

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**ESFERAS Y FIGURAS EN EL TRÁNSITO DE LA EXISTENCIA: UNA
APROXIMACIÓN A SÖREN KIERKEGAARD**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

GABRIEL ALEJANDRO MANCILLA YÁNEZ

DIRECTORA DE LA TESIS

MTRA. ELSA ELIA TORRES GARZA

MÉXICO, D. F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Yo digo que es inútil desperdiciar
la vida en un sólo camino, sobre
todo si ese camino no tiene
corazón**

Carlos Castaneda

Agradecimientos

Quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México la oportunidad que me ha brindado de formarme en sus filas, de enseñarme a valorar la educación gratuita y demostrarme que los universitarios seguimos teniendo un compromiso ético con la sociedad. Esto es una forma más de agradecerle todo lo que significa para mí ser universitario. Quiero agradecer sobre todo a mi asesora Elsa Torres Garza, quien desde el principio y aún con toda la carga de trabajo que ella tenía, le dedicó no sólo tiempo importante a la revisión de esta investigación, sino que además aportó un sin fin de ideas, críticas, charlas y consejos, que de no haber sido hechos jamás habría conseguido traducir en palabras aquel estremecimiento que mi primera lectura de Kierkegaard despertó. No es una exageración, este trabajo no hubiera sido posible sin su ayuda, consejo y colaboración. Del mismo modo quiero agradecer a los miembros del jurado por sus críticas y sugerencias: a la doctora Mercedes Garzón Bates, al doctor Alberto Constante, al doctor Crescenciano Grave y al doctor Ernesto Priani.

Quiero agradecer también a mi amigo Arturo Palafox quien de cierta forma ha sido un aliciente para seguir el camino de la filosofía. Su confianza, pero sobre todo la oportunidad que me ha dado de compartir y caminar a su lado haciendo filosofía me ha hecho comprender cada vez más que la vida es una obra de arte única e irrepetible. Si he disfrutado tanto al escribir esta investigación en gran parte se lo debo a sus enseñanzas. No me queda más que abrazarlo y mostrarle mi respeto.

Y de ninguna manera puedo dejar de mencionar y agradecer infinitamente a mi familia, a mis hermanos que con sus charlas matutinas fueron parte importante de mis reflexiones e inquietudes, pero sobre todo a mi madre y mi padre, quienes han fomentado en gran medida el ejercicio de mi libertad. Ellos han hecho posible que yo me pudiera dedicar de manera plena a la reflexión y a la investigación de este trabajo. Agradezco también al canto de una sirena que un día me sedujo a escribir; ahora puedo arrojar estas palabras al mar y saldar mis deudas. Por último quiero agradecer a los compañeros indígenas zapatistas, por demostrarme que es posible construir un mundo donde quepan muchos mundos, que es posible construir desde el absurdo, por enseñarme a luchar por la justicia, la dignidad, pero sobre todo por la libertad.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	5
Cronología oficial	12
CAPÍTULO PRIMERO	
ESFERAS EN EL TRÁNSITO DE LA EXISTENCIA	
1. Sobre las esferas de la existencia	15
2. La esfera estética	24
3. La esfera ética	35
4. La esfera religiosa	44
CAPÍTULO SEGUNDO	
LAS FIGURAS KIERKEGAARDIANAS EN EL TRÁNSITO DE LA EXISTENCIA	
1. El poeta demoníaco.....	62
2. El hombre ético.....	78
3. El caballero de la fe.....	86
Conclusiones	111
Bibliografía	114

Introducción

Desde un principio he asegurado claramente y repetido como una frase estereotipada que yo «no tenía autoridad». Me consideraba a mí mismo más como *lector* de mis libros que como *escritor*.

Sören Kierkegaard.

La presente investigación tiene como referencia a Sören Kierkegaard, filósofo danés y padre simbólico del existencialismo o de las filosofías de la existencia. A quien he decidido seguir e investigar, no sólo porque desde mi primer lectura, desde ese primer acercamiento que tuve ya hace algunos años, despertó una profunda inquietud, una especie de estremecimiento que me ha tenido ocupado todos estos años mientras elaboraba esta investigación, un estremecimiento que a veces me deja sin aliento, sino que además encontraba en él una pasión que no había encontrado en algún otro filósofo y que me hablaba de manera directa, me confrontaba y me enfrentaba de manera muy particular, como si el texto estuviera dirigido a mí exclusivamente. Fue entonces que, aunado a mis inquietudes filosóficas, decidí sumergirme en el pensamiento kierkegaardiano con un profundo interés, pero con una completa ignorancia, pues hasta entonces no conocía en absoluto, más que un breve acercamiento a este filósofo en el que ya intuía tal vez de una forma muy sutil que me iba a seducir de tal forma que iba a terminar no sólo por acercarme, sino por sumergirme por medio de un salto a su pensamiento.

De este modo surge mi primer objetivo tratando de comprender el ejercicio de la libertad en el caballero de la fe. Pues mi intención original gracias a ese primer acercamiento fue el de rastrear la forma en que se podía ejercer la libertad de manera auténtica; y pensaba que eso lo encontraría en la figura del caballero de la fe, pero me encontré con un problema inicial. Kierkegaard no daba una definición de caballero de la fe, y además para comprender mejor al caballero de la fe debía entender primero todas y cada una de las figuras. Y así mi investigación tuvo que dar un giro inesperado, pues ahora en lugar de dirigir mis ojos únicamente hacia el caballero de la fe, tenía que acercarme al seductor, al poeta demoníaco, al héroe trágico y al caballero de resignación infinita. Pues a pesar de que cada una de las figuras y de las esferas son independientes, mantienen una relación muy estrecha. Ya que no es como se piensa en una primera

instancia, que iniciamos en la esfera estética luego pasamos la esfera ética y por último arribamos la esfera religiosa, esto no es así de ninguna manera. Pasar de una esfera a otra sólo es posible por medio del salto cualitativo, que implica una renuncia radical a la esfera anterior, y por ello es posible pasar de una esfera a otra no de forma lineal, sino existencial.

Fue de este modo que mi objetivo inicial quedó un poco de lado y ahora mi interés se dirigía ya no a una sola esfera, sino a las tres, pero manteniendo mi propuesta inicial sobre el ejercicio de la libertad ya no en una sola figura, sino en todas. Sobre estas pistas he decidido emprender esta investigación con la firme intención de hacer una tesis y con ella obtener el título de Licenciado en Filosofía. No sin la duda, obviamente despertada por el propio Kierkegaard, de si vale la pena un esfuerzo como este para realizar esta investigación, la cual nadie o casi nadie leerá, y que aquellos que lo lean tal vez se queden dormidos antes incluso de llegar a las primeras páginas. Pues ¿acaso este trabajo me acredita como filósofo o ya lo soy? O por el contrario ¿ni siquiera después de hacer este trabajo puedo serlo? Y es así, en medio de estas dudas que comienzo a escribir, dispuesto a elaborar una tesis digna de mí, que hable de Kierkegaard sin que yo sepa ni entienda mucho de él, un trabajo que hable de la libertad, de la fe, la seducción, el compromiso, sin que tal vez yo mismo la posea. Me dispongo pues hacer un trabajo sin intentar ir más allá ni de Kierkegaard ni de la libertad.

La forma en que he decidido redactar la investigación tiene un carácter expositivo, intentando ser crítico en los puntos en los que me parece necesario y apoyándome en los estudios que los expertos han realizado. Intentando, en la medida de lo posible y en donde las circunstancias así lo exigían, una interpretación de algunas de las figuras literarias, aclarando que han sido los propios críticos de Kierkegaard e incluso en ocasiones él mismo quien sugiere de alguna forma la dirección hacia la que mi interpretación se dirige, no sin un análisis detenido y prudente de cada una de sus propuestas.

La investigación inicia en primer lugar con una cronología de Kierkegaard para podernos ubicar espacio-temporalmente y así iniciar un acercamiento de manera muy breve al pensamiento y la figura de este danés. En seguida he decidido dar las pistas y algunas claves interpretativas con respecto a las *esferas* de la existencia, siguiendo la interpretación de otros críticos y estudiosos de Kierkegaard que proponen este término como Collins, Cañas, Adorno y otros más. Una vez que he explicado la lógica de las

esferas, su relación, sus diferencias y la característica del salto cualitativo comienzo ya con lo que sería propiamente la explicación de cada una de las esferas. En primer lugar explico la esfera estética marcando sus principales características y deteniéndome sobre todo en la categoría de inmediatez estética, la cual me permitirá posteriormente exponer a las figuras literarias de la esfera estética, a saber: Juan el seductor, quien va a representar el deseo; Fausto quien representa la duda; y el judío errante quien representa la desesperación. Para, posteriormente, analizar el deseo como obra de arte en tres diferentes momentos: 1) la obra de arte como sueño, 2) la obra de arte como búsqueda y 3) la obra de arte como seducción. En donde la seducción viene a ser la categoría principal y lo característico de la esfera estética; y en este sentido Juan el seductor, la figura literaria que lo representa. Aclarando oportunamente que el propio Kierkegaard hace una distinción entre un seductor reflexivo, al que llamará poeta demoníaco y quien además será el personaje principal de su obra *Diario del seductor*, y un seductor musical representado por Don Giovanni de Mozart, máximo representante de esta esfera estética. Ya que sólo en Don Giovanni encuentra Kierkegaard el deseo como seducción. Él es un seductor musical.

En la siguiente esfera explico la ética, dando su característica fundamental que es la elección como deber general, es decir, una elección que implica compromiso. De esta manera la elección ética es autónoma y al mismo tiempo universal, pues el que elige, aunque es una decisión individual, elige lo general; lo que hace en última instancia es una elección universal, es decir, elige lo general, elige lo que el deber universal ordena. Por ello, para que el hombre ético elija correctamente necesita conocerse a sí mismo como lo recomendaba el oráculo de Delfos «antes de conocer algo, conócete a ti mismo», ya que el conocimiento de uno mismo es lo que podrá conducirnos a una buena elección. El que conoce el bien no podrá elegir el mal, y el mal habita en la ignorancia. Por ello, aquel que se conozca a sí mismo, conocerá el bien. Y no sólo eso, sino que al conocerse a sí mismo descubrirá su vocación, es decir aquello para lo cual está hecho, aquello en lo que mejor se desempeña para ayudar a los demás. De este modo aquel que descubre su vocación y la ejerce, trabaja para dignificarse. Y es en el trabajo en donde el hombre proyecta su yo en beneficio de los otros. Un hombre que trabaja, por lo tanto, es un hombre responsable y comprometido no sólo con su persona, sino con todo aquel que le rodea, pues el trabajo no sólo es para él un medio de dignificación, sino que también dignifica a los otros. Por ello un hombre casado es aquel que representa el máximo estatus en la esfera ética; ya que un hombre casado

trabaja para sustentar a su familia. Está comprometido con sus hijos y con su esposa amorosamente y por el deber. El hombre casado cumple con todas las exigencias del deber. Cuida a sus hijos, a su esposa y al mismo tiempo, al preocuparse por su familia, lo que está haciendo es preocuparse por el Estado y la sociedad. Pues la familia es la base de la sociedad y al cuidar de su familia, también está cuidando de todas las otras familias, que en última instancia son las que forman la sociedad y el Estado.

La siguiente esfera de la existencia que explico, y con ello concluyo el capítulo primero de la investigación, es la esfera religiosa. Parto con un acercamiento por medio del absurdo y la desesperación como inicio del quehacer filosófico; y para ello recorro a las figuras de Job y Abraham que el propio Kierkegaard toma y opone a Sócrates, Descartes, Kant y Hegel. Ya que observa que la filosofía inicia, por el contrario a lo que ha expuesto Descartes, más que con la duda, con la desesperación. Ya que la duda sistemática nos coloca en un plano objetivo; mientras que la desesperación nos conducirá más bien a la existencia singular del sujeto. Y para Kierkegaard la característica principal de la esfera religiosa es su carácter individual. Mientras que el sujeto se las tiene que ver con la elección de esto o aquello, la duda sólo se limita a colocarse fuera de esa elección. Con lo que Kierkegaard nos está sugiriendo que el sujeto no tiene escapatoria a la elección, el sujeto tiene necesariamente que elegir o lo uno o lo otro, y no puede colocarse en el plano de la duda objetiva, ya que Abraham no puede dudar de si es Dios o no el que le pide el sacrificio, sino que tiene que elegir o asesinarlo o no hacerlo, y ante eso no hay escapatoria. Aunque para entender el movimiento de la fe, será necesario que primero hagamos un recorrido por dos figuras anteriores: el caballero de la resignación infinita y el héroe trágico; y haciendo a su vez una pausa para abordar el problema que Kierkegaard plantea de la suspensión teleológica de la ética, para intentar de esta manera un primer acercamiento al caballero de la fe.

En el capítulo siguiente inicio ya con lo que serían propiamente las figuras que representan cada una de las esferas de la existencia. Aunque cabe aclarar que hay muchas figuras que pueden representar cada una de las esferas, como por ejemplo los seudónimos que Kierkegaard utiliza a lo largo de su producción literaria. Por ello, y por cuestión de espacio y tiempo nos hemos limitado en este segundo capítulo únicamente a hablar de las que a nuestro parecer son las figuras más representativas de las esferas de la existencia. Para la esfera estética hemos tomado la figura del seductor que desde un primer momento encontramos en la propia persona de Kierkegaard y en su relación que

sostuvo con Regina Olsen hasta su rompimiento; lo que nos conducirá a abordar el problema de la comunicación indirecta y de los seudónimos, para entonces sí entrar de lleno en la figura del seductor. En este punto me vuelvo a detener en la categoría de inmediatez estética e instante para observar cómo ello va a conducir al esteta al vértigo existencial y a establecer de este modo algunas pistas esenciales para entender al poeta demoníaco, tales como la reflexión o la relación narcisista del seductor consigo mismo y su desapego a la ética, por lo que no podemos juzgar de manera ética al seductor sino únicamente de amoral, arrojado por completo a satisfacer sus propios impulsos y deseos. Posteriormente hago un recorrido por la seducción como arte, es decir: el acercamiento y desarrollo de la seducción hasta llegar al rompimiento, para evitar el tedio, único temor del seductor. Lo que me llevará a plantear una vez más el papel de la libertad en el ejercicio del seductor, no sin apuntar la dependencia resultante de la relación entre el seductor y la seducida.

La siguiente figura que explico es la del hombre casado retomando lo expuesto anteriormente en la esfera ética. Así me acerco una vez más al ideal ético representado en el matrimonio, pues aquel que se casa ejerce plenamente el compromiso de su elección. Rescatando el amor que el esteta ejercía únicamente por placer y agregando además el compromiso, ya que el hombre casado no sólo mantiene la pasión y el deseo del esteta, sino que además agrega el compromiso a ese amor. Por ello el hombre casado viene a ser aquel que es capaz de ejercer su libertad por deber, pero manteniendo la pasión, el amor. Y ésta, cabe aclarar, es una de las críticas más severas al matrimonio, pues lo que expondrá Kierkegaard es que no todos los que se casan son capaces de mantener el compromiso de su elección y el amor con que hicieron esta elección. Kierkegaard está pensando pues en un hombre que elige y cada día vuelve a afirmar esa elección con la misma pasión. Y esta crítica es en cierto sentido la misma que ha hecho ya con las otras esferas, pues al igual que en la esfera ética, no es fácil ser un hombre casado que una el compromiso y la pasión, por lo que sólo algunos son dignos de llamarse hombres éticos en toda la extensión de la palabra, del mismo modo sucede con el esteta, pues no cualquiera que seduce a una jovencita es por ello un esteta, sino que debe desplegar su arte amoroso, debe desplegar la seducción como arte, que consiste precisamente en elevar a una mujer al éxtasis total y que ella aprenda ese vuelo por sí sola, pues lo que el seductor quiere es el deseo y no el cumplimiento de un deseo. Y así mismo ocurrirá en la esfera religiosa, que expondré en el siguiente párrafo, ya que sabe que la razón es insuficiente cuando se trata de comprender acciones como la de

Abraham. Así que para concluir, Kierkegaard nos dirá que el matrimonio representa la esfera ética, que esa es la mejor forma de vivir y de ejercer la libertad, siempre y cuando no seamos tocados por el absurdo y la paradoja.

