria*” de Kierkegaard, enfocaremos enseguida nuestra atención.

Primeramente, tengamos en cuenta que *Temor y Temblor* apareció con el nombre de un seudónimo: Johannes de Silentio. Esa afición de Sören Kierkegaard por el uso de los seudónimos representa un problema a la interpretación de su pensamiento, sin pasar por alto la motivación psicológica que se encuentra atrás, consistente en encubrir sentimientos. La cuestión es que en Kierkegaard hay una predilección por lo oculto, lo secreto, lo encubierto, lo enigmático, que se presentaba desde su niñez, manifiesta en el uso del lenguaje.

Dicho lo anterior, se nos presenta la pregunta: ¿Cuáles son las ideas principales que Sören Kierkegaard tiene sobre Abraham con referencia a su obra *Temor y Temblor*?

La historia del hombre de la excepción (Abraham) es presentada imaginativamente por Kierkegaard en cuatro modos distintos, suscitando en cada uno aspectos un tanto problemáticos que dan lugar a la reflexión. Nos parece esa manera de abordar el relato de Abraham

¹ Collins, James, *El pensamiento de Kierkegaard*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

² *Ibid.*

sumamente ingenioso, abriendo vías de interrogación válidas que propician la profundización del pensamiento y amplían la comprensión del texto bíblico en Génesis.

Los modos distintos del relato arrancan sobre la cita de la Biblia que encontramos en el libro del Génesis, capítulo 22, versos 1 y 2³ que Kierkegaard *“transforma libremente”* manteniendo el sentido del texto. Tres versiones del relato abren con la expresión: *“Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó”*. La cuarta versión sustrae el comienzo del relato, solo diciendo: *“Era muy de madrugada”*. A continuación, Kierkegaard presenta cuatro alternativas, entre otras posibilidades infinitas, al suceso de la gran prueba en quién pasaría a ser el Padre de la fe.

Esta tendencia a presentar distintos puntos de vista, nos parece que se liga a la concepción que Kierkegaard tenía sobre la verdad. James Collins nos hace ver que Sören Kierkegaard estaba en contacto *“con la concepción de Novalis sobre la verdad como un choque entre alternativas”*.⁴ Esa presencia de Novalis en Kierkegaard la amplía el mismo Collins, diciendo: *“le dio una base filosófica para elaborar distintos puntos de vista llevándolos a consecuencias extremas, antagónicas”* que no era sino la manera peculiar del filósofo danés de presentar diferentes soluciones a problemas de la vida.

Alejandro Rossi alguna vez escribió:

“Pero no podría ser de otro modo: pensar, en definitiva, es tomar en cuenta la ilimitada variedad de factores que intervienen en la más pequeña de nuestras acciones. Empleo un lenguaje aproximativo y deliberadamente incorrecto porque, en rigor, no existen acciones pequeñas, desnudas de complejidad”.⁵

³ «Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: Abraham. Este respondió: aquí estoy. Y Dios le dijo: toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré» (La Biblia, versión latinoamericana, España, Ediciones Paulinas).

⁴ Collins, James, *Op. cit.* p. 51.

⁵ Rossi, Alejandro, *El Cuento Contemporáneo*, México, UNAM, 1994, pp. 5-6.

Digamos que los cuatro puntos de vista en torno al mandato de Dios para que Abraham realizara el sacrificio del hijo, nos muestra la complejidad del caso en el relato bíblico, que Kierkegaard luego del “*choque entre alternativas*” intentará dilucidar con sus consecuencias para la vida.

En el primer modo del relato o punto de vista, el sujeto de la excepción (Abraham) se presenta al hijo en transparencia, esto es, sin ocultarle el motivo del viaje a la montaña: el sacrificio (de Isaac). El efecto es que el hijo ve al padre como una figura espantosa. Pero, en acto seguido, Abraham oculta el mandato divino, diciéndole a Isaac: “¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¿Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!”⁶

El efecto psicológico en el hijo, luego que el padre oculta su paternidad, no podía ser otro que el sentimiento de orfandad, pues Isaac, llega a exclamar “*no tengo padre aquí en la Tierra*”⁷ El momento es desgarrador, pero paradójicamente también es esperanzador, tanto al hijo como al padre, ya que Isaac en plegaria al cielo lanza su grito que dice: “*Sé tu mi padre*”.⁸ Consolado el padre, quedamente musitó: “*Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti*”.⁹ Kierkegaard cierra este primer modo del relato aludiendo a la manera en que la madre desteta al niño, al tiznar su seno, para hacerle creer que la madre sigue siendo la misma aunque se haya transformado su pecho. Desde luego, aquí va un código secreto según la afición de Kierkegaard.