Y es así como llego a la última figura, la del Caballero de la fe y encarnada en Abraham. Para ello voy a detenerme un poco en el Abraham bíblico del *Génesis*, para rescatar sobre todo el carácter individual de este personaje. Ya que Kierkegaard se opondrá a la interpretación hegeliana utilizando las categorías de *escándalo* y *secreto*, ambas implicadas en el sacrificio de Abraham, y que ayudarán a entender dos de las categorías más importantes en el pensamiento kierkegaardiano: el *absurdo* y la *paradoja*. Ya que Abraham debe obedecer la ley moral, lo que implica desobedecer la orden divina, o bien obedecer la orden divina lo que implica desobedecer la ley moral. Kierkegaard intenta una explicación del sacrificio de Abraham en cuatro historias, las cuales he tomado como eje conductor para explicar al caballero de la fe. Así, en la primera historia me acerco a la resignación infinita, en la segunda al silencio; en la tercera, al deber moral y a la suspensión ética, y por último, en la cuarta, al héroe trágico, para concluir con el caballero de la fe y la imposibilidad de la razón de entenderlo, lo que nos lleva al más irremediable de los insomnios. Pues no cualquiera puede llamarse Caballero de la fe, no cualquiera se entrega al absurdo y a la desesperación, no cualquiera que asesine a su hijo es por ello nombrado Caballero de la fe, sino que son sólo algunos, aquellos que ejercen su libertad de manera auténtica, entregados al absurdo.

Es importante decir que para esta investigación he utilizado traducciones de todos los textos de Kierkegaard, ya que desconozco el idioma danés, lo que implica de cierta manera un problema para la interpretación, aunque he de decir también que intenté acercarme en la medida de lo posible a los estudios de los críticos más reconocidos que existen acerca tanto del pensamiento como de la vida de este filósofo, pues para entender de manera completa a Kierkegaard es necesario hacerlo desde todos los ángulos, ya que Kierkegaard habla de lo que piensa y, al mismo tiempo, de lo que vive. En él se encuentra fundido pensamiento y vida, y no podemos separar de ninguna manera al pensador y al hombre, aunque tampoco podemos caer en explicaciones psicologistas, ya que él mismo se encarga de cubrir muy bien las pistas de su vida. Y aunque es preciso aclarar que este trabajo no intenta de ninguna manera ser concluyente, pues son muchos los límites que tiene, pues como ya he mencionado, es necesario para comprender a Kierkegaard un conocimiento de toda su obra y una constante revisión,

por ello, me parece que esto es sólo un acercamiento, pues como él, yo también me considero un lector de este trabajo más que un escritor, y si acaso es también una invitación para todo aquel que haya sido tocado, seducido y estremecido por este filósofo danés.

Cronología oficial¹

- 1813 5 de mayo, nace Sören Abye en la casa familiar de Nytorv, 2, Copenhague.
- 1819 Muere su hermano Michel a los doce años.
- 1821 Sören comienza la escuela.
- 1822 Muere su hermana Maren a los veinticuatro años.
- 1823 Nace Regina Olsen.
- 1830 30 de octubre, se inscribe en la universidad como estudiante de teología.
- 1831 Comienza el *Diario*, aunque el primer texto está fechado el 15 de abril de 1835.
- 1832 Fallece su hermana Nicoline con 34 años.
- 1833 Muere su hermano Niels Andreas a los 24 años en Estados Unidos.
- 1834 Viaja a Gilleleie (norte de la isla). Fallecen su madre y su hermana Severine Petrea a los 34 años.
- 1837 Encuentra por primera vez a Regina en mayo. A partir de septiembre vive solo y con una renta de 500 táleros asignados por su padre.
- 1838 9 de agosto, muere su padre. El 7 de septiembre publica una crítica a Andersen con el título: *De los papeles de alguien que todavía vive*.
- 1840 3 de julio, obtiene la mención “*laudabilis*” en el examen de teología. Del 19 de julio al de agosto viaja a Jutlandia. 10 de septiembre, se compromete oficialmente con Regina Olsen. 8 de octubre, aparece el primer número del *Corsario*.
- 1841 12 de enero, primer discurso religioso en Colmes Kirke. 11 de agosto, devuelve el anillo de compromiso a Regina. 29 de septiembre, defiende su tesis *Sobre el concepto de ironía* obteniendo el grado de *Magíster Artium*. 11 de octubre, rompe el noviazgo con Regina, viaja a Berlín el 25 de octubre y asiste a las lecciones de Schelling durante casi tres meses. Comienza *Enten-Eller*.
- 1842 6 de marzo, de nuevo en Copenhague, prepara varios libros.
- 1843 20 de febrero, publica *Enten-Eller*. 8 de mayo, retorna a Berlín, de donde vuelve a últimos de junio. 16 de octubre, edita *Temor y temblor*, *La repetición*

¹ Esta cronología ha sido tomada de: Larrañeta, R. *La lupa de Kierkegaard*, pp. 147 – 150.

- (redactada durante su segunda estancia en Berlín). En este mismo año publica tres series de *Discursos edificantes*.
- 1844 Junio, *Migajas filosóficas*, *El concepto de la angustia*, *Prefacios* y, poco después, cuatro series de *Discursos Edificantes*. El 16 de octubre se muda a Nytorv, 2.
- 1845 29 de abril, *Tres Discursos en ocasiones imaginarias* y, un día más tarde, *Etapas en el camino de la vida*. 25 de diciembre: se niega a colaborar con P. L. Möller, inspirador de *El Corsario*.
- 1846 2 de enero, comienzan los ataques del *Corsario*, las respuestas de Sören y las primeras caricaturas satíricas. 27 de febrero, *Poscriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas* y *Una Recesión literaria*. Viaja a Berlín del 2 al 16 de mayo.
- 1847 Visita en marzo, julio y octubre al Rey Cristian VIII. 27 de agosto, predica en Vor Frue Kirke y, el 29 niega el permiso para la segunda edición de *Enten-Eller*. 3 de noviembre, Regina se casa con Schlegel. 4 de noviembre, *Las obras del amor*. Termina el 9 de diciembre el *Libro sobre Adler* que no saldrá a la luz hasta después de su muerte. Publica *Discursos Edificantes en diferente sentido*.
- 1848 20 de enero, muere el Rey de Dinamarca, Cristian VIII. 1 de septiembre vuelve a predicar en Vor Frue Kirke. Termina *Punto de vista en mi actividad como escritor* que su hermano Pedro editará en 1859.
- 1849 Visita al Obispo Mynster para solicitar una cátedra en el seminario pastoral. 14 de mayo, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, y cinco días más tarde, *Dos pequeños tratados ético-religiosos*. 30 de julio, *La enfermedad mortal*. 13 de noviembre, *El sumo sacerdote-el publicano-la pecadora*.
- 1850 Se traslada a Nørregade, 43. 22 de octubre, charla con Mynster acerca de *Ejercitación en el cristianismo*, aparecido el 27 de septiembre. Publica *Un discurso edificante*.
- 1851 Conversa con Mynster varias ocasiones. 7 de agosto, edita *Sobre mi actividad literaria*, *Dos discursos para la comunión del viernes*, *¡Juzgad vosotros mismos!* Termina *La inmutabilidad de Dios* (aparecerá en 1876).
- 1852 Intensa actividad escritora en el *Diario*.
- 1854 30 de enero, muere el Obispo Mynster y le sucede Martensen. Pocos meses después, inicia las discusiones contra la Iglesia con *¿Era el Obispo Mynster un*

testigo de la verdad...? Martensen responde y Kierkegaard replica en Froedelander.

1855 Intensifica sus acusaciones contra la iglesia oficial. 26 de mayo, sale el primer número de Oieblikket, continuando con otros nueve. 2 de octubre cae sin sentido en la calle y es trasladado al Frederiks-Hospital. Muere el domingo 11 de noviembre. Una semana después, se celebra el funeral en Vor Frue Kirke y es enterrado en Assistens-kierkegaard.

CAPÍTULO PRIMERO

Sobre las esferas de la existencia

Sin duda alguna es difícil hablar de las esferas de la existencia en la filosofía kierkegaardiana, no sólo porque escapan a toda definición, sino porque ni siquiera podemos atraparlos de manera sistemática, pues con un filósofo que se declara desde el inicio como asistemático y en contra del sistema, sería una tarea absurda querer sistematizar su filosofía en tres esferas como si, comprendiendo éstas, lográramos entender la filosofía de este pensador danés. Kierkegaard no nos va a dar una definición sistemática de la existencia. Y si pretendemos explicar la filosofía de Kierkegaard como una sucesión de estadios², como si pasáramos de un estadio al otro para concluir con una síntesis, estamos errando el camino, pues lo que menos le interesa al danés es dar respuestas de este tipo, y menos de algo que él mismo no puede, pues en todo caso, cada uno de nosotros debe encontrar su modo de existir. La solución que, en todo caso Kierkegaard sugiere, es que vayas a ti mismo, que busques en tu interior y que ejerzas tu libertad, si es que de alguna manera intentara dar alguna respuesta directa, pero no es así, pues él va a proceder de otra manera, por medio de la paradoja expuesta de forma poética e indirecta –como asienta J. Wahl –“Es principalmente contra Hegel contra quien se volverá la reflexión de Kierkegaard. Hegel es, ante todo, el filósofo que nos quiso mostrar el mundo como sistema ordenado, como totalidad racional. Ahora bien, la individualidad en cuanto tal, es algo irreductible; no puede entrar en ningún sistema. Dicho de otro modo; no hay un sistema de la existencia”.³

La filosofía de Kierkegaard se caracteriza, primordialmente, por ser una filosofía que está íntimamente ligada con su propia vida, pues él no va a escribir una teoría por un lado, y a vivir de una forma distinta por otro. Precisamente lo que impugna a la filosofía hegeliana⁴ y a los predicadores de la iglesia es esto: que ellos separan al hombre como idea, pero nunca viven conforme a ella. En palabras de J. Collins: “La doctrina de Hegel exigía no sólo que el hombre bebiera copiosamente en la copa de la

² De aquí en adelante me permito utilizar de manera constante y en algunas ocasiones, el término *estadio*, en lugar de *esfera* únicamente por cuestiones estilísticas.

³ Wahl, Jean. *Kierkegaard*, Trad. José Rovira Armengol, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1989, p. 6.

⁴ Es importante mencionar que toda nuestra crítica a Hegel y al sistema hegeliano, está hecha para explicar los conceptos kierkegaardianos, sin demeritar ni descalificar el pensamiento del filósofo alemán. Si bien es pertinente decir que Kierkegaard se refiere constantemente a Hegel y los hegelianos porque él mismo fue un hegeliano.

sabiduría, sino, según las propias palabras de Kierkegaard, que se cayera dentro de ellas. Lo único que podía hacer el individuo era aceptar las necesidades y los resultados de la historia, y luego proceder a dirigir sus asuntos privados según otras categorías enteramente diferentes”.⁵

Pues si alguien dijera que después de escuchar el sermón del domingo, donde se hablaba del sacrificio de Abraham, fuera a su casa y matara a su hijo, por el simple hecho de querer asemejarse al padre de la fe, todos le creerían un loco; y si él intentara defenderse diciendo que lo hizo porque el sacerdote así lo había recomendado, se vería de inmediato que es una cuestión absurda. Pues se predica de una manera, pero se vive de otra; así como se tiene un sistema para algo, pero nunca se vive conforme a éste; es dice Kierkegaard como la filosofía hegeliana: “Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrero que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá estafado, pues el letrero está simplemente en venta”.⁶

Por ello su filosofía está escrita desde el individuo y para el individuo y nunca para la masa, para lo general. Su filosofía está escrita desde la vivencia, al estilo puramente socrático; Kierkegaard vive lo que predica y nunca como una abstracción pura. Por ello, estos estadios a los que hacemos mención, no pueden ser entendidos como sistemas acabados, como formas puras de la existencia que se suman cuantitativamente. Las esferas son modos, y con modos debemos entender formas que pueden cambiar, de la existencia. Si bien Kierkegaard nos va a dar una estructura de cada uno de las esferas, marcando así una independencia entre uno y otro, siempre está la posibilidad de ir de uno al otro, pues lo característico de la existencia, es precisamente su movilidad, y que a diferencia del sistema hegeliano, ni se van a sumar, ni constituirán una síntesis; ya que las esferas de la existencia no se niegan entre sí, sino que se pasa de uno a otro por medio de un salto.

En realidad, el precario esquema intelectual interior-exterior queda desbordado metódicamente cuando hablamos del hombre de «carne y hueso», lo cual pone de manifiesto que la tesis hegeliana cuando menos es ambigua: el hombre interior puede ser *igual* al hombre exterior en un plano «ideal», es decir, abstracto, pero no en el plano existencial concreto. Es más, Kierkegaard encuentra que entre ambos hay un abismo de distancia sólo franqueable mediante un «salto cualitativo», lo cual le lleva precisamente a formular la teoría de la alternativa *Enten-Eller*, que literalmente significa O-O: o el

⁵ Collins, J. *El pensamiento de Kierkegaard*, s/t., F. C. E., México, 1958. p. 41.

⁶ Kierkegaard, S. *Diapsálmata en O lo uno o lo otro*, Trad. Begonya Saez Tajafuerte y Darío González, Trotta, Madrid, 2006. p. 57.

hombre es exterior o es interior, o es estético o ético-religioso, es decir, o es *inmediato* o es *relacional*.⁷

Hegel pensará la vida como una manifestación de lo divino en todos los momentos del desarrollo del espíritu, sin ninguna contraposición o antítesis absoluta, pues todo va a formar parte del espíritu. Así, todas las contraposiciones y diferencias no van a ser para Hegel más que momentos de la evolución del espíritu, que terminan siempre por ser superadas y conciliadas en una nueva y más alta unidad. La mediación, eliminación y superación serán las palabras mágicas de los hegelianos, pensará Kierkegaard, y por ello no puede estar de acuerdo con esta filosofía, pues él encuentra que la existencia, es decir, su propia vida no está determinada por un sistema, sino que se constituye por la elección, se trata de: “Vivir realmente, existir tan intensamente en el interior de un postulado que éste deje de ser un postulado”.⁸ Es como si Hegel se pusiera de pie frente a nosotros y comenzara a hacer un recuento de su vida desde que tenía cinco años hasta su edad actual, y nos dijera que todo eso, su pasado, es lo que lo hace ser lo que ahora es: un hombre hecho y derecho, acabado. Pues si bien sabemos que no es el niño ni el adolescente que fue, sino que su condición actual de hombre niega sus anteriores estados, pero los recupera pues, en otro sentido, no puede llegar a ser el hombre que es sin antes haber sido niño y adolescente. Y entonces todos nos ponemos de pie y aplaudimos ferozmente ante una prueba tan contundente de la existencia, sin percatarnos que en el fondo un joven no deja de sonreír irónicamente, se pone de pie y se marcha, no sin antes haber comentado algo a la persona que estaba a su lado. Nosotros, intrigados por las palabras de aquel joven, le damos alcance y le preguntamos su opinión, a lo que nos responde con un tono dulce y burlón. Mi amigo, ¿acaso usted le ha creído a ese bribón, no se da cuenta que no hace más que decir algo que no tiene mayor importancia? Pues “cuando está acabado el Sistema que quiere explicar y unificar la existencia, ya no hay objeto para explicar, pues ya no hay existencia, ni siquiera hay ya pensador que edifique el Sistema; todo es absorbido, aún el autor mismo del Sistema”.⁹ La vida, amigo mío, no se ve hacia atrás, sino hacia delante, como proyecto, como si nosotros mismo estuviésemos proyectados, arrojados, por no decir escupidos en el mundo, y no como dice aquel señor, bastante acabado por cierto, hacia atrás. “Podría pensarse en el Sistema, cuando pudiera pensarse hacia atrás

⁷ Cañas, J. *Sören Kierkegaard Entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid, 2003. p. 21.

⁸ Wahl, J. op. cit., p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 43.

la existencia terminada; pero esto supondría que ya no se existe [...] se vive hacia delante, pero se comprende hacia atrás, retrospectivamente”.¹⁰ Pues atrás sólo puedo encontrar el pasado que, a lo sumo, puede ser recuerdo, y no vivencias de memoria, como lo narra este anciano. Si usted se percata de ello, de que la vida es hacia delante, se dará cuenta de inmediato que no tiene escapatoria, pues siempre está en una constante elección, usted debe elegir cómo vivir, pues ni siquiera puede elegir no elegir, pues esto también es ya una elección. Usted es libre, amigo mío, y siento ser yo quien se lo diga, pero ser libre, saberse desde hoy como individuo libre, lo va a poner en la más terrible de las angustias y desesperaciones, porque su libertad lo coloca frente a la responsabilidad. Ya no hay lamentaciones para usted, pues cada una de sus decisiones lo va a conducir a su propia muerte... usted elige cómo quiere vivir. Y conforme me iba diciendo esto, algo dentro de mí se sacudió tan fuerte como si todo en mi interior se derrumbara, yo lo miré y le dije que debía decírselo a todos los que estábamos allá, pero él volvió a sonreír y replicando que él hablaba sólo con los individuos y, diciendo esto, sujetó su paraguas, se acomodó el sombrero, se dio la vuelta y se marchó.

“El método de Kierkegaard consistía en analizar la naturaleza y supuestos de la especulación sistemática y mostrar su incapacidad para tratar las existencias reales y los problemas de hombres reales también”.¹¹ Por ello intentar una explicación de las esferas de la existencia por la vía de la definición es no entender bien la filosofía kierkegaardiana. El procedimiento que utiliza Kierkegaard para la explicación de dichos estadios es el lenguaje poético que nos coloca a cada instante frente al abismo, que nos hace sentir en cada momento el vértigo de una posible caída antes de lograr dar el salto, nos coloca, sin que podamos escapar, ante nuestra propia existencia: “Por descontado que no soy el dueño de mi vida, pues no soy un hilo más que ha de entretejerse en el cordón de la vida. Ahora bien, aunque no puedo tejer, puedo, eso sí, cortar el hilo”.¹² Kierkegaard en este sentido se nos revela como un poeta, y como él mismo lo diría «un poeta demoníaco».

Coloca al hombre, a nosotros, frente a la elección entre *o lo uno o lo otro*, como algo a lo que no puede escapar. El hombre siempre tiene que elegir entre *ser* esto o aquello, porque cada elección representa un modo de existir. Estos modos de existir son tres: “Que hay tres estadios en el camino de la vida – el estético, el ético y el religioso –

¹⁰ Höffing, Harald. *Kierkegaard*, Trad. Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1930. p. 93.

¹¹ Collins, J. op. cit., p. 28.

¹² Kierkegaard, S. *Diapsálmata en O lo uno o lo otro*, p. 56.

es la doctrina kierkegaardiana de mayor influencia, la contribución que generalmente le reconocen las historias generales de la filosofía”.¹³ Estos tres estadios –continúa diciendo J. Collins –no debemos mal interpretarlos pues: “Los tres estadios de la vida *no* deben distinguirse en una forma abstracta de tal suerte que el tercero sea la síntesis de los dos primeros; la triple división *no* destruye la necesidad de enfrentarse con un último «o lo uno o lo otro»”.¹⁴

Queda claro que para entender las esferas de la existencia es de suma importancia tener en cuenta lo que Kierkegaard entiende por dialéctica, contraria a la dialéctica hegeliana, la del danés se caracteriza por su cualidad y no por su cantidad; los contrarios no estarán unidos por la mediación (síntesis), pues para Kierkegaard es imposible la mediación, sino que el cambio se da por un salto en el vacío, que significa un acto de ruptura inicial con las cosas, y que se caracteriza por un ejercicio de elección, en donde el salto no niega de ninguna manera ni sintetiza el estadio anterior, pues hay facultades y necesidades estéticas y éticas en todo ser humano que no pueden borrarse: “Lo que define radicalmente al salto es la elección, lo cual no implica que cada estadio sea una negación de todas las situaciones existenciales del estadio anterior, sino que lo que es negado en cada salto, y por eso el salto es cualitativo y no meramente acumulativo, es una actitud de vida que debe ser sustituida por otra totalmente nueva”.¹⁵

El salto cualitativo kierkegaardiano se da en la elección; el individuo tiene que elegir entre esto o aquello: o lo uno o lo otro, lo estético o lo ético-religioso, entre lo finito y lo infinito, entre la inmediatez y la relación. Pues esta disyunción es el abismo ante el que siempre se enfrenta el individuo, es decir, no hay una vida estética, ni ética ni religiosa abstracta, sino siempre en un ser en el mundo, un ser en situación que debe elegir. Los tres estadios de la existencia no son, por tanto, recetas de cómo vivir, pues nunca podremos encontrar en el mundo alguien que sólo actúe como un esteta o un ético o un religioso. De aquí que Kierkegaard acuda a ciertas figuras literarias, poéticas para representar estas formas de vivir. Porque entonces preguntamos: ¿En dónde está Juan el seductor o Fausto o Abraham? ¿En qué individuo, de carne y hueso lo encontramos? Simple y sencillamente no existen unas figuras como éstas; sólo representan formas en las que la existencia se nos presenta. Representan la elección que hace el individuo entre ser esto o aquello; pues en cada momento vivimos dentro de estos estadios de la

¹³ Collins, J. op. cit., p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵ Cañas, J. op. cit., p. 25.

existencia. Podemos tomar como ejemplo a Sócrates¹⁶ quien puede muy bien representar los tres estadios de la existencia, aunque cabe mencionar de manera prudente que Sócrates se puede interpretar más como un héroe trágico, que como cualquier otra figura. Ya que podemos encontrarlo descrito por Alcibíades como una figura musical¹⁷ a la manera en que Kierkegaard piensa lo musical «como un deseo que desea y que en esa misma medida seduce», pero también a un Sócrates ético respetuoso y defensor de las leyes, de lo general¹⁸, como un esposo y padre preocupado por la educación de sus hijos, pero también encontramos a un Sócrates en el plano religioso sobre todo respetuoso del mandato divino¹⁹, hace lo que el dios le ha encomendado: «filosofar».²⁰ Sócrates representa esa actitud existencial que exige un compromiso, no hacia algo, sino hacia sí mismo. Pues Sócrates es responsable de todos y cada una de sus acciones.

Y es precisamente ésta idea la que queremos sostener de la filosofía de Kierkegaard y en particular de las esferas de la existencia. No separando estas figuras de nuestra propia vida, pues cualquiera de nosotros se ha sentido, en mayor o menor grado, un seductor, un Fausto o un Judío Errante; cualquiera de nosotros ha sentido el rigor que exige ser un héroe trágico, al tener que resignarnos infinitamente, o ha sentido ganas de caminar junto a Abraham, para saber qué es lo que lo hace ser el padre de la fe. A lo que Kierkegaard nos invita a lo largo de sus reflexiones es a ejercer nuestra libertad, a angustiarnos y desesperarnos desde cualquier plano: desde la estética o desde la ética-religiosa, a lo que Kierkegaard nos invita es a mirar el abismo y que el abismo nos vea... y puede ser que nos seduzca.

¹⁶ Si bien Sócrates también es una figura histórico-literaria que llega a nosotros de manos de Platón, lo que intentamos hacer al introducir un ejemplo como éste, es precisamente demostrar la dificultad que encierra la definición de las esferas y cómo una persona puede pasar siempre de uno a otro, pues no están colocados de manera ascendente. Otro inconveniente que resulta de este ejemplo y que salta a la vista de inmediato, es que Kierkegaard va a pensar la sensualidad desde la Edad Media, y en especial desde el Cristianismo, por lo que ¿cómo podríamos afirmar que Sócrates representa tanto la sensualidad del estado estético, como el religioso del estadio ético-religioso? Sencillamente porque Sócrates representa estas tres figuras de la existencia y el individuo no comienza con el cristianismo, sino con cada individuo de manera particular.

¹⁷ Platón, *Banquete en Diálogos V.*, Trad. M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 2000. p. 215a – 216c.

¹⁸ Cfr. Platón, *Critón, en Diálogos I.*, Trad. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1985.

¹⁹ A este respecto quiero hacer una breve anotación. Si Sócrates cree en Dios, no tiene por qué ponerlo a prueba, ni siquiera intentar contradecirlo, por tanto Sócrates tendría que ser ateo; pero si no cree en Dios, por qué habría de importarle lo que el Dios dice de él, a saber, que es el hombre más sabio de Atenas, ya que si no cree en Dios, sus palabras serían huecas, por lo que tendríamos que concluir que Sócrates cree en Dios. De esta manera nos vemos atrapados en una contradicción, pues tendríamos que decir que Sócrates cree y no cree en Dios, y que en la medida de ello, ejercita su labor existencial. Una paradoja el puro estilo kierkegaardiano.

²⁰ Cfr. Platón, *Apología en Diálogos I.*, Trad. J. Calonge, Gredos, Madrid, 1985.

Como hemos visto anteriormente, las esferas de la existencia constituyen una triada: estético, ético y religioso. Aunque autores como Collins, Cañas, Adorno y otros sostienen que en realidad son sólo dos estadios los que se mantienen en tensión: el estético y el ético-religioso. “Su propia, más que cualquier exigencia teórica, lo convenció de que el verdadero predicamento del hombre está entre una vida estética íntegra y una vida religiosa íntegra [...] La alternativa genuina sigue siendo entre el mundo y el claustro, entre la vida estética y la vida religiosa”.²¹ A este respecto Cañas hace la siguiente precisión:

En todo caso el filósofo de Copenhague se plantea los tres estadios de la vida desde el postulado de *la persona concreta y singular*, llamada «el único» (*Enkelten*), como fundamento previo de todo pensar, y aunque no sean etapas por las cuales toda persona pasaría necesaria y sucesivamente, antes bien serían *modos de ser y de estar* determinados por las opciones libres de cada persona y en cada momento de su vida, la propuesta kierkegaardiana no tiene un alcance meramente valorativo, sino ante todo *antropológico existencial* que explica *el* (tipo de) *hombre inmediato* y *el* (tipo de) *hombre relacional*. De ahí que, en rigor, podemos hablar de *dos* «estadios de la vida» y no de *tres*.²²

Cada estadio puede ser explicado de manera independiente por las figuras literarias que los representan, cabe mencionar que mantienen una estrecha relación. Así damos un breve esbozo de cada estadio a manera de introducción, ya que serán abordados con más detenimiento en los siguientes capítulos. El estadio estético es representado por tres figuras literarias: Don Juan de Mozart, Fausto de Goethe y el Judío Errante. Pero no sólo ellas, puesto que tenemos una gran cantidad de seudónimos que también nos servirán para entender este estadio. Así, lo que podemos percibir en primera instancia es la inmediatez de todos los personajes, ya que todo lo comprenderán de forma finita, arrojados al placer y el goce de lo externo. El esteta es, pues, el que vive en el instante, el momento, sin medios ni intermediarios, es aquél que ordena todo en la medida del placer y el goce; y en donde el placer mismo es un fin. Para el esteta no hay algo bueno o malo (eso sería considerarlo de forma ética), sino placentero o no placentero o mejor dicho: más o menos placentero. El esteta busca el placer e intenta escapar del dolor. Por ello se apega al instante y corre detrás de lo que le promete más placer, como si fuera el primer amor. Si en su camino se cruza con algo más prometedor, cambia de dirección y va tras ello, sin reparar en el daño que pueda

²¹ Collins, J. op. cit., p. 60.

²² Cañas, J. op. cit., pp. 22-23.

ocasionar: “Los individuos sólo han sido incentivo para él, se los sacaba de encima como árboles se sacuden las hojas – él rejuvenecía, el follaje se marchitaba”.²³

El estadio ético estará representado por la figura el héroe trágico y en algunos casos por el hombre casado; cabe mencionar aquí que también en este estadio tenemos a los seudónimos kierkegaardianos, ya que en este estadio lo que surge es la elección del deber. Ya no se elige lo placentero, sino entre el bien y el mal; el hombre hace lo que la ley moral le dice. El hombre hace lo que el deber le manda, es decir, se funde en lo universal y lo general.

Lo moral es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante. Descansa inmanente en sí mismo sin nada exterior que sea su *telos* siendo ello mismo *telos* de todo lo que le es externo; y una vez que lo ha integrado no va más lejos. Tomado como ser inmediato, sensible y psíquico, el Individuo es el Individuo que tiene su *telos* en lo general; su tarea moral consiste en expresarse constantemente, en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad.²⁴

El hombre ético vive la diferencia absoluta entre el bien y el mal. Ordena su vida con miras al cumplimiento del deber, respetando la moral (lo universal) y renunciando al esteticismo. Vive en la repetición afirmando a cada instante su elección. Así el esposo, por ejemplo, no sólo elige su mujer en el momento de contraer matrimonio, sino que día a día repite esa opción y la confirma, viviendo en fidelidad a ella y a su familia, otro ejemplo de la vida ética es: “Cuando un hijo falta a su deber y el Estado confía al padre la espada justiciera, cuando las leyes exigen que el castigo sea infligido por las manos del padre, éste debe olvidar heroicamente que el culpable es hijo suyo e incluso ocultar su dolor; mas todos en el pueblo, aún el hijo mismo, admiran al padre”.²⁵ Para el individuo no hay más salida que hacer lo que debe hacer, acatar la ley moral.

Por último encontramos la figura de Abraham como representante del estadio religioso en donde Abraham tiene que sacrificar a su hijo Isaac contra la razón y el deber. No hay aquí mediación posible entre la esfera ética y la religiosa. La incompatibilidad de ambas esferas es evidente en el hecho de que Abraham se enfrenta a una situación límite en que la ética debe quedar "en suspenso", en la que el deber no sólo no está claramente señalado, sino que en apariencia ni siquiera existe una solución razonable. Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac por orden de Dios. La

²³ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 315.

²⁴ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 60.

²⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

ética no le otorga justificación alguna a su decisión. Es más, la ética lo condena y lo nombra «asesino», pues “desde el punto de vista moral la situación de Abraham con respecto a Isaac se simplifica diciendo que el padre debe amar a su hijo más que a sí mismo”,²⁶ pero Abraham, contra la razón y el deber, elige el absurdo, decide ejercer su libertad. Por eso Abraham, al decir de Kierkegaard, es el "padre de la fe", el Caballero del absurdo, de la paradoja.

En resumen, el esteta es aquel individuo que se dirige a toda costa y a cada instante al placer: «nada es preferible excepto si produce placer», sería el lema. El hombre ético, en cambio, confía en que su razón le proporcione los elementos necesarios y suficientes para evaluar, en cada momento, la responsabilidad de sus actos y, con ello, guiar rectamente el curso de su vida. Y el hombre religioso es aquel que ha dejado a un lado el placer, el deber y la razón, y centra todo su esfuerzo en ejercer su libertad desde el absurdo y la paradoja.