Pero, en suma ¿cuál es la cuestión central en este primer modo del relato? Menester es el sufrimiento con tal de alcanzar la fe y que ésta no se pierda, todo en el modo de la obediencia absoluta a lo divino. También podemos descubrir que en la obediencia debida a Dios, somos responsables por el otro, nuestro más próximo, esto es, el prójimo. Abraham responde por Isaac.

⁶ Kierkegaard, Sören, Temor y Temblor, México, Fontamara, s/f, p. 17.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

En el segundo modo del relato, el hombre de la excepción (Abraham) se muestra durante el viaje a la montaña con la cabeza inclinada, viendo al suelo, al extremo que luego de la experiencia de la prueba a que fue sometido, *“La mirada de Abraham se había empañado”*, de manera que *“nunca más vio la alegría”*.

Kierkegaard cierra este relato, refiriéndose al destete del niño, cuando tan solo la madre le oculta su seno, *“y así el niño ya no tiene madre”*¹⁰; concluyendo con la bienaventuranza: *“Dichoso el niño que no ha perdido a su madre de otra manera”*.¹¹ Evidentemente, según la afición de Kierkegaard, aquí se presenta el código secreto.

¿Cuál es la cuestión al centro en este segundo modo del relato? Superada la prueba del sacrificio, una vez verificada la obediencia absoluta a lo divino, sucedió que *“desde aquel día Abraham fue un anciano”*.¹² ¿Por qué? El hombre de la excepción ya no fue el mismo, pues nunca pudo olvidar *“lo que Dios le había exigido”* y quizá por eso *“nunca más vio la alegría”*, aunque Isaac continuó creciendo fluidamente. Podríamos decir que la obediencia absoluta a Dios, agobia la existencia en quien obedece, al extremo de no salir adelante o inmune, puede ser que ni siquiera el padre de la fe, si acaso perdió la alegría.

Pasamos al tercer modo del relato. El hombre de la excepción luego de superar la prueba del sacrificio *“pidió a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac”*¹³ ya que como padre había olvidado su deber con el hijo. Y, si aquella acción fue un pecado *“tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado”*.¹⁴ Aquí Kierkegaard termina también con una bienaventuranza *“¡feliz quien pudo conservar al hijo cerca y no hubo de conocer otros pesares”*,¹⁵ considerando que al llegar el momento del destete del niño, la madre no queda libre de tristeza, pues en adelante se encontrarán más separados uno del otro. Desde luego, sigue prevaleciendo el código secreto.

¹⁰ *Ibid.* p. 18.

¹¹ *Ibid.* p. 19.

¹² *Ibid.* p. 18.

¹³ *Ibid.* p. 19.

¿Cuál es la cuestión central en este tercer modo del relato? ¿Que la obediencia absoluta a Dios que se coloca fuera de toda cordura, en la interioridad de quien obedece se concibe como pecado, acaso imperdonable, por faltar al deber humano de padre respecto al hijo.

Nos encontramos con el cuarto modo del relato. El hombre de la excepción dramáticamente ha salido virtuoso durante la prueba del sacrificio, en que el hijo ha tomado cuidado de lo acontecido y en su regreso a casa “*Isaac había perdido su fe*”.¹⁶ También este relato se cierra con una bienaventuranza: “*¡feliz aquel que dispone de alimentos nutritivos!*”,¹⁷ tomando en cuenta que cuando el hijo es destetado, “*la madre le prepara alimentos muy nutritivos para que el pequeño no perezca*”.¹⁸ El código secreto prevalece aquí.

¿Qué punto se coloca en el centro de este modo del relato? El efecto de la obediencia absoluta a Dios puede ser negativo en otras personas involucradas, por resultar totalmente incomprensible, precisamente como pérdida de fe.

Haciendo a un lado las referencias a la madre y el destete del niño, cuyo código secreto se aclara con Regina Olsen como clave, notemos que en las cuatro versiones del relato sobre el hombre de la excepción (Abraham), tenemos como un punto vinculante su obediencia absoluta al Dios del mandato. Y esa obediencia se refiere a una acción excepcional, que por excepcional se coloca fuera de toda cordura y cotidianeidad, posible por un acto de fe. En cuanto a lo que hace diferente a cada versión del relato, es el efecto que sigue al acto de excepción, sea que surja la fe en el hijo, desaparezca la alegría en el padre, en éste de súbito emerja la culpa, o en el hijo la fe se pierda, que tan solo son posibilidades, entre otras al infinito.