Es importante señalar que el propio Kierkegaard expone las esferas de la existencia de forma separada aunque podemos decir, como ya hemos explicado, que mantienen una unidad gracias a que estos no se presentan de manera abstracta, sino en un sujeto concreto. Es en el sujeto en donde encontramos y podemos encontrar aspectos de cada una de las esferas. La separación, por decirlo de algún modo, se da en la elección; por ello Kierkegaard habla del *salto cualitativo*. Ya que la elección marca el tipo de hombre que se es. Porque para ubicar al sujeto en cualquiera de las esferas de la existencia es necesario que primero se de la elección, pues sin el ejercicio de la libertad no podemos hablar en ningún sentido del sujeto existente.

Por ello, aunque hagamos una exposición separada de cada uno de las esferas de la existencia, es únicamente con fines explicativos e ilustrativos, ya que pensamos al igual que algunos estudiosos de Kierkegaard, que la tensión verdaderamente se encuentra entre el estadio estético y el estadio religioso. El esteta, en cierto sentido está más cerca del religioso, por este aspecto musical, por el silencio, por la sensibilidad, que el ético. Aunque en los tres estadios se presenta la angustia ante la elección, ante el ejercicio de la libertad.

²⁶ *Ibíd.*, p. 63.

La esfera estética

El poeta es el genio del recuerdo; no puede nada sino recordar; nada sino admirar lo que fue cumplido; no saca nada de su propio fondo; pero del depósito entregado a su custodia es guardián celoso

Kierkegaard.

La esfera estética, por obvias razones, es la más seductora de todas, no sólo por las figuras que lo representan y que uno siempre se ve tentado, por lo menos en sueños, a creerse una de esas figuras entregadas al placer, sino que también por la forma en que el propio Kierkegaard expone las ideas estéticas. Pues son los seudónimos quienes exponen de manera exquisita la vida estética, a veces, incluso, llevándonos por unos senderos tan luminosos que sentimos que en cualquier momento se nos encenderán las mejillas, delatándonos inevitablemente. Pero también nos lleva a la melancolía, a la soledad, a la angustia y la desesperación, nos muestra lo que significa ser poeta.

¿Qué es ser poeta? Un ser desdichado que esconde profundos tormentos en su corazón, pero cuyos labios están formados de tal modo que, desbordados por el suspiro y por el grito, suenan cual hermosa música. Con él sucede lo que con aquellos desdichados que en el toro de Falaris eran torturados poco a poco, a fuego lento, y cuyos gritos no llegaban a oídos de los tiranos para su terror; a él le sonaban a dulce música. Y la gente se agolpa rodeando al poeta y le dice: vuelve a cantar pronto; es decir: ojalá atormenten nuevos sufrimientos tu alma y ojalá sigan formados los labios como hasta ahora, pues el grito nos angustiaría, pero la música... esa sí que es celestial. Y los críticos literarios se presentan diciendo: es cierto, así debe ser a tenor de los cánones de la estética. Ahora bien, ni que decir tiene que un crítico se parece a un poeta como un huevo a otro huevo, salvo que aquél no aloja tormentos en su corazón, ni música en los labios. He aquí por qué prefiero ser porquero en Amagerbo y que me entiendan los cerdos a ser poeta y que la gente no me entienda.²⁷

Ser poeta no es sólo goce del placer, sino también dolor y sufrimiento, angustia y desesperación. Pues el poeta puede seducir con lo dulce de su canto y «su pasión predominante a cualquier jovencita principiante», pero sabemos que su canto, es un canto melancólico. Pues sabemos que su carácter demoníaco, surge de esa dualidad, entre la felicidad y la melancolía, entre el goce y el dolor, entre la obtención (nunca

²⁷ Kierkegaard, S. *Diapsálmata*, p. 45.

como posesión) del objeto amado y su desprendimiento. Pues sabemos bien que este poeta nos puede hablar de amor, de recuerdos tan vivos que de inmediato se vuelven presentes, nos puede hablar de todo, es decir, de Nada. Pero siempre con una sonrisa irónica, pues canta como los actores, desde el estómago y su voz gana en sonoridad, en fuerza, en seducción; éste es un poeta que desea, que seduce, que recuerda... es un poeta demoníaco por esa característica única que lo mantiene en el *instante*: la inmediatez. Pues el hombre estético está entregado instintivamente a la exterioridad, a los placeres del cuerpo y de la carne. El esteta quiere gozar a cada instante y en todo momento, por lo que huye del dolor; es un ser deseante, que quiere, y siempre quiere más, pues su deseo nunca es satisfecho por completo, como el hambre. Podemos saciarnos de los mejores alimentos, acompañar nuestra comida con los mejores vinos, música, danzas, pero después de algunas horas, inevitablemente volverá a aparecer esa, nuestra insaciable hambre, y vamos a querer comer más y más y más, y siempre como si fuera la primera vez.

Por ello el esteta va a perseguir en todo momento lo que le confiera más placer, pues él dispone todo su tiempo para disfrutar de los placeres del mundo sensible, por lo que no puede perder el tiempo en derrotas ni disgustos. Todo su placer debe ser instantáneo: puesto en el *instante*. “Esta categoría, en efecto, es el punto de partida de lo divino de la vida, de suerte que lo que no acontezca en seguida será siempre obra del diablo”.²⁸ Pues el instante es la inserción de lo eterno en lo temporal, es disfrutar lo infinito en lo finito, por ello el esteta persigue el instante, porque es ahí en donde encuentra el mayor placer. “La *inmediatez* es la única vía para el hombre «estético», y todo lo que no pertenece al presentismo del «instante» y el «interés» no posee validez para el hombre inmediato. Así, la vida y la acción del esteta es determinada únicamente por el estado de ánimo en cada momento y esta es su forma natural de relación con el mundo”.²⁹

Kierkegaard va a relacionar la inmediatez de la vida estética con el arte, con la obra de arte. Así es como explica estas diferentes actitudes del estadio estético en tres figuras literarias: Don Juan, quien representa el deseo; Fausto quien representa la duda y Ahsaverus, el Judío Errante, quien representa la desesperación. “De todos los estados de ánimo cultivados por los románticos, tres le parecían a Kierkegaard entonar el acorde mayor de la sensibilidad estética: la sensualidad mediata, la duda y la desesperación. Y

²⁸ Kierkegaard, S. *In Vino Veritas*, Trad. Demetrio Gutiérrez Guerrero, Guadarrama, Madrid, 1975. p.28.

²⁹ Cañas, J. op. cit., p. 46.

a estas actitudes las asoció con figuras fascinantes tanto para la imaginación del público en general como para los grandes artistas: Don Juan, Fausto y Ahseverus”.³⁰ De todos ellos, el que representa de forma completa la esfera estética, es el *Don Juan* de Mozart, precisamente por ser el más inmediato de los tres, ya que él es el único musical. Por ello Kierkegaard va a distinguir, a su vez, tres formas en que el deseo se muestra en la obra musical: a) como sueño, b) como búsqueda c) como seducción.

El deseo como sueño está representado por el paje de Fígaro, quien simboliza una sensualidad que no se mueve, que es quietud; no es alegría, sino melancolía. En este estadio la sensualidad no genera movimiento o desbordes; es una sensualidad que espera, es una sensualidad contempladora; ya que el deseo se encuentra presente, pero como semilla, listo para empezar a emerger. Lo hallamos ahí puesto, pero todavía sin explotar. Está lleno, como un vaso de agua, casi al borde, pero sin derramarse, esperando aquella famosa gota que venga a derramarlo todo, que venga a ponerle movimiento. “El deseo, por tanto, que en este estadio se hace presente sólo como un barrunto de sí mismo, no tiene movimiento, no tiene inquietud alguna, apenas lo mece una inexplicable agitación interior; así como la vida de la planta está aprisionada a la tierra, así también el deseo está sumido en una nostalgia tranquila y momentánea, absorto en la contemplación”.³¹

Por ello, todavía ese deseo no se dirige a ninguna parte, pero está a punto de dirigirse, está a punto de conocer su destino, pues el vaso está lleno y podemos pensar que se va a derramar en cualquier momento, pero no es así, todavía no, todavía no ha emprendido el movimiento, pues sólo hay deseo cuando hay objeto y objeto cuando hay deseo, “el deseo y el objeto son como dos mellizos que vienen al mundo sin que medie entre ellos la menor fracción de segundo”.³²

El deseo como búsqueda es caracterizado por Papageno en la *Flauta mágica*. Pero precisamente no sabe lo que busca; como con el ejemplo del vaso de agua, en este segundo estadio, el deseo es agua, que después de recibir la gota se derrama del vaso, pero sin dirección alguna, sólo se derrama, se tira para todos lados: “El deseo es arrancado de su reposo sustancial en sí mismo y que, como consecuencia de ello, el

³⁰ Collins, J. op. cit., p. 64.

³¹ Kierkegaard, S. *Los estadios erótico inmediatos o el erotismo musical en O lo uno o lo otro*, p. 98.

³² *Ibid.*, p. 101.

objeto ya no cae bajo la determinación de la sustancialidad sino que se dispersa en una multitud”.³³

Es un deseo que busca fuera de sí mismo, pero que no encuentra el objeto deseado. Es como aquél que se enamora de una mujer y con ello despierta todo el amor que lleva dentro, y ahora se enamora de todas las mujeres, a todas las ve hermosas, a todas las desea y ya no sabe a cual de todas escoger.³⁴ Así es el deseo en este segundo estadio. Un deseo que ya no duerme, sino que ya se dirige a su objeto, aunque no sepa cuál es.

Por último, el deseo que seduce, y por obvias razones, el que es completamente musical, está representado por Don Juan, quien se muestra con todo su esplendor y nos seduce por medio del deseo. Pues para él, el deseo no es ya algo inmóvil y carente de objeto, ni tampoco sumergido en una búsqueda que nos termina perdiendo en la multiplicidad, sino que es unidad de los dos anteriores (como la unión de *Pénia* y *Poros*, resulta *Eros*). Y por ello la importancia que tienen los dos estadios anteriores, ya que son, en cierta medida, un acercamiento a ese Deseo que goza.

La contradicción del primer estadio consistía en que el deseo no podía tener objeto alguno, pero, sin haber deseado, se encontraba en posesión de su objeto, y por eso no podía llegar a desear. En el segundo estadio, el objeto se muestra en su multiplicidad, pero puesto que el deseo busca su objeto en esa multiplicidad, no tiene, en sentido profundo, objeto alguno, no está determinado todavía como deseo. En *Don Juan*, en cambio, el deseo está absolutamente determinado como deseo, en un sentido intensivo y extensivo la unidad inmediata de los estadios anteriores. El primer estadio deseaba de manera ideal, lo Uno; el segundo, deseaba lo particular bajo la determinación de lo múltiple; el tercer estadio es la unidad de éstos.³⁵

En este tercer estadio encontramos un deseo que desea, un deseo que goza. Es un deseo interno y externo, móvil e inmóvil; es un deseo Seductor, que halla en lo particular su objeto absoluto, que desea lo particular de manera absoluta. Es el deseo como seducción.

El deseo halla en lo particular su objeto absoluto, desea lo particular de manera absoluta. En ello consiste la seducción de la que tendremos que hablar de aquí en adelante. En este estadio, por tanto, el deseo es absolutamente sano, victorioso,

³³ *Idem.*

³⁴ Un claro ejemplo de esto, lo representa bien Unamuno en su *Niebla* cuando Augusto nos dice: “Pero no sé lo que desde entonces me pasa: casi todas las mujeres que veo me parecen hermosas, y desde que he salido de casa, no hace aún media hora seguramente, me he enamorado ya de tres, digo, no, de cuatro”. V. Unamuno, M. *Niebla*, p. 91.

³⁵ Kierkegaard, S. *Los estadios erótico inmediatos o el erotismo musical*, p. 105.

triumfante, irresistible y demoníaco. Por eso no debe olvidarse que aquí, desde luego, no se trata del deseo de un individuo particular sino del deseo como principio, determinado espiritualmente como aquello que el espíritu excluye. Esa es la idea de la genialidad sensual tal como la hemos señalado también en lo precedente. La expresión de esa idea es el *Don Juan*, y la expresión del *Don Juan* es, a su vez, lisa y llanamente la música.³⁶

Esta idea de deseo como seducción, dirá Kierkegaard, aparece en el cristianismo y más precisamente en la Edad Media. “No se sabe cuándo aparece la idea del *Don Juan*; lo único que se sabe es que pertenece al cristianismo y que, mediante el cristianismo, a su vez, pertenece a la Edad Media”.³⁷ Y aunque la sensualidad ya estaba en el mundo, pues es evidente que el cristianismo no vino a descubrir algo que ya estaba, sino que, lo que hace el cristianismo, es darle un giro al introducir la sensualidad al espíritu. Pues en el cristianismo la sensualidad es algo que se debe desterrar, excluir por hallarse ubicado precisamente en el espíritu.

Así, Don Juan viene a ser aquel que siente con el espíritu, el que goza de la carne con el espíritu. (Se me ocurre que viene a ser como aquel hombre que reza antes de cada alimento, no por dar gracias a Dios, sino por diferenciarse de los animales, pero sólo es una ocurrencia). El resultado, por tanto, es un seductor deseante de deseo, un seductor demoníaco. Un seductor que causa el mayor de los escándalos, porque desea, y ese deseo se vuelve seductor; y para el cristianismo esa sensualidad se muestra como aquello que debe ser excluido, como aquello a lo que el espíritu no debe vincularse.

También en la Edad Media encontramos esta Idea de la seducción en el Fausto, aunque Kierkegaard nos advierte que el Don Juan es anterior, tanto Don Juan como Fausto, son personajes seductores, y son seductores demoníacos. “*Don Juan* es, pues, la expresión de lo demoníaco definido como lo sensual; Fausto, la expresión de lo demoníaco definido como lo espiritual que el espíritu cristiano excluye”.³⁸

Pero mientras el Fausto es Idea, Don Juan es música. Ahí está la diferencia entre éste y aquél. El Fausto encarna lo demoníaco en ser sólo individuo; Don Juan oscila entre ser individuo y ser idea. Lo demoníaco en Don Juan es un “poder de la naturaleza”, que como lo explica Kierkegaard: “Cuando se lo concibe en música, en cambio, tampoco allí tengo al individuo particular, lo que tengo es un poder de la

³⁶ *Ibid.*, p. 106

³⁷ *Ibid.*, p. 108.

³⁸ *Ibid.*, p. 110.

naturaleza, lo demoníaco, que es tan incansable e incesante al seducir como lo es el viento al soplar, el mar al mecerse o la cascada al precipitarse desde lo alto”.³⁹

Lo que hace a Don Juan tan especial, es que nunca antes se había considerado lo sensual como principio. Esto es lo que hace diferente a Don Juan de cualquier amante, porque para Don Juan, el erotismo, el amar, es deseo, es seducción. Y aunque para los griegos el amor es algo importante, piensa Kierkegaard, que para ellos el amor es cuestión de posesión; se quiere tener al objeto amado, y por ello, en cuanto se le posee, pierde en deseo. En cambio Don Juan, nunca pierde el deseo, pues eso, como dijimos es lo principal, el principio. Su amor no posee, libera. Por ello no ama a una sola, sino que las ama a todas, pues lo que importa es el deseo y no la posesión, lo que importa es la seducción.

Así, mientras que algunos amantes viven preocupados y dudan y se inquietan por conseguir, poseer su objeto amado y, entonces, ser dichosos al ver cumplido su deseo y ser amados. Don Juan lanza una risita irónica, mientras mueve su cabeza negativamente y les lanza miradas de lástima. Pobrecillos, pensará, porque “la mayoría de las personas avanzan resoplando, se prometen o se hacen otras rudezas y en un santiamén todo se acaba y no saben ni lo que habían conquistado ni lo que han perdido”,⁴⁰ porque él sabe seducir, se sabe victorioso, sabe que todo lo gana, lo consigue en “el instante”. Es decir, Don Juan sabe que seducir no es poseer, por ello disfruta de cada momento, no ama sólo cuando ya lo tiene todo, sino que ama desde que no tiene, no desde que posee, sino desde que descubre a su objeto amado con la mirada como si fuera la primera vez.

Un amante común y corriente siempre lleva una cuenta exacta de toda mujer que ha caído en sus brazos, de todas las mujeres que ha poseído, va pintando como los presos cuentan los días en los muros de la cárcel, líneas en la pared, y las colecciona como objetos que ahora adornan los muros de su cárcel y su *memoria*. En cambio para el seductor no hay *memoria*, sino *recuerdo*; no hay números, pues el no ama cosas frías, no ama objetos, el amor no son cifras, pues él no es un seductor por el número de rayitas que tenga el muro de su cárcel, no señores, él es un seductor, y un seductor no ama a una ni a veinte ni a cincuenta ni a mil tres, sino a todas, escucharon bien, a todas. Porque una mujer para el seductor, es una historia cotidiana, porque hay mil como ella y por ello no busca la excepción, sino lo general, lo que tiene en común con las otras

³⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁰ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 339.

mujeres. Un seductor no ama números, sino sólo aquello que puede ser seducido: la mujer. Y es ahí en donde él mismo se encuentra; pues quiere a la mujer no para coleccionarla, él no es un carcelero, sino para liberarla, para quererse a sí mismo por medio de ellas.

Por ello el seductor no le teme al fracaso, pues como dijimos se sabe victorioso, y si hay algo a lo que le teme, es a las seducidas, una vez que han sido seducidas. Pues una vez que han sido seducidas, adquieren conciencia y se colocan en una esfera superior a la del seductor: son libres. Y como tal, saben que no necesitan nada, ya no se abandonan a un amor, sino que ahora pueden entregarse, y en este sentido convertirse ellas mismas en seductoras y “Seducir al seductor” como apunta Torres Garza: “... hará a la mujer acreedora de toda la seducción. Él reconoce que es ella la que por encima de todo ejerce un poder mágico, e incluso sobrenatural, y la que proporciona el placer más sublime”.⁴¹

Por ello, esta relación musical de Don Juan con las mujeres, es de carácter esencial, pues *Don Juan* no busca algo específico en una mujer, sino sólo que sea mujer, no busca una boca, ni unos ojos ni unas piernas, sino a la mujer completa. Por ello toda finitud desaparece; cualquier accidente en la mujer es irrelevante, pues no busca, ni desea lo accidental en la mujer, no quiere sus manos, ni su sonrisa... la quiere toda, lo que tiene, pero también lo que no tiene, porque quiere de ella su esencia, su ser mujer. Porque con su canto es capaz de rejuvenecer a las mayores o a las niñas de hacerlas madurar en un segundo, «basta con que lleve faldas, ya sabéis lo que hace aquél», pero también, y esto hay que decirlo con todas sus letras, las hace desdichadas al momento de abandonarlas.

Don Juan, como «seductor» no cae nunca en consideraciones éticas, de él no podemos decir que lo que hace o no hace sea bueno o malo, pues Don Juan se mueve en términos puramente estéticos, musicales; y si habremos de hablar de él en algunos términos, será tal vez en estos: Lo más placentero. No lo que es o no es placentero, sino lo que genera mayor placer. Un seductor en sentido ético implica cierta reflexión, cierta conciencia, y Don Juan es musical, es inmediatez. Don Juan sólo Desea, y ese deseo es lo que resulta seductor. Es como cuando alguien habla con tanta pasión que aunque para el que lo escucha resulte casi incomprensible lo que dice, se mantiene atento, pues lo que les emociona no son las palabras, sino la pasión con la que nos expresamos. Como

⁴¹ Torres Garza, E. *El seductor seducido*, p. 92.

el canto de las sirenas, que aunque incomprensibles para todos, son capaces de arrojar a cualquier marinero al fondo del mar, no por las palabras, sino porque sus palabras se vuelven musicales.

Don Juan es absolutamente musical, su deseo es sensual y seduce con el poder demoníaco del deseo. Su belleza radica en lo musical, en lo sensual y como tal, su seducción está puesta más que en la vista en el oído, pues sólo basta recordar que la música se oye no se ve. Alguien, bastante inteligente, nos podría interrumpir en este punto recordándonos aquel dicho popular de «la belleza entra por los ojos», y yo no me atrevería a desmentirlo. Sólo agregaría una cosa, que Don Juan es bello, no por las cosas que trae adheridas a su cuerpo y a su rostro, sino por su carácter musical.

Porque haciendo caso de esta interrupción inteligente, bien podría alguna inocente señorita enamorarse de una figura atlética, rostro encendido por unos ojos llameantes y sonrisa fotográfica. Y este apuesto caballero no sería nada comparado con Don Juan. Pues en cuanto llegaran a los oídos la música sensual del seductor, esta bella señorita quedaría desarmada y puede que hasta el joven apuesto también quede atontado como dicen que les ocurría a aquellos que escuchaban a un tal Sócrates, hombre bastante gordo y muy mal parecido, pero capaz de “seducir” al más apuesto de los jóvenes.⁴² Pues la seducción de Don Juan es musical, entra por el oído:

Por eso diré, en lugar de todas esas cosas: escucha a *Don Juan*, pues si no puedes hacerte una idea de él al escucharlo, entonces no lo harás nunca. Escucha el comienzo de su vida; así como el rayo brota de la oscuridad del cielo tormentoso, así emerge *Don Juan* de las honduras de la seriedad, más rápido que el cause de ese rayo, más inestable que él y, sin embargo, no menos acompasado; escucha cómo se abate sobre lo múltiple de la vida, como arremete contra sus sólidas murallas, escucha la leve danza de esos violines, escucha la señal de júbilo, escucha el alborozo del placer, escucha la festiva bienaventuranza del goce, escucha su vuelo salvaje; es él el que pasa presuroso, más veloz, más inestable aún; escucha el apetito desenfrenado de la pasión, escucha el murmullo del amor, escucha el susurro de la tentación, escucha el torbellino de la seducción, escucha el silencio del instante... escucha, escucha, escucha el *Don Juan* de Mozart.⁴³

Hasta aquí hemos hablado de la esfera estética referida a la inmediatez, representado particularmente en la figura de *Don Juan* de Mozart. Destacando sobre todo el carácter del deseo como seducción, en la música. Pero ahora es necesario referirnos a todo el proceso de seducción y su relación con la libertad. Pues, sabemos muy bien que el seductor o, como lo hemos llamado, el poeta demoníaco, no escapa

⁴² Cfr. Platón, *Banquete*.

⁴³ Kierkegaard, S. *Los estadios erótico inmediatos o el erotismo musical* en op. cit., p. 121.

nunca a la angustia ni a la desesperación. “La encadenación lógica de los conceptos de inmediatez, angustia y desesperación, constituyen un *proceso existencial* que consiste en último termino en la vivencia de las *experiencias de vértigo*”.⁴⁴

La experiencia de vértigo, es la que succiona al hombre y lo precipita al vacío; es colocarnos frente al abismo justo antes de saltar, mirar al abismo para que él nos vea también. Pero ese abismo al que se refiere la experiencia de vértigo no está fuera de nosotros, sino en el interior de nosotros mismos, encontramos ese vacío en nosotros mismos y esto es lo que llamamos angustia y que de no ser superada, se transforma en desesperación, que no es otra cosa que la incapacidad de morir, de vivir la propia muerte.⁴⁵

Por ello el seductor es un hombre solitario, angustiado al enfrentarse con el vacío de sí mismo, al saber él mismo que no hay nada que puede llenar ese vacío, porque ese vacío está y estará ahí por siempre, que no puede hacer nada para llenarlo, para salir de la angustia. Bien dicen los que saben, que después del orgasmo viene la soledad; después de fundirnos con el otro, viene el desencuentro, que el seductor no busca repetir, pues eso implicaría reflexión, sino que se viste y corre al siguiente encuentro, busca, como el poema de Gironde, a la mujer que vuela, aunque sabe que esa mujer no existe. Y por ello su búsqueda es absurda, porque sabe que nunca la va a encontrar. Como bien lo describiría Sábines en su poema *Los amorosos*:

Los amorosos callan.
El amor es el silencio más fino,
el más tembloroso, el más insoportable.
Los amorosos buscan,
los amorosos son los que abandonan,
son los que cambian, los que olvidan.

Su corazón les dice que nunca han de encontrar,
no encuentran, buscan.
Los amorosos andan como locos
porque están solos, solos, solos,
entregándose, dándose a cada rato,
llorando porque no salvan al amor.

Les preocupa el amor. Los amorosos
viven al día, no pueden hacer más, no saben.
Siempre se están yendo,
siempre, hacia alguna parte.
Esperan,

⁴⁴ Cañas, J. op. cit., p. 46.

⁴⁵ Cfr. Kierkegaard, S. *Tratado de la desesperación*.

no esperan nada, pero esperan.

Saben que nunca han de encontrar.
 El amor es la prórroga perpetua,
 siempre el paso siguiente, el otro, el otro.
 Los amorosos son los insaciables,
 los que siempre -¡que bueno!- han de estar solos.
 Los amorosos son la hidra del cuento.

Tienen serpientes en lugar de brazos.
 Las venas del cuello se les hinchan
 también como serpientes para asfixiarlos.
 Los amorosos no pueden dormir
 porque si se duermen se los comen los gusanos.
 En la oscuridad abren los ojos
 y les cae en ellos el espanto.
 Encuentran alacranes bajo la sábana
 y su cama flota como sobre un lago.

Los amorosos son locos, sólo locos,
 sin Dios y sin diablo.
 Los amorosos salen de sus cuevas
 temblorosos, hambrientos,
 a cazar fantasmas.
 Se ríen de las gentes que lo saben todo,
 de las que aman a perpetuidad, verídicamente,
 de las que creen en el amor
 como una lámpara de inagotable aceite.

Los amorosos juegan a coger el agua,
 a tatuar el humo, a no irse.
 Juegan el largo, el triste juego del amor.
 Nadie ha de resignarse.
 Dicen que nadie ha de resignarse.
 Los amorosos se avergüenzan de toda conformación.
 Vacíos, pero vacíos de una a otra costilla,
 la muerte les fermenta detrás de los ojos,
 y ellos caminan, lloran hasta la madrugada
 en que trenes y gallos se despiden dolorosamente.

Les llega a veces un olor a tierra recién nacida,
 a mujeres que duermen con la mano en el sexo,
 complacidas,
 a arroyos de agua tierna y a cocinas.
 Los amorosos se ponen a cantar entre labios
 una canción no aprendida,
 y se van llorando, llorando,
 la hermosa vida.⁴⁶

El poeta demoníaco nos lleva siempre de un lado a otro, de la felicidad a la tristeza, de la plenitud a la carencia, del encuentro al abandono. El poeta nos seduce

⁴⁶ Sabines, Jaime, *Recuento de poemas 1950-1993.*, Joaquín Mortiz-Planeta, México, 1997. p.

hasta las lágrimas, pero también nos hace llorar de risa. “No podemos concederle la sepultura, pero sí el lugar más próximo a ella”.⁴⁷ Mientras nos sentamos a su lado a escuchar su dulce canto, mientras pedimos que más tormentos lleguen a su corazón y contemplamos al poeta que es todo y nada a la vez.

No puede envejecer pues nunca ha sido joven; no puede rejuvenecer pues ya ha envejecido; en cierto modo no puede morir pues no ha vivido; en cierto modo no puede vivir pues ya está muerto; no puede amar pues el amor es siempre presente y él no dispone de tiempo presente alguno, ni venidero, ni pasado; con todo, es de naturaleza simpática y odia al mundo sólo porque lo ama; no dispone de pasión alguna, no porque carezca de ella sino porque en el mismo instante dispone de una y de su opuesta; no tiene tiempo para nada, no porque su tiempo esté colmado de otra cosa, sino porque no dispone en absoluto de tiempo; está desfallecido, no porque carezca de fuerza, sino porque su propia fuerza la hace desfallecer.⁴⁸

El poeta demoníaco es un hombre solitario, pero que para seguir viviendo necesita de las seducidas, necesita siempre aventurarse una y otra y otra vez, porque sino envejece, sino desespera y vive su propia muerte; y aunque siempre oscile entre la felicidad y la desdicha, siempre tiene la risa de su parte, como un regalo divino.

Algo fantástico me ha sucedido. Fui arrobado en el séptimo cielo. Allí se encontraban reunidos todos los dioses. Por su excepcional misericordia me fue concedida la gracia de formular un deseo. «¿Deseas – preguntó Mercurio –, deseas tener juventud, o belleza, o poder, o una larga vida, o la más bonita muchacha, o cualquiera de los lujos que guardamos en la buhonería? Pues escoge, pero que sea una sola cosa.» Permanecí indeciso un instante, pero me dirigí enseguida a los dioses de este modo: Muy estimados contemporáneos, sólo escojo una cosa, tener siempre la risa de mi parte. No hubo ni un dios que respondiese una palabra; en cambio todos se echaron a reír. De ello deduje que mi súplica había sido atendida y encontré que los dioses habían mostrado buen gusto al manifestarse, pues habría sido impropio responder con seriedad: «Séate concedido».⁴⁹

⁴⁷ Kierkegaard, S. *El más desdichado en O lo uno o lo otro*, p. 240.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁹ Kierkegaard, S. *Diapsálmata* en op. cit., p. 66.

La esfera ética

El deber no es una consigna, sino algo que nos incumbe.

Kierkegaard.

La esfera ética, para Kierkegaard, está caracterizada por la elección. Pues sólo frente a la posibilidad de elegir es en donde la elección misma se vuelve decisiva para el contenido de la personalidad. La elección nos compromete y nos hace responsables: tenemos que responder por nuestra elección. “Lo que debe ser elegido se encuentra en la más profunda relación con el que elige”,⁵⁰ pues no podemos escapar de la elección, siempre debemos elegir; y aún cuando no lo queramos, también estamos eligiendo, como bien lo explica Kierkegaard: “Y así ocurre con un hombre –si olvida calcular ese curso, al fin llegará un momento en que no se tratará de un *aut-aut*, no porque haya elegido sino porque otros han elegido por él, porque él mismo se ha perdido –.”⁵¹

Lo que elegimos en el momento de la elección no es otra cosa que el bien. Pues si elegimos el mal, no estaríamos de ningún modo eligiendo éticamente. Y es por eso mismo que una actitud estética no puede ser considerada en términos éticos; ya que el esteta nunca elige esto o aquello, sino que únicamente selecciona lo que le produce más placer, pues basta recordar que el esteta quiere siempre lo más placentero. “El que vive estéticamente no elige, y el que elige lo estético después de haber comprendido lo ético, no vive estéticamente, pues peca y se encuentra bajo las determinaciones éticas, aunque su vida deba ser calificada de no ética”.⁵² En cambio el ético no puede elegir lo más placentero, sino que debe elegir el bien.

Ante todo, mi *aut-aut* no significa la elección entre el bien y el mal, significa la elección por la cual se elige el bien y el mal, o por la cual se los excluye. Se trata de saber bajo qué determinaciones se quiere considerar toda la existencia y vivir uno mismo. Bien cierto que el que elige el bien y el mal, elige el bien, pero esto sólo aparece más tarde; pues la estética no es el mal, sino la indiferencia; y por eso decía que la ética constituye la elección. [...] El que elige la ética elige el bien, pero el bien es aquí algo absolutamente abstracto, su existencia sólo está planteada y de ello no se deduce en absoluto, que quien elige no pueda a su vez elegir el mal, aún cuando haya elegido el bien.⁵³

⁵⁰ Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, pp. 15-16.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.*, p. 22.