Desde luego, hasta este punto, se imponen las interrogantes: ¿qué quiere comunicar Kierkegaard a sus lectores a través de las cuatro versiones, sobre la historia de Abraham? ¿El texto bíblico del Gé-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* p. 20.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

nesis, cap. 22, versos 1 y 2, tiene referencia ética? ¿Abraham estaba obligado a obedecer al mandato divino, por encima de su deber de padre? ¿Se puede violar la ley moral, para obedecer al Dios del mandato? ¿El mandato de Dios me obliga a matar? ¿Es válido guardar un secreto, como lo hizo Abraham en referencia a Sara, el hijo, e incluso el criado, sin que se tome como un engaño? ¿Tiene validez decidir como individuo en el aislamiento total con otros, sin consultar con nadie? ¿La vida ética (orientada al bien) por necesidad ha de ser excepcional, por sus actos de excepción, o puede ser común?

Hemos de reconocer que Kierkegaard nos ha provocado a la reflexión, colocando a Abraham como “*prototipo de la excepción*”¹⁹ que viene a ser un verdadero alboroto a un sistema de ética o a una práctica ordinaria de costumbres, o simplemente a una moral dada.

La cuestión al fondo es: ¿una acción individual por excepcional al fundarse en mandato divino, puede ignorar, violar, quebrar, omitir, desobedecer, deconstruir, un código de ética ya dado? En otros términos: ¿el acto individual excepcional tiene validez por encima de la moral establecida en la comunidad? Estamos aquí ante el escándalo de la acción individual excepcional. En otra manera: el orden es desafiado por el acto de excepción del individuo excepcional movido por la fe; o la fe introduce la diferencia en la acción individual contra lo igual en lo ya establecido de las costumbres comunitarias. ¡Todo un auténtico alboroto! ¡Los límites de la ética se han rebasado!

Como las fronteras de la ética han sido desbordadas, Johannes de Silentio nos lleva a tres interrogantes, con las que estructura su obra *Temor y Temblor*: “¿Existe una suspensión teleológica de la ética?” “¿Existe un deber absoluto para con Dios?” “¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?”

En la interrogante sobre la suspensión teleológica de la ética, Kierkegaard ve a la ética como la generalidad, esto es, como la norma o regla que es válida al conjunto de todas las personas. Así, escribe:

¹⁹ Collins, James, *Op. cit.* p. 106.

“Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es lo válido en todo momento”.²⁰

Y además agrega:

“El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general. Y cada vez que el particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse como el particular, cae en una anfaegtelse de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como particular en lo general”.²¹

Consideremos, pues, que si la tara ética consiste en cancelar la individualidad, para pasar a lo general porque en lo general el individuo encuentra su *telos*, pero, además “*es lo válido en todo momento*”, a la pregunta “¿*existe una suspensión teleológica de lo ético?*”, en caso de ser afirmativa la respuesta, se impone precisar las condiciones o circunstancias que permiten tal posibilidad de suspensión. Y, desde luego, si esa posibilidad acaece como realidad, aquello “válido”, ya no es “en todo tiempo”.

La fe acentúa en Abraham su individualidad, con lo que aparece lo paradójico y lo absurdo. Tratándose de la obediencia al mandato divino, el resultado es una perturbación, pues Abraham ha encontrado su *telos* fuera de lo general, colocando su acto individual por encima de la ética. ¿Cómo es posible esto? ¿El acto de Abraham de empuñar el cuchillo para rasgar la carne de Isaac, se justifica, aunque tal acto contradiga la ética que obliga a un padre amar a su hijo? ¿Qué sucede si el particular se equivoca al interpretar la voluntad divina, o es víctima de una delirio de la mente?

²⁰ Kierkegaard, Sören, *Op. cit.* p. 75.

²¹ *Ibid.*

La distinción entre el héroe trágico y el caballero de la fe, es usada por Kierkegaard para validar el acto de Abraham en su obediencia extrema al mandato de Dios. Para el caso del héroe trágico, su grandeza la alcanza por su virtud moral, por lo que no abandona la esfera de lo ético. Según Kierkegaard, Jefe puede ser contado entre los héroes trágicos, que llegó al extremo de sacrificar a su hija, según el relato bíblico; pero también aquí pueden figurar Agamenón y Bruto. Por otra parte, con referencia al caballero de la fe representado en Abraham, su acción rebasa la esfera de la ética. Como su acción no pretende salvar un pueblo, ni sostener la idea de estado ni conciliar a los dioses, según Kierkegaard, aquél acto de Abraham es ajeno a lo general, por lo que pasa a ser un acto absolutamente privado. Por tanto, si en el héroe trágico, decíamos, su virtud es moral, con Abraham su virtud es estrictamente personal.

¿Abraham es un asesino de intención o es un creyente? Para Kierkegaard, evidentemente, Abraham creyó, que es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, por lo que dice: *“Abraham como particular se coloca en una relación absoluta con lo absoluto”*.²² Como lo particular es superior a lo general, con aplicación a Abraham, consiste en ello la paradoja de la fe, cuanto el acto individual se separa o toma distancia de lo colectivo.

¿Cómo aparece lo paradójico y lo absurdo en relación a la fe? Afirma Kierkegaard que: *“La fe consiste precisamente en la paradoja de que el particular se encuentra como tal particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior.”*²³ Como Abraham es la representación de la fe, se trata de la vida más paradójica que pueda imaginarse, al grado que resulta imposible pensarla. Así, según Kierkegaard, en virtud del absurdo es que Abraham ha actuado, pues, dice: *“absurdo es que él como particular, se halle por encima de lo general”*.²⁴ Ni asesino ni héroe trágico, sino un particular, un caballero de la fe, que por lo paradójico y lo absurdo se coloca no como subordinado, sino como superior a lo general. Y justamen-

²² *Ibid.* p. 85.

²³ *Ibid.* p. 77.

²⁴ *Ibid.* p. 78.

te, por el absurdo, Abraham recupera a Isaac, o el que empuña el cuchillo con fe, no pierde lo que entrega, sino que lo gana.

Desde luego, el escándalo es mayúsculo para los moralistas y aquellos preocupados por el cumplimiento minucioso de las reglas o normas que regulan a una comunidad. Estamos frente a una perturbación, porque en Abraham su acto individual rebasa a ciertas normas, cuyo efecto es subordinar o relativizar a la ética en virtud de algo superior. En esta manera, la ética es la tentación o el obstáculo para que Abraham actúe conforme al mandato divino.

¿Qué mueve a Abraham? Aunque Kierkegaard nos indica que Abraham es movido por amor a Dios, también concede que lo mueve el deber, entendido éste como *“la expresión de la voluntad de Dios”*.²⁵ Por tanto, tenemos que Abraham se rehúsa a sí mismo, sacrificándose por su deber, abandonando lo finito, que bien puede estar representado en la ética, para asirse de lo infinito (Dios), es decir, renuncia a lo general, para alcanzar un estadio más alto, posible por un acto individual y libre en obediencia al mandato divino.

En este punto, como ya lo hemos advertido, nos encontramos ante una gran perturbación, pues el estado de cosas en general se trastorna o trastoca por el acto individual. Aunque Abraham es el hombre de la excepción y su acto de fe excepcional, la cuestión es que la generalidad se coloca por debajo de la individualidad, porque por encima se encuentra Dios. La perturbación consiste en abrir la puerta y dejarla abierta para que el acto individual con referencia a Dios como supremo *telos*, desafíe lo general.

Jacques Derrida, concediendo que Abraham ha sido absolutamente responsable al responder ante el otro absoluto, pero paradójicamente irresponsable al no guiarse por la razón o una ética justificable o ante una ley de un tribunal universal, nos dice: *“de esta forma, no hay ya generalidad ética que no sea víctima de la paradoja de Abraham”*.²⁶

Precisamente, justo en este punto, aparece Lévinas con su objeción ante Kierkegaard, advirtiéndolo: *“no es nada seguro que la ética esté*

²⁵ *Ibid.* p. 83.