⁵³ *Ibid.*, p. 23.

La elección del ético siempre está caracterizada por el deber; por ello aunque se elija el mal, aún cuando se haya elegido el bien, el ético no escapará de su elección, sino que enfrentará las consecuencias, responderá de sus actos, será plenamente responsable de su elección. Por que, como decíamos, la elección del ético está caracterizada por el deber, y el deber le indica que siempre tiene que elegir el bien, aunque eso no lo salva de una posible equivocación, pero cuando el ético se equivoque tendrá que recomenzar, como lo explica Kierkegaard con este ejemplo: “El cuento nos enseña que para ser desencantados era necesario que los encantados tocaran al revés una pieza musical sin equivocarse una sola vez. He aquí una imagen muy profunda, pero de realización muy difícil y, sin embargo, es así, y cada vez que nos equivocamos hay que recomenzar. Por eso es importante elegir y elegir en el momento oportuno”.⁵⁴

La ética está basada en la elección, y la elección a su vez es lo que elige el yo. Pero decíamos que el yo debe elegir el bien. Por tanto, la ética no puede ser otra cosa que la elección del bien por parte del yo. Ahora bien, ese deber ético del yo es de dos maneras: autónomo y general. Es autónomo en tanto que su elección no está determinada por algo externo, sino que su elección proviene de sí mismo: quiere el bien para él. Pero es general en tanto que el bien no puede ser de ningún modo subjetivo, sino común; el bien tiene que ser bien para todos, y de esta manera elegir el bien para mí es elegir el bien para todos.⁵⁵ Por ello pensará Kierkegaard que el deber deviene del auto-conocimiento del propio yo, y no del exterior, nunca extrínsecamente. El yo ético basa su vida en el conocimiento de sí mismo, pues necesita conocerse a sí mismo para devenir en lo que deber ser. Sólo en el conocimiento de sí mismo encontrará lo que debe ser.

El individuo tendrá entonces conciencia de ser ese individuo preciso, con esas capacidades, esas disposiciones, esas aspiraciones, esas pasiones, influido por un ambiente preciso, resultado preciso de un ambiente preciso. Pero, al tomar así conciencia de sí mismo, acepta todas esas cosas bajo su responsabilidad. No titubea si tiene que aceptar o no una responsabilidad; pues sabe que hay algo superior que se perderá si no lo hace.⁵⁶

⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵ Lo mismo ocurre cuando hablamos del término kierkegaardiano “la verdad subjetiva”, pues no hay algo más contradictorio que una verdad, es decir algo objetivo, que nazca del sujeto. Verdad subjetiva viene a ser el término con el que Kierkegaard va a definir al individuo. Pues el individuo es aquel quien encuentra desde su propio interior la verdad. Cfr. Larrañeta, Rafael. *La interioridad apasionada verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1990.

⁵⁶ Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, p. 130.

Sin embargo, el conocimiento de sí mismo no es el fin de la existencia ética, sino su comienzo; pues el conocimiento de sí debe estar dirigido hacia lo general. Por ello, el que vive éticamente, sabrá igualmente elegir su lugar, sabrá, por decirlo de algún modo, qué es lo que debe hacer. Y esto viene a expresar de alguna manera lo general, porque el que vive éticamente expresa lo general de manera individual, en su propia vida; hace de sí un hombre general.

Es bastante curioso que al hablar del deber se piense en algo externo, aunque la palabra misma indique que se trata de algo interno; pues lo que me incumbe no como a un individuo accidental, sino de acuerdo con mi verdadera naturaleza, está relacionado conmigo en la forma más íntima posible. El deber no es una consigna, sino algo que nos incumbe. Si un individuo considera de ese modo el deber, prueba que se ha orientado en sí mismo [...]. De ese modo, orientado en sí mismo, ha profundizado lo ético y no quedará sin aliento cuando se empeñe en cumplir sus deberes.⁵⁷

A este respecto Luís Guerrero comenta: “Puede observarse que Kierkegaard describe una ética de corte racionalista e idealista; la unión de autonomía y universalidad del deber expresan el contenido de las diversas versiones del imperativo categórico: «Debo obrar siempre de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal.» La libertad es, en este contexto, el despliegue autónomo del yo hacia el hombre universal”.⁵⁸ Por ello el ético tiende siempre hacia lo general, su deber es expresar en su vida cotidiana el deber que le viene del conocimiento de sí mismo. Por ello, entre más se conozca mejor podrá expresar su deber y su generalidad.

El que considera la vida éticamente ve lo general y el que vive éticamente expresa lo general en su vida; hace de sí el hombre general, no despojándose de su concreción, pues entonces ya no sería nada, sino revistiéndose de ella e impregnándose de lo general. Pues el hombre general no es un fantasma, sino que todo hombre es el hombre general, lo cual significa que el camino por el cual se hace hombre general está abierto a todo hombre.⁵⁹

Lo que se espera del hombre ético es que cumpla cabalmente con su deber con toda pasión, pues en lo que se refiere a la ética, lo que vale es su intensidad y no su diversidad. Lo importante no es que el hombre sepa contar con los dedos cuantos deberes tiene, tampoco si es capaz de enumerar y recitar de memoria sus deberes ni siquiera si cumple o no con ellos; sino que lo importante – nos dice Kierkegaard – es

⁵⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁸ Guerrero, Luís. *Kierkegaard los límites de la razón en la existencia humana*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, México, 1993. pp. 193-194.

⁵⁹ Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, p. 137.

que “de una vez por todas, haya sentido la intensidad del deber, de tal modo que la conciencia, a este respecto, le da la seguridad de la validez eterna de su naturaleza”.⁶⁰

Luís Guerrero complementa esta idea cuando nos dice:

El trabajo, el matrimonio y la sociedad son los deberes fundamentales dentro de la existencia ética. No es necesario, para el hombre ético hacer una extensa normatividad para su vida, pues ésta viene dada en el conocimiento de cada una de sus situaciones concretas, esto es, no se requiere ni se puede tener una normatividad *a priori*, pues lo concreto no puede sujetarse a este tipo de conocimiento. Tampoco necesita de la ley positiva general (no matar, no robar, no cometer adulterio, etc.) pues éstas sirven más bien para contener los impulsos de las personalidades estéticas, el hombre ético muy rara vez se encuentra relacionado con los problemas judiciales, su deber está en lo ordinario de su trabajo y su familia y, cumpliendo estas dos responsabilidades, en la sociedad.⁶¹

El trabajo desde una perspectiva ética kierkegaardiana construye al propio individuo, lo forma y hace que se realice en el propio deber y en lo general, porque expresa lo propio del individuo: su libertad. Aunque el trabajo lleva consigo repercusiones externas su más genuino valor es el subjetivo; el trabajo, la labor que cada hombre desempeña, es la ocasión que cada hombre tiene para hacerse a sí mismo. “El deber de trabajar para vivir expresa también, en otro sentido, lo general, porque expresa la libertad. Precisamente el hombre se libera trabajando – trabajando se adueña de la naturaleza y demuestra que es superior a la naturaleza”.⁶² Pues gracias a que elige trabajar, se forma a sí mismo, alcanza lo que necesita para vivir y se forma a sí mismo como ser humano: sólo el ser humano trabaja. Así, el tipo de trabajo que se realice dependerá de la vocación de cada individuo. Pues la vocación no es otra cosa que la libertad que cada hombre ejerce para encarnar lo general desde sus propias circunstancias. Por ello “Saber trabajar es una expresión de la perfección humana y deber hacerlo es expresión superior de la misma”.⁶³

Aunque es necesario aclarar que la ética de ningún modo puede indicarle a alguien cuál es su vocación, pues la vocación es autónoma y tiene que ser conocida por el propio sujeto, al tener un conocimiento de sí mismo, al tomar conciencia de su propio ser y así de lo general. Ya que la ética, como tal, es abstracta, y por tanto, no puede existir una vocación abstracta, sino que, por el contrario, cada individuo debe encontrar su vocación particular. La vocación le descubre al individuo su relación con el mundo;

⁶⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁶¹ Guerrero, L. op. cit., p. 194.

⁶² Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, p. 171.

⁶³ *Idem.*

le dice y le enseña cómo va a ser su relación con el mundo. A diferencia de los animales que sólo cumplen con su naturaleza el hombre tiene que buscar su vocación. Un león no piensa en querer tener un cuello como el de la jirafa, no se recrimina haber matado a una cebrera para que pueda sobrevivir; un animal no quiere ser algo distinto a lo que es, a diferencia del hombre, quien no sabe lo que es y tiene que buscar en su interior lo que es, y sólo por medio de ese conocimiento de sí mismo logrará saber para qué está hecho. Como lo expresa Kierkegaard en esta nota: “Sólo el individuo ético se orienta seriamente hacia sí mismo y es, por consiguiente, probo consigo mismo, sólo él posee los paradigmas de la dignidad y del orden, que es lo más hermoso que pueda existir”.⁶⁴

La vocación en este sentido abre en el hombre el sentido del tiempo en la existencia: “Como un yo que está en el porvenir, pero también es el pasado como el yo realizado”.⁶⁵ Le demuestra que sólo puede seguir siendo si se elige constantemente como parte del mundo, que viene del pasado y que se proyecta constantemente hacia el futuro. Esto no quiere decir de ningún modo que el mundo comience con el hombre y termine con él; pues el hombre ético sabe que lo único que tiene del mundo es su relación con él y que él mismo no puede crear al mundo ni a sí mismo, sino que sólo puede estar en una constante relación consigo mismo a través del mundo.

Por ello la vida y la belleza del mundo nunca pueden, como en el caso del esteta, llevarlo al aburrimiento. El hombre ético no se cansa del mundo, encuentra belleza en su propio interior, en ver que lo general lo habita; y la belleza por tanto, no está lanzada hacia el exterior ni en el cumplimiento de cualquier acción, sino en el propio yo que responde comprometida y libremente al deber. Así cuando trabaja, su trabajo no es visto como trabajo en sentido estricto, sino que debe ser determinado como placer. “La vida tendrá entonces para uno nueva importancia, porque se tiene un trabajo, y un trabajo que, en realidad procura placer”.⁶⁶ La felicidad, por tanto, no la encontraremos en situaciones especiales, sino en la cotidianidad, pues es en la vida cotidiana en donde el hombre expresa que es un hombre extraordinario. “El verdadero hombre extraordinario es el verdadero hombre ordinario. Cuanto más sabe un hombre realizar en su vida lo que le es común al género humano, más es un hombre extraordinario. Cuanto menos pueda asimilar lo general, más imperfecto es”.⁶⁷ De este modo, en contraposición con la concepción estética de la vida, no puede considerar al trabajo como una triste carga,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁶⁵ Guerrero, L. op. cit., p. 196.

⁶⁶ Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, p. 181.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 231.

como una pesada carga o una manifestación clara de la imperfección humana, sino al contrario, pues en la medida que el hombre se conoce a sí mismo, encontrará su vocación, y esa vocación estará expresada en el trabajo, el cual realizará con placer, porque le descubre su propio yo, Luís Guerrero lo expresa de la siguiente manera: “El hombre es grande, más grande que cualquier otra criatura porque sabe proveer sus necesidades [...]. Saber trabajar es una expresión de la perfección humana y deber hacerlo es expresión superior de la misma”.⁶⁸ Por tanto, cuando un hombre después de conocerse a sí mismo y encontrar su vocación se casa, ha logrado encontrar la mayor de todas las dichas. Porque es la mujer quien viene a rescatar al hombre de su locura, como bien lo explica Kierkegaard con este cuento:

Había en Holanda un sabio. Era orientalista y estaba casado. Un medio día no apareció para el almuerzo, a pesar de que lo habían llamado. Su mujer, impaciente, espera con la comida lista; sabe que él está en sus habitaciones, y cuanto más espera, menos comprende la ausencia de su marido. Por fin se decide a ir en su busca. Él está ahí, solo en su escritorio. No hay nadie más. Está absorto en sus estudios orientales. Puedo imaginar que ella se inclina sobre él, rodea con el brazo su cuello, echa una mirada sobre el libro y dice: amor mío, ¿por qué no vienes a comer? El sabio a penas prestó atención a lo que se le decía, pero cuando vio a su mujer probablemente respondió “Sí, querida mía, no se trata del almuerzo, aquí encuentro un vocalismo que yo no conocía, a menudo lo he visto citado, pero nunca de este modo, se trata, sin embargo, de una excelente edición holandesa. Es como para volverse loco”. Supongo que su mujer lo miró sonriente, reprochándole que un puntito pudiese, hasta tal punto, alterar el orden doméstico. Y en la leyenda dice que ella respondió: “¿Acaso merece que se le tome tan a pecho? Mejor sería tomarlo en broma”. La mujer sopló y he ahí que el vocalismo desaparece, pues el punto raro no era más que un grano de rapé. El sabio muy contento, fue a la mesa, contento de la desaparición del vocalismo y más contento aún de su mujer.⁶⁹

En este ejemplo, nos dice Kierkegaard, su esposa lo ha salvado de la locura, y ha regresado el orden natural. “Porque la mujer – nos dice Kierkegaard – es más perfecta que el hombre”.⁷⁰ Y por ello “el hombre debería de abandonar su pretensión de ser príncipe, el amo de la naturaleza, que deje ese lugar a la mujer, pues ella es ama de la naturaleza; la naturaleza comprende a la mujer y la mujer comprende a la naturaleza; la naturaleza escucha sus consejos”.⁷¹ La mujer lo es todo para el hombre, y el hombre no puede hacer otra cosa que cumplir con su deber y casarse, y todos los días repetir su decisión de estar con la mujer que ama. Todos los días es como si volviera a elegir

⁶⁸ Guerrero, L. op. cit., p. 199.

⁶⁹ Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, pp. 204-205.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁷¹ *Ibid.*, p. 210.

como si fuera la primera vez, estar con su esposa. Y por ello, el matrimonio como deber no puede ser, ni de hecho es, distinto al amor, pues sólo el que ama cumple con su deber cuando se casa. Por ello nos dice Kierkegaard: “Considero, pues, el matrimonio como el supremo *telos* de la existencia individual”.⁷² Y a este respecto nos revela un pequeño y sabio consejo:

Mi querido lector: Si no tienes tiempo ni ocasión de consagrar una decena de años de tu vida a un viaje alrededor del mundo a fin de observar en él todo lo que puede aprender un circunnavegador; si te faltan, por no haber estudiado largamente las lenguas extranjeras, los dones y los medios para iniciarte en las diversas mentalidades de los pueblos de se revelan sabios; si no piensas en descubrir un nuevo sistema astronómico que suprima el de Copérnico tanto como el de Ptolomeo, entonces, cástate; y hasta si tienes tiempo para viajar, dones para el estudio y esperanza de hacer descubrimientos, cástate igualmente. No lo lamentarás, aunque eso te impidiera adquirir el conocimiento de globo terrestre, expresarte en muchas lenguas y comprender el espacio celeste; pues el matrimonio es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre; cualquier otro conocimiento de la existencia, comparado con el de un hombre casado es superficial, porque él y sólo él ha penetrado realmente la existencia.⁷³

La ética no elimina la distinción entre la espontaneidad propia de las pasiones y la racionalidad que corresponde a la elección. Ya que el hombre que decide casarse no elimina de ningún modo la pasión propia del esteta enamorado, sino que la mantiene viva como una llama ardiente que alimenta a diario, pero con la sobriedad propia de la razón, pues sabe que a elegido a una persona para compartir lo que él mismo es, y que esa elección no ha sido tomada al azar, sino que es una decisión plena y libre, es decir responsable. Así, estar enamorado en el estadio ético, no es dejarse arrastrar por las pasiones propias de los poetas, sino ser responsable con la decisión libre de compartir el compromiso de estar con otra persona. Y es por ello también que sólo se puede estar enamorado una sola vez en la vida. “El amor y la inclinación amorosa son completamente espontáneos, el matrimonio es una decisión; no obstante, la inclinación amorosa debe ser recogida por el matrimonio o por la decisión: querer casarse quiere decir que lo que hay de más espontáneo debe al mismo tiempo ser la decisión más libre”.⁷⁴

Estar casado, por tanto, no se reduce a un acto jurídico. Lo importante es el compromiso amoroso que establece el amante con su amada. “Ser esposo, es la tarea

⁷² Kierkegaard, S. *Palabras sobre el matrimonio en Etapas en el camino de la vida*, p. 106.