²⁶ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, España, Paidós, 2000, p. 78.

allí donde el cree".²⁷ Por lo tanto, lejos de perdernos en la generalidad, más bien, el yo se singulariza en la ética, a condición de que aquella postura de Kierkegaard, según la cual el nivel religioso se coloca por encima de la ética en la evocación de Abraham en su encuentro con Dios, se interprete en modo inverso, por lo que Lévinas agrega: "*pero se puede pensar lo contrario: la atención que presta Abraham a la voz que lo llamaba al orden ético, prohibiéndole el sacrificio humano, es el momento culminante del drama*".²⁸

La precisión de Lévinas, además de aguda, es oportuna, pues vuelto Abraham al orden ético, por obediencia a la voz que le habla, ya recuperado o ganado lo que previamente por fe había entregado, se aminora o suspende o supera el escándalo y la perturbación, pero ahora, con la peculiaridad de la singularidad del yo, no diluido en la generalidad, si efectivamente hablamos de ese "*momento culminante del drama*" en la prohibición del sacrificio.

"*¿Existe un deber absoluto para con Dios?*" En esta interrogante de Kierkegaard, la cuestión de fondo es si cabe alguna mediación entre Abraham y Dios. En otros términos, en modo de pregunta: ¿La ética media entre Abraham y Dios? Para Collins²⁹ en su modo de ver, Kierkegaard se resistía a la "*moralidad autónoma*" vinculada a la doctrina de Kant, la cual veía presente en algunos teólogos de Copenhague, que en lugar de proporcionar un apoyo al cristianismo, le proveían un sustituto. Así, al planteamiento de que el hombre ético se acercaba a Dios en tanto por respeto a la ley, la obediencia, Kierkegaard señala que el Particular "*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*".³⁰

Como se puede apreciar, para Sören Kierkegaard el deber de Abraham se basa sin mediación alguna en Dios, y desde luego, en ninguna manera en el carácter universal de la ley. Por tanto, el deber de obediencia en Abraham referido a Dios, conlleva dos peculiari-

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Collins, James, *Op. cit.* p. 109.

³⁰ Kierkegaard, Sören, *Op. cit.* p. 96.

dades: es directo y absoluto.³¹ En esta manera escribe:

“el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite la mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos pues (y para siempre) con una paradoja por encima de los límites de la razón. Y sin embargo la fe es esta paradoja”.³²

Al colocarse Abraham en relación absoluta con el absoluto, el propio Kierkegaard interroga: “¿pero hay una justificación para obrar de este modo?” Evidentemente, tal justificación será posible en virtud de lo paradójico, por lo que, insistiendo en la no mediación, nuestro filósofo danés, nos dirá: “en la historia de Abraham se produce, por lo tanto, una suspensión teleológica de lo ético. Como el Particular se ha colocado por encima de lo general, esta es la paradoja que no admite mediación”.³³

Jacques Derrida, comentando a Kierkegaard, ha señalado que el sacrificio de Isaac se puede leer como el alcance narrativo de la paradoja que habita el concepto de deber o de responsabilidad absoluta. Y, como tal concepto nos pone en relación con la singularidad absoluta del otro, cuyo nombre es Dios, ya sea que se tenga fe o no en el relato bíblico, lo cierto es que hay una moralidad, incluso si se toma como una fábula, en la que “se pone en juego el don de la muerte dada”.³⁴ Así, lo absoluto del deber y la responsabilidad, exige-

³¹ En mi apreciación, lo anterior muestra la influencia del pensamiento de Martin Lutero, considerando que éste proclamó el sacerdocio de todos los creyentes, cuya implicación era que en la confesión de pecados se podía prescindir de la mediación del sacerdote, puesto que era posible la relación directa con Dios (considerando en tal caso a Cristo, Supremo Sacerdote, como mediador); por otra parte, el creyente también podía prescindir del «magisterio de la iglesia», pues podía interpretar directamente la Biblia, contando tan solo con el auxilio del Espíritu Santo. Lo antedicho, en mi modo de ver, tiene implicaciones para la administración pública y la política, pues los países que incorporan los conceptos de no mediación y relación directa, simplifican las relaciones públicas administrativas, suprimiendo las mediaciones innecesarias entre ciudadanos y funcionarios de alto nivel.

³² Kierkegaard, Sören, *Op. cit.* pp. 77-78.

³³ *Ibid.* p. 91.

³⁴ Derrida, Jacques, *Op. cit.* p.68.

ría la traición al orden de la generalidad universal, por lo que escribe:

“El deber absoluto exige que nos conduzcamos de forma irresponsable (perfidia o perjurio) reconociendo, confirmando, reafirmando lo mismo que se sacrifica, a saber: el orden de la ética y de la responsabilidad humanas. En una palabra, la ética debe ser sacrificada en nombre del deber. Es un deber no respetar, por deber, el deber ético. Hay que comportarse de modo no ético, no responsable, no solamente ético o responsable, y ello en nombre del deber, de un deber infinito, en nombre del deber absoluto. Y este nombre, que siempre debe ser singular, no es otro aquí que el nombre de Dios, como radicalmente otro, el nombre sin nombre de Dios, el nombre impronunciable de Dios como el otro con el que me vincula una obligación absoluta, incondicional, un deber incomparable, no negociable”.

Por lo anterior, en cuanto al deber y la responsabilidad, según Derrida, son constitutivos los conceptos de alteridad y singularidad,³⁵ por lo que, luego de aclarar el significado de la fórmula “*cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*”, esto es “*tout autre est tout autre*”, abierto el espacio o la esperanza de la salvación, nos dice:

“Anudando la alteridad a la singularidad o a lo que se podría llamar la excepción universal, la regla de la excepción (‘cualquier/radicalmente otro es cualquier radicalmente otro’ significa que ‘cualquier/radicalmente otro es singular’, que cualquiera es una singularidad, así pues también que cualquiera es cada uno, proposición que sella el contrato entre la universalidad y la excepción de la singularidad, la de ‘quienquiera que sea’), este juego de la frase parece albergar la posibilidad misma de un secreto que se desvela y oculta al mismo tiempo en una sola frase y, sobre todo, en una sola lengua. Como mínimo en un grupo finito de lenguas, en la finitud de la lengua en cuanto se abre a lo infinito”.³⁶

³⁵ *Ibid.* p. 70.

³⁶ *Ibid.* p. 86.

Recuérdese que para Kierkegaard, a diferencia de Hegel, lo singular se coloca en una categoría más alta que lo universal, que ya por ello, un deber excepcional o regla de excepción sólo es aplicable a un singular. Y si “*cualquier/radicalmente otro es singular*”, Abraham es la representación del Particular que por su responsabilidad absoluta ante el absoluto, en la paradoja y el absurdo, se coloca por encima de la generalidad, de modo que al hablar de un secreto, si efectivamente es un secreto, este no puede encontrar su morada sino en el singular a condición de su absoluta responsabilidad, por lo que Abraham, un emigrante venido de la esfera de la generalidad, no puede, aunque quisiera, decir aquello que lo explicaría todo, porque no le basta su propia lengua, ni le es suficiente el número finito de lenguas, pues:

“es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana. Aún cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aún cuando las comprendiesen también los seres que ama, aún así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino, habla en lenguas”.³⁷

Mientras el sacrificio de Isaac no se interrumpa en el último instante en que se empuña el cuchillo, la ética se mantiene suspendida o en suspenso; entre tanto, Abraham, el Particular, el singular del acto de excepción, mantenga el secreto de su deber absoluto ante el absoluto, persiste el escándalo y la perturbación de la generalidad.

“¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?” Sobre esta interrogante, Kierkegaard siguiendo a Aristóteles en su poética, cuando dice: “*hay dos partes del mito que tienen que ver con esto: cambio y reconocimiento*”, señala que este último (el reconocimiento), siempre y en todas partes, refiere “*algo que anteriormente estaba oculto*”.³⁸ En esta manera, lo oculto y lo manifiesto, constituirán el acto libre del héroe, acto del cual sería el único responsable. Establecido lo anterior, nuestro “*tortor heroum*”,

³⁷ Kierkegaard, Sören, *Op. cit.* p. 153.

³⁸ *Ibid.* p.113.

³⁹ torturador de héroes, como Kierkegaard se auto designó, muestra cómo actúa lo recóndito en la estética y la ética, llegando a la conclusión de que “*la estética requiere lo recóndito y lo premia*”, cuando “*la ética por su parte exige la manifestación y castiga lo oculto*”. ⁴⁰ Argumentado lo antedicho por el análisis de casos, Kierkegaard llega al punto en que interroga: “*¿Cómo obró Abraham?*”.

En ninguno de los estadios, estético o ético, se presenta una posible analogía con Abraham, que no es ni héroe estético ni héroe ético, sino un caballero de la fe, el cual calla, guarda silencio:

“de manera que nos encontramos en presencia de la paradoja: o bien puede estar el Particular como tal Particular en una relación absoluta con lo absoluto, y entonces no es lo ético lo más alto, o Abraham está perdido, pues no es un héroe, ni trágico ni estético”. ⁴¹

Según Kierkegaard, en el silencio de Abraham residen la angustia y la miseria, porque hay algo que no puede decir, esto es, aquello que ocupa su corazón: sacrificar a su hijo; lo que nadie puede comprender, por lo que pasa por alto tres instancias éticas, ante las que calla: Sara, Eleazar e Isaac.