⁷³ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 107.

más bella y la más importante”.⁷⁵ Porque un hombre al tomar la decisión de casarse se arriesga todos y cada uno de los días, como bien lo apunta Kierkegaard en la siguiente nota:

Un esposo se arriesga todos los días, y todos los días la espada del deber está suspendida sobre su cabeza, y el diario íntimo de la vida conyugal está regularmente registrado, y el registro de la responsabilidad jamás cerrado, y la responsabilidad es más exaltante que el poema épico más brillante que deba cantar la gloria de los héroes. En fin, es muy cierto que él no se arriesga por nada, no; da para que le den, arriesga el todo por el todo, y si por su responsabilidad el matrimonio es una epopeya, también su felicidad es un idilio.⁷⁶

Como hemos mencionado anteriormente, a un seductor no se le puede considerar desde una perspectiva ética, y por ello, la crítica sobre el matrimonio no está dirigida hacia los seductores o hacia aquellos que no quieren casarse, pues ellos estarán condenados al aburrimiento y al tedio. Claro que ésta es sin duda alguna la crítica que dirigirán los estetas al matrimonio, no sin fundamentos, pues parece que el matrimonio más allá de exaltar el goce y el placer, hacen de él un compromiso tedioso y aburrido. Y en esto coinciden, me parece, las críticas que tanto el esteta como el ético dirigen al matrimonio. Ya que las críticas de ambos están dirigidas a aquellos que se han casado sin ningún rastro de pasión, a aquellos que se casaron sin tomar una decisión libre y responsable y que no saben de ninguna manera disfrutar de su elección. Son incapaces de conocerse a sí mismos, de encontrar su vocación y por ende, de tomar una decisión libre y responsable para casarse. Por tanto, pensará el ético, es peor haberse casado sin pasión, sin decisión y sin responsabilidad que aquel que no está casado y es un seductor. Es, por poner otro ejemplo, como llamarse cristiano sin ser cristiano realmente. Pues, pensará Kierkegaard, es preferible ser un ateo o un pagano pero que desborde pasión, que ser un creyente así nada más, sin pasión. Porque es precisamente la pasión la que hace del ético alguien bello. Sócrates bien puede venirnos a auxiliar a este respecto, pues a pesar de ser un hombre viejo, gordo y con un rostro nada estético, gracias a la pasión con que se dedicaba al conocimiento de sí mismo, lo hacía uno de los hombres más bellos de Atenas.

La belleza en la esfera ética está más ligada al compromiso como bien lo explica Guerrero: “la belleza de la mujer no está basada en lo que los jóvenes buscan exteriormente en las mujeres, sino en sus cuidados familiares que alivian la carga del

⁷⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁶ *Idem.*

hombre, embellecida aún más por la maternidad y la fidelidad”.⁷⁷ A este respecto el propio Kierkegaard tiene unas palabras bastante esclarecedoras, cuando nos comenta que: “Como casada joven, la mujer es más bella que como niña, como madre más bella que como joven casada, como esposa y madre es «una palabra dicha a propósito» y con la edad se vuelve más bella todavía”.⁷⁸ Por tanto, el hombre no puede conocer plenamente qué significa existir mientras no se case, mientras no se haya conocido a sí mismo y no encuentre su vocación, y con ello elija libre y responsablemente casarse; de igual modo, la mujer no llegará plenamente a desarrollar su personalidad mientras no sea agraciada con la maternidad. La mujer se compromete al casarse y ser madre no sólo consigo misma, sino también y sobre todo con su marido para que juntos funden y cuiden una familia, y es por ello que ni la mujer ni el hombre obviamente, se van a preocupar por parecer atractivos. Un sabio griego, nos comenta a este respecto: “las niñas deben casarse cuando son niñas por la edad y mujeres por la razón”.⁷⁹

Es por ello que un matrimonio sostiene no sólo el compromiso familiar que han decidido adquirir, sino que sostienen un proyecto común de Estado, ya que son los intereses comunes de los ciudadanos quienes soportan una idea completa de Nación. Y esos intereses al ser comunes, son éticos al mismo tiempo, pues se sirven de ellos para sostener los intereses patrióticos como una prolongación o una extensión de la propia familia. Por ello, un hombre casado puede ser un hombre extraordinario, siempre y cuando lo que haga, lo haga con pasión. “Todo hombre cuya vida expresa mediocrementemente lo general no es un hombre extraordinario, pues esto significaría un culto de la trivialidad; para que en verdad pueda ser llamado así, es necesario saber con qué intensidad de fuerza obra”.⁸⁰

⁷⁷ Guerrero, L. op. cit., p. 203.

⁷⁸ Kierkegaard, S. *palabras sobre el matrimonio.*, p. 147.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁸⁰ Kierkegaard, S. *Ética y estética en la formación de la personalidad*, p. 235.

La esfera religiosa

¿Por qué, entonces, elevar tu voz provocadora y tan agresiva hacia el cielo? ¿Por qué atacarlo con tus pensamientos? ¿O crees acaso tan grande tu desdicha, tan justas tus quejas, tan desgarradores tus suspiros que puedan tentar a Dios?

Kierkegaard. *Diario Íntimo*.

La dificultad para explicar la esfera religiosa estriba principalmente en que es el absurdo quien desde la contradicción, fuera de todo razonamiento, nos dice con palabras incomprensibles lo que significa esta esfera; la razón se muestra incapaz de dar respuesta, pues no es sino la paradoja quien habla con palabras de locura y de muerte para conducirnos a la más terrible de las contradicciones, en donde por más vueltas que le demos no encontraremos sino angustia y desesperación, pues la razón nos pide que nos quedemos de este lado del abismo, que no nos acerquemos pues podemos caer, la razón nos pide que abracemos la ética. Le pide a Abraham⁸¹ que no saque el cuchillo, pero el absurdo nos dice lo contrario y así es como la paradoja se nos muestra: o estamos del lado de la razón o del absurdo; o estamos del lado de la ética y abrazamos lo común, la comunidad, a los otros o estamos del lado de la locura y la muerte y nos quedamos solos. Kierkegaard nos sugiere el segundo camino como bien lo explica Chestov:

Abandonado al glorioso filósofo, al gran sabio, Kierkegaard se dirigió o, mejor dicho, se precipitó hacia su único salvador, hacia un “pensador privado”, hacia el Job de la Biblia. Y de Job pasó a Abraham; no a Aristóteles, el maestro de los que saben, sino al que la

⁸¹ V. Génesis 12-25. En donde se cuenta la salida de Abraham por una orden divina: “Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, para ir a la tierra que yo te voy a mostrar” (Gen. 12,1), su estancia en tierras extranjeras y una nueva alianza con Dios: “No tengas miedo Abram, porque yo soy tu protector [...] Tu heredero va a ser tu propio hijo, y no un extraño” (Gen. 15, 1-5), su larga espera para obtener lo que Kierkegaard llamará “el hijo de la vejez”, Isaac. Y una vez obtenida la promesa, la prueba que Dios pone a la fe de Abraham: “Toma a Isaac, tu único hijo, al que tanto amas, y vete a la tierra de Moria. Una vez allá, ofrécelo en holocausto sobre el cerro que yo te señalaré” (Gen. 22,1). Blanchot hace un excelente estudio sobre el significado del éxodo, de la existencia como éxodo y que desde su perspectiva, Abraham es quien viene a encarnar el hombre existente: “Abraham –en palabras de Blanchot –es plenamente un hombre, es un hombre que se va y que, por esta primera salida, funda el derecho humano al comienzo, única creación verdadera” Porque, continúa diciendo Blanchot “El éxodo, el destierro, indican una relación positiva con la exterioridad cuya exigencia nos invita a no satisfacernos con lo que nos pertenece (es decir con nuestro poder de asimilarlo todo, relacionarlo todo con nuestro Yo). El éxodo y el exilio sólo expresan la misma referencia al Fuera que trae la palabra existencia”. Cfr. Blanchot, M. *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, Caracas, 1970. pp. 211- 220.

escritura llamaba el padre de la fe. Por Abraham abandonó incluso a Sócrates. También Sócrates “sabía”. Gracias al “conócete a ti mismo”, el dios pagano le había manifestado la verdad de las naturalezas divina y humana cinco siglos antes de que la Biblia llegara a Europa. Sócrates sabía que para Dios, así como para el hombre, no todo es posible, y que lo posible y lo imposible están determinados, no por Dios, sino por las leyes eternas a las cuales tanto Dios como el hombre están sometidos. He aquí por qué Dios no tiene poder sobre la historia, es decir, sobre la realidad.⁸²

Porque la filosofía, nos dice Kierkegaard, comienza con la desesperación y no con el asombro ni con la duda; y es por ello que abandona no sólo a la razón, también a la ética de los filósofos, abandona a Sócrates, Descartes, Kant y Hegel para dirigirse al caballero del absurdo, al padre de la fe, a Abraham, quien es sobre todo un pensador privado, porque él lo lleva al más terrible de los insomnios, lo conduce a la desesperación con la que se inicia la filosofía existencial; Chestov lo dice así:

Para Kierkegaard, la filosofía no es en modo alguno una pura actividad intelectual. El comienzo de la filosofía no es, como enseñaban Platón y Aristóteles, la admiración, sino la desesperación. En la angustia de la desesperación y del terror, el pensamiento humano se transforma y adquiere nuevas fuerzas, las cuales le conducen hasta las fuentes de la verdad que ni siquiera existen para los demás hombres. El hombre sigue pensando, pero no ya del mismo modo que quienes, “asombrados” por lo que el mundo les hace descubrir incesantemente, intentan comprender la estructura del universo.⁸³

Y es que la esfera religiosa descansa sobre el individuo y no sobre lo colectivo. Por ello, no solamente la razón, sino que la propia ética deberán quedar suspendidas si queremos entender la filosofía existencial de Kierkegaard y abandonarnos al absurdo. Pues la ética nos dice que Abraham es un asesino, nos dice que debe proteger a su hijo por encima de cualquier cosa, porque el deber nos ordena: no matarás. Y el asesinato de Isaac representa una locura para la razón. Porque no es posible salvar a Isaac con un cuchillo. Porque no necesitamos salvar a Isaac si Abraham no estuviera loco. Porque nada le asegura a Abraham que si mata a Isaac, podrá salvarlo. Porque si Abraham se somete a los designios de la ética llegará a ser el mejor de los padres, será conocido como aquel que salvó a su hijo del propio Dios. Porque ni siquiera el asesinato de Isaac representa una salvación a la sociedad, por lo que podría quedar justificado el asesinato, ya que si Abraham sacrifica a Isaac por el bien de la humanidad, sería visto como un héroe, un héroe trágico que renuncia a sí mismo por el bien de los demás, por mantenerse en la razón, en la ética. Pero no, resulta que Abraham ama a su hijo por

⁸² Chestov, L. *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Trad. José Ferrater Mora, 3ª ed., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965. p. 19.

⁸³ *Ibid.*, p. 35.

encima de todas las cosas, que ha sido la esperanza de toda su larga vida, que ha sido la promesa que el propio Dios le dio, y ahora, cuando parece que todo ha sido cumplido, cuando se puede sentir feliz de ver a su hijo crecer y ver cumplida la promesa que Dios le dio, resulta ser que es ese mismo Dios quien le exige que lo sacrifique, que lo asesine, sin darle esperanzas, sólo le pide que se lo entregue en sacrificio, sin concederle una mínima esperanza, sin decirle –no te preocupes, esto es sólo una prueba, no tendrás que asesinar a tu hijo. Y Abraham sólo podrá salvar a su hijo si está dispuesto a cumplir con el asesinato. Porque la razón nos dice claramente que podemos renunciar con nuestras propias fuerzas al mundo, a lo que queremos, pero no podemos por nuestras propias fuerzas recuperarlo.

Puedo renunciar a todo con mis propias fuerzas. Pero no puedo conseguir con mis propias fuerzas la menor parcela de lo que pertenece al mundo finito... Puedo renunciar con mis propias fuerzas a la princesa, y esto sin queja, hallando en mi dolor la alegría, la paz y la tranquilidad. Pero, ¡obtener de nuevo a la princesa!... Por la fe, nos dice el maravilloso caballero; por la fe, en virtud de lo Absurdo, podrás conseguirla. [Porque] se necesita un valor puramente humano para renunciar a lo temporal a favor de lo eterno. Pero se necesita un valor paradójico y humilde para coger en virtud de lo Absurdo todo lo temporal. Este es el valor de la fe: Abraham no perdió a Isaac por la fe, sino que por la fe lo obtuvo.⁸⁴

Porque para llegar a ser un caballero de la fe es necesario pasar por la resignación, renunciar a todo y disfrutar con la renuncia, pero la diferencia estriba en que el caballero de la fe recupera todo en virtud del absurdo, mientras que el héroe de la resignación infinita se complace en su renuncia, sabe hasta dónde llegan sus fuerzas y sabe que con sus fuerzas sólo puede renunciar al mundo finito, sabe que todo está perdido, se sabe desesperado y su desesperación, nos dice Kierkegaard, viene de la angustia, viene de haber elegido asesinar a Isaac y de saber que no lo va a recuperar por sus propias fuerzas, que no puede recuperarlo por sus propias fuerzas. No puede entregar su vida por Isaac, pues la orden ha sido clara, entregar a Isaac en holocausto. Él no puede decirle a Dios que lo tome a él, que no se lleve a su hijo, y por ello debe renunciar a él, debe darlo todo por perdido.

Como no existen personas enteramente sanas, al decir de los doctores, podría también decirse, conociendo bien al hombre, que no existe uno exento de desesperación, en cuyo fondo no habite una inquietud, una perturbación, una desarmonía, un temor a algo desconocido o a algo que no se atreve a conocer, un temor a una eventualidad externa o un temor a sí mismo; así como dicen los médicos de una enfermedad, el hombre incuba

⁸⁴ *Ibid.*, p. 86.

en el espíritu un mal, cuya presencia interna, por relámpagos, en raras ocasiones, un miedo inexplicable le rebela.⁸⁵

Un ejemplo claro del héroe de la resignación infinita lo podemos encontrar en Sócrates que, como lo dice Chestov: “era el caballero de la resignación, y la sabiduría que legó a los hombres era la sabiduría de la resignación [...] Sócrates “sabía” que el hombre puede renunciar por sus propias fuerzas a la princesa, pero que por sus propias fuerzas no puede obtenerla”.⁸⁶ El caballero de la resignación infinita tiene que dejar atrás la esfera estética y conformarse con la ética. Sócrates renuncia a su vida por mantenerse siempre en el lado ético. Aun cuando Critón le ofrece escapar, Sócrates renuncia y cumple con la condena, renuncia a todo por defender la concepción ética de la vida. Pues el caballero de la resignación infinita no es un cobarde ni un miedoso, pues emplea todas sus fuerzas en renunciar a todo, en salvar a la razón. Sócrates le demuestra a Critón que no puede ser injusto, no puede regresar injusticia por injusticia, pues, aunque los hombres lo condenen, él debe mantenerse del lado de las leyes, pues éstas, las leyes, nos dice, no le han hecho nada malo, al contrario, lo han educado, lo han hecho ser lo que es, y por tanto, él debe defenderlas. Así, el caballero de la resignación infinita concentra todas sus fuerzas en renunciar y en satisfacerse en esa pérdida. Porque “la resignación infinita –nos dice Kierkegaard –es parecida a la camisa del viejo cuento: el hilo está tejido bajo las lágrimas, lavado en lágrimas, la camisa está cosida en lágrimas; mas ella protege mejor que hierro y el acero. El defecto de la leyenda consiste en que un tercero puede también tejer la tela. El secreto de la vida reside en que cada uno debe coser su camisa, y cosa curiosa, el hombre puede hacerlo tan bien como la mujer”.⁸⁷ Y nadie puede coserle su camisa a otro, sino que cada uno debe tomar el hilo y coserla con su propia mano; la resignación infinita, por tanto, es anterior al salto de la fe, pues para alcanzar la otra orilla, es necesario primero haberse resignado: “La resignación infinita es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe”.⁸⁸

Pero debemos aclarar también que la resignación no implica la fe, pues se puede estar resignado sin dar el salto. Digamos de una vez que el héroe de la resignación

⁸⁵ Kierkegaard, S. *Tratado de la desesperación*, p.35.

⁸⁶ Chestov, L. op. cit., p. 87.

⁸⁷ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 50.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 52.

infinita vislumbra el otro lado, percibe que puede dar el salto, lo intuye, pero no se arriesga al absurdo y se contenta en la razón, abraza su razón y no sucumbe ante el abismo que implicaría dar el salto, porque también intuye que dar el salto implica caer.⁸⁹ El héroe de la resignación infinita confía en su fortaleza, sabe que sólo tiene fuerzas para renunciar a todo, pero que no puede recuperarlo, eso sería absurdo, pues gasta precisamente todas sus fuerzas en abandonarlo y ya no le queda nada para recuperarlo. En cambio el caballero de la fe no renuncia a nada por la fe, sino que es precisamente por la fe por la que lo recupera todo; Abraham no renuncia a Isaac por la fe, sino precisamente porque tuvo la capacidad de creer en el sacrificio, en la orden divina que exigía entregar lo más amado, porque tuvo el valor de creer en el absurdo pudo recuperar a Isaac:

Es necesario un valor puramente humano para renunciar a toda la temporalidad con el fin de ganar la eternidad; pero al menos la adquiero, y una vez en la eternidad ya no puedo renunciar a ella sin contradecirme; pero es menester el coraje humilde de la paradoja para asir toda la temporalidad en virtud del absurdo y este coraje es el de la fe. Abraham no renunció a Isaac por la fe; al contrario, lo obtuvo por ella. El joven rico hubiese podido dar todos sus bienes en virtud de la resignación y luego de esto el caballero de fe hubiera podido decirle: “recobrarás cada uno de tus bienes en virtud del absurdo, ¿puedes creerlo?” Y este discurso no habría dejado indiferente al joven rico, porque si da sus bienes por estar cansado de ellos es porque su resignación deja mucho que desear.⁹⁰

Por ello, nos dice Kierkegaard, el problema de la resignación infinita se centra en la temporalidad, en lo finito. Pues el héroe de la resignación infinita renuncia al mundo finito para obtener la eternidad, y por ello no puede recuperar el mundo al que ha renunciado pues utiliza todas sus fuerzas para renunciar a él. En cambio, el caballero de la fe, no renuncia al mundo finito, sino que lo obtiene todo:

⁸⁹ La característica del salto radica en su carácter individual. Höffing lo explica de esta manera “La historia de la vida individual avanza, moviéndose progresivamente de estado en estado. Cada estado se produce por virtud de un salto... «A cada uno de estos saltos precede un estado como la aproximación psicológica.» Así, pues, el salto acontece entre dos estados [o instantes]. Entre ambos instantes se ha producido el salto, que ninguna ciencia ha explicado ni tampoco puede explicar”. Höffing, Harald. *Kierkegaard*, p. 115. Porque además de ser completamente individual el salto kierkegaardiano principalmente es de carácter cualitativo y se da –dice Cañas– “en momentos de crisis en los cuales es necesario correr el riesgo y rechazar un modo de vida anterior estético y seguro por otro posterior ético o religioso. Lo que define radicalmente al salto es la elección, lo cual no implica que cada estado sea una negación de todas las situaciones existenciales del estadio anterior, sino que lo que es negado en cada salto, y por eso el salto es cualitativo y no meramente acumulativo, es una actitud de vida que debe ser sustituida por otra totalmente nueva”. Cañas, J. op. cit., p. 25.

⁹⁰ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 54.

Mas no puedo obtener por mi propio esfuerzo la más ínfima de las cosas pertenecientes al mundo finito, porque utilizo constantemente mis fuerzas para renunciar a todo. Puedo renunciar a mí mismo y a la princesa, y en lugar de lamentarme debo hallar alegría, paz y reposo en mi dolor; pero no puedo por mis propios medios recobrarla, pues utilizo mi fuerza en renunciar. Mas por la fe, dice el asombroso caballero, por la fe tú la recibirás en virtud del absurdo.⁹¹

Ser un héroe de la resignación infinita, nos dice Kierkegaard, puede serlo cualquiera que siga firmemente los designios de la ética, que aunque tampoco es fácil, sus parámetros están claramente marcados. Pero en la fe es diferente, porque lo que nos dirige es el absurdo, es la locura y la muerte; y por ello, no todos son capaces de levantar el cuchillo para asesinar a su hijo, y ahí radica su grandeza, pues se levanta el cuchillo en virtud del absurdo.

Bien podría alguien olvidarse del sacrificio de Abraham y decir que sólo era una prueba, que Dios en verdad nunca exigiría un asesinato a Abraham, se puede uno olvidar de los tres días que se pasó en el desierto, del acenso a la montaña, del tiempo que le tomó encender el fuego y sujetar a Isaac. Olvidan que Abraham no sabe que era una prueba: “Se monta Pegaso, en un abrir y cerrar de ojos se está sobre Morija, e inmediatamente se ve el cordero; uno olvida que Abraham hizo el camino lentamente al paso de su asno, que tuvo tres días de viaje y que le fue menester algún tiempo para encender el fuego, atar a Isaac y afilar el cuchillo”.⁹² Pero nosotros sabemos que Abraham estaba dispuesto a todo, que él tomó la decisión de asesinar a su hijo, sin saber que lo recuperaría. Porque bien podría Dios darle otro hijo, otro diferente de Isaac, y que el hijo muerto viniera a representar también que no hay nada más importante que Dios. Abraham renuncia a Isaac por propia elección y asumiendo su responsabilidad; viaja por el desierto con la tentación de regresar a cada instante, de abrazar la razón y proteger a su hijo. Pero no lo hace y no se arrepiente, camina con paso seguro, no lo ciega la locura para que no vea al cordero, el dolor no le cierra los oídos para no escuchar la voz del ángel que le dice que todo no es más que una prueba. Abraham lleva hasta sus últimas consecuencias la paradoja de la fe, que lo lleva a suspender la ética.

Lo moral es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante. Descansa inmanente en sí mismo sin nada exterior que sea su *telos* siendo ello mismo *telos* de todo lo que le es externo; y una vez que lo ha integrado no va más lejos. Tomando como ser inmediato, sensible y psíquico, el Individuo es el Individuo que

⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

⁹² *Ibid.*, p. 58.

tiene su *telos* en lo general; su tarea moral consiste en expresarse constantemente, en despojarse de su carácter individual para alcanzar la generalidad. Desde el momento que el Individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca; y sólo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo. Cada vez que el Individuo, una vez dentro de lo general, se siente inclinado a reclamar su individualidad, entra en una crisis de la cual se libera únicamente por el arrepentimiento y abandonándose como Individuo a lo general. Si allí reside el fin supremo que puede ser asignado al hombre y a su vida, entonces lo moral es de la misma naturaleza que la eterna felicidad del hombre, la cual es a cada instante y por toda la eternidad su *telos* y si se dice que ella puede ser abandonada (es decir, teleológicamente suspendida) se cae en una contradicción, porque desde el momento en que se la ha suspendido ella está perdida, mientras que estar suspendido no significa perderse sino conservarse en la esfera superior que es su *telos*.⁹³

El individuo como tal se debe preocupar por lo general; su tarea moral consiste, pues, en despojarse de su carácter individual y afirmar la generalidad. Si el individuo no afirma la generalidad y por el contrario, afirma su carácter individual, quedará fuera de la ética al no hacer lo que debe hacer, sino lo que quiere hacer. Y sólo podrá regresar a la esfera moral por medio del arrepentimiento. Así cuando pensamos el problema de Abraham, desde una perspectiva moral, lo único que encontramos es que: si Abraham realiza el asesinato tendría que arrepentirse para regresar a lo general. Pero no hay arrepentimiento en él. Abraham no se arrepiente, no hay culpa, pero, entonces: ¿Cómo se mantiene en la esfera de lo moral? Porque si nos ponemos frente a Abraham y le preguntamos ¿ibas a asesinar a tu hijo? Él nos responderá en completa calma que sí. ¿Por qué?, le preguntamos estupefactos, y él nos mira con ojos bondadosos y guarda absoluto silencio.

Por decirlo en otras palabras, Abraham transgrede el orden de la ética. Porque la ética, según Kierkegaard, no tiene expresión más elevada que la que nos vincula con nuestros prójimos y con nuestros (éstos pueden ser la familia, mas también la comunidad concreta de los amigos o de la nación). Al guardar el secreto, Abraham traiciona la ética. Su silencio, en todo caso el hecho de que no desvele el secreto del sacrificio solicitado, no está ciertamente destinado a salvar a Isaac.⁹⁴

Y entonces, nos seguimos preguntando: ¿Cómo podemos entender a Abraham? La fe nos sitúa en esta angustiada paradoja en la que el individuo se coloca por encima de lo general.

La fe es justamente esa paradoja según la cual el Individuo se encuentra como tal por encima de lo general, reglado frente a éste, pero no como subordinado, sino como

⁹³ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁴ Derrida, J. "A quien dar (saber no saber)" en *Kierkegaard vivo, una reconsideración*, Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Encuentro, Madrid, 2005. p. 87.

superior, y siempre de manera tal que – tómesese nota – es el Individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a lo general, alcanza a ser ahora gracias a lo general el Individuo, y como tal superior a éste; de suerte que el individuo como tal se halla en una relación absoluta con lo absoluto.⁹⁵

Lo que nos conduce necesariamente a uno de los problemas fundamentales expuesto por Kierkegaard en *Temor y temblor*: “La suspensión teleológica de lo moral”.⁹⁶ Ya que al suspender lo moral, nos colocamos por encima de lo moral, ya sin poder juzgar moralmente a Abraham o tendríamos que decir que él es un asesino. Pero sabemos que sólo si Abraham saca el cuchillo puede salvar a Isaac. Ahora bien, si nos colocamos desde la ética, sólo podríamos justificar el sacrificio de Isaac sí y sólo si se mantiene en lo moral, es decir, si Abraham sacrifica a Isaac para salvar a un pueblo, para salvar al mundo. Pero sabemos que esto no ocurre, que el sacrificio obedece a una orden divina. Pero ¿Por qué Dios habría de pedirle un sacrificio de ese tipo a Abraham? ¿Acaso Dios no podría tomarlo por él mismo? No encontramos una respuesta más que en virtud del absurdo, ya que a Abraham no lo salva la mediación que lo convertiría en un héroe trágico, pues no sacrifica a Isaac por algo más alto. El héroe trágico sacrifica a Isaac, sólo si salva a algo más elevado, si es por algo mejor que Isaac, pero Isaac, su muerte, no impedirá grandes catástrofes, sólo es un pedido, un pedido divino. Y en tal caso el héroe trágico impediría el asesinato aunque fuera el mismísimo Dios quien se lo exige; daría la vida, su vida por Isaac, y el mundo entero se conmovería ante un acto como éste, pues se hablaría de Abraham, no como el padre de la fe, sino como el héroe trágico que dio la vida por su hijo, aún cuando era Dios quien pedía el sacrificio. Pero Abraham no hace eso, no rescata lo moral, no impide el asesinato, sino que por el contrario, lo realiza. Adorno explica la suspensión de esta manera diciendo que: “Kierkegaard se las ingenia para superar la contradicción entre el «tú debes» del mandamiento y el amor que es el contenido de ese deber: el amor no puede ser objeto de

⁹⁵ Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, p. 62.

⁹⁶ Buber piensa que puede resultar peligroso una suspensión teleológica de lo moral, ya que no podemos estar seguros que la voz que escucha Abraham es verdaderamente la de Dios, y ello nos puede conducir a pensar que: “el fratricidio preparará el camino para la hermandad. Parece – continúa Buber – no haber escapatoria para la más aciaga de todas las idolatrías”. Y concluye su capítulo dedicado a discutir la suspensión de lo ético de esta manera: “No hay escapatoria ante ella, hasta que no surja la nueva conciencia de los hombres, la que les emplazará a impedir con el más íntimo poder de sus almas la confusión de lo relativo con lo Absoluto, que les capacitará para comprender la ilusión y para reconocer esta confusión como lo que en verdad es. Penetrar una y otra vez el falso absoluto con una mirada incorruptible, inquisitiva, hasta descubrir sus límites – no existe hoy quizás otra manera de reavivar el poder de la pupila para atisbar la apariencia, que nunca se desvanece, de lo Absoluto”. Pero nosotros no ahondaremos sobre este problema y sólo nos limitaremos a mencionarlo; para aquellos que les interese: Cfr. Buber, M. *El eclipse de Dios*, FCE, México, 1993. pp. 149-155.

una orden. Pero justamente esa imposibilidad, y no sus consecuencias, se le convierte en el núcleo del mandamiento. Puesto que el amor no puede ser debido, justamente por eso debes amar, allí radica el absurdo, «el naufragio de lo finito en lo infinito».⁹⁷

No está en la esfera de lo moral, pero tampoco está fuera de ella. “Él obra en virtud del absurdo; porque lo absurdo consiste en que está como individuo por encima de lo general. Esta paradoja escapa la mediación; si Abraham se examina en ella, entonces le es menester confesar que se encuentra en una crisis religiosa, y en estas condiciones jamás le será posible llegar a sacrificar a Isaac; o si lo hace, entonces tiene que arrepentirse y reintegrarse a lo general”.⁹⁸ Pero la acción de Abraham es individual, completa y absolutamente individual. “Del mismo modo que el héroe trágico es grande por su virtud moral. Abraham lo es por una virtud absolutamente personal”.⁹⁹ Abraham no salva lo general sino que opta por lo individual, por el absurdo, por la soledad y el silencio. “Se rehusa – nos dice Kierkegaard – a la mediación; en otros términos: no puede hablar. En tanto hablo, expreso lo general; y callándome, nadie puede comprenderme. Cuando Abraham quiere expresarse en lo general le es menester decir que su situación es de duda religiosa, porque no hay expresión más elevada, sacada de lo general, que esté por encima de lo general, que franquea”.¹⁰⁰ El silencio de Abraham se enfrenta directamente con la ética, ya que sólo mediante la palabra es como puede hacer comprensible, razonable los motivos que lo llevan a asesinar a Isaac. Como bien lo explica Derrida: “La exigencia *ética* está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad; y define, pues, una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos”.¹⁰¹ Por ello Abraham guarda silencio, no por una imposibilidad, pues él puede decirlo todo; lo que no puede es hacerse comprensible. En palabras de Derrida, Abraham “se calla para frustrar la tentación moral que, bajo pretexto de llamarlo a la responsabilidad, a la auto-justificación, le haría perder, con su singularidad, su última responsabilidad, su injustificable, secreta y absoluta responsabilidad ante Dios”.¹⁰² La ética en este sentido viene a ser la mayor tentación para Abraham; la ética le dice, le grita a cada paso «tú debes» “*Tú debes amar a Dios, tú debes amar a tu prójimo, tú debes amar