Ciertamente, Abraham no habló, y sin embargo, una frase suya ha llegado ante nosotros, “*su única respuesta a Isaac*”, por lo que según Kierkegaard, contiene, la prueba de no haber dicho nada: “*Dios mismo se proveerá el cordero, hijo mío*”. (Génesis 22:8)

¿Por qué la respuesta de Abraham a Isaac, es la prueba de no haber dicho nada? Para Kierkegaard ese decir de Abraham, sin decir nada, es un modo en que se cierra esa historia, tratándose de palabras en un momento decisivo, las cuales dicen lo que tenían que decir, sin decir nada:

“Su respuesta a Isaac reviste la forma de la ironía, porque siempre hay ironía cuando se dice algo sin decir nada. Isaac, cierto de que su padre sabe, le

³⁹ *Ibid.* p. 147.

⁴⁰ *Ibid.* p. 117.

⁴¹ *Ibid.* p. 151.

pregunta. Si Abraham hubiese respondido: 'No se nada', habría mentido. No puede decir nada, pues lo que sabe no lo puede decir. Por consiguiente, responde: 'Dios mismo se proveerá del animal para el holocausto, hijo mío'

” 42

Curiosamente, Jacques Derrida, inicia su obra *Dar la Muerte*, con el nombre Jan Pato´ka, el cual en uno de sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, “relaciona el secreto y la responsabilidad, más precisamente el misterio de lo sagrado y la responsabilidad”,⁴³ en que oponiendo ambos conceptos, subraya su heterogeneidad, queriendo con ello, nos dice Derrida, prevenir “contra un rapto demoniaco que tendría por efecto, y a veces como primer destino, irresponsabilizar, hacer perder el sentido o la conciencia de la responsabilidad”. La tesis de Pato´ka es sobre el origen y esencia de lo religioso, distinguiendo lo que entiende por secreto (misterio sacral, demoniaco) y la responsabilidad.

¿Acaso en el hombre del acto excepcional, su silencio-secreto ante Sara, Eleazar e Isaac, puede ser contado por irresponsable? ¿Hay en el silencio-secreto de Abraham una pérdida de la conciencia de la responsabilidad? ¿El rapto demoniaco como irresponsabilidad del que habla Pato´ka, se le puede imputar al caballero de la fe, Abraham?

Para Derrida, al no decir Abraham lo esencial referente al secreto o su silencio, “asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión”⁴⁴ ¿Qué puede significar hablar, no guardar silencio, compartir el secreto? Por lo pronto, entrar en medio del lenguaje, el cual hace perder la singularidad, puesto que el habla introduce a la comunidad. Digamos, Abraham con su silencio se afirma en la singularidad, pues, “ya no soy nunca más yo mismo, solo y único, desde el momento en que hablo”,⁴⁵ por lo que estamos, nos dice Derrida, ante lo extraño o también terrorífico, en el vínculo de la responsabilidad infinita con

⁴² *Ibid.* p. 158.

⁴³ Derrida, Jacques, *Op. cit.* p. 13.

⁴⁴ *Ibid.* p. 62.

⁴⁵ *Ibid.* p. 63.

el silencio y el secreto, “*escándalo y paradoja a la vez*”.⁴⁶ En esta manera, si la exigencia ética, siguiendo a Kierkegaard, está regulada por la generalidad, la responsabilidad consistiría en hablar, esto es, en introducirse a la generalidad para justificarse, dar cuenta de las decisiones y los actos: “*rendir cuentas, responder-de-sí en general, de lo general y ante la generalidad*”.⁴⁷

Y, si la ética es para Abraham una tentación, como lo señala Kierkegaard, entonces el sujeto del acto de excepción ha de resistirla guardando el secreto entre Dios y él, con lo cual, la ética puede estar destinada a irresponsabilizar, según Derrida, en los siguientes términos:

“Ética como irresponsabilización, contradicción insoluble y, por tanto, paradójica entre la responsabilidad en general. La responsabilidad absoluta no es una responsabilidad, no es en todo caso la responsabilidad general o en general. Debe ser absolutamente y por excelencia, excepcional o extraordinaria: como si la responsabilidad absoluta no debiera ya depender de un concepto de responsabilidad y debiera pues permanecer inconcebible, incluso impensable para ser lo que debe ser: irresponsable, pues, por ser absolutamente responsable”.⁴⁸

Tal es la paradoja de la fe, pues el acto de Abraham en términos de su decisión como un Particular, es absolutamente responsable de acuerdo a lo demandado o exigido ante el absoluto, único singular; pero, justamente lo paradójico, consiste en que Abraham es un irresponsable, ya que no sigue la generalidad ética, la norma de la generalidad que le obligaba a actuar como un padre que ama a su hijo. Por tanto, tenemos aquí a la paradoja de la fe que se sitúa aparte de la estética, cuyo deseo o inclinación consiste en ocultar, incluso premiando el secreto, a la vez que también se aparta de la ética, en la que la exigencia es la manifestación de lo oculto, castigando lo recóndito.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* p. 64.

“De modo que, - diría Kierkegaard - o bien hay una paradoja de tal especie que hace que el Particular como Particular se encuentre en una relación absoluta con lo absoluto, o bien Abraham está perdido”.⁴⁹

Ante todo, Sören Kierkegaard fue un pensador religioso. Destacó la individualidad, colocando al centro de su reflexión la fe, posibilidad única de curación de la enfermedad mortal.⁵⁰ En el epílogo con que cierra *Temor y Temblor*; Johannes de Silentio, menciona que en cierta ocasión mercaderes en Holanda, arrojaron al mar alguna cantidad de su producto, que depreciado en el mercado, el fin era elevar su precio. Esa actitud de los mercaderes, podría interpretarse quizá como desesperada o riesgosa, como también valerosa, entre otras posibilidades. Como sea, de cara al evento de aquella acción, Kierkegaard interroga: “¿estaremos necesitados de un recurso semejante en el mundo del espíritu?” Evidentemente, el filósofo danés percibía que el mundo del espíritu, en el contexto de su época, se encontraba devaluado. Seguramente, por ese malestar ante la realidad percibida, insistía en que “*la fe es la pasión más grande del hombre*”, que sin embargo, aquellos que llegan a la fe, dirá: “*no se detienen en ella*”, pues el impulso muy antiguo en la tierra, reza con la consigna: “*hay que ir más allá, hay que ir más allá*”. Así, no se trataría en modo alguno de instalarse en la fe, sino de seguir adelante, que para Kierkegaard el punto de partida de su propia época para ir más allá comenzaría “*precisamente en el punto último que habían alcanzado aquellos venerables individuos*”,⁵¹ refiriéndose a las personas de antaño, que por la fe mantenían a raya la angustia y el temor. En ese sentido, escribe:

“Cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera; ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de aquella de la precedente ni llega más lejos que ésta”.⁵²

⁴⁹ Kierkegaard, Sören, *Op. cit.* p. 160.

⁵⁰ Kierkegaard, Sören, *La enfermedad mortal, (o la desaparición y el pecado)*. Madrid, Guadarrama, 1969.

⁵¹ *Ibid.* p. 11.

⁵² *Ibid.* p. 164.

Por tanto, se trata de que cada generación comience a comprometerse con esa pasión, la más grande, que es la fe, pero sin la precedente generación, porque dicha pasión al consagrarse al secreto no es transmisible de una a otra generación, que es como un no tener historia, por lo cual dice Derrida:

“Describe así la no-historia de los comienzos absolutos que se repiten y la historicidad misma que supone la tradición reinventada a cada paso, en esta incesante repetición del comienzo absoluto”.⁵³

Kierkegaard se comprometió con su generación, cumpliendo la misión a la que se sintió llamado como escritor, “*poetice et eleganter*”, como también se auto designó, justificación de la “irresponsabilidad” individual que le fue contada en su ruptura con el orden de las cosas según el mundo que le tocó vivir.

A temprana hora de su vida, después de haber perdido las ganas de seguir adelante, Sören Kierkegaard finalizó sus días un 11 de noviembre de 1855, llegando a decirle a su amigo de siempre, Emil Boesen “*ruego por verme libre de desesperación en el momento de mi muerte*”.⁵⁴

⁵³ Derrida, Jacques, *Op. cit.*, p. 80.

⁵⁴ Critchley, Simon, *El libro de los filósofos muertos*, México, Taurus, 2009, p. 265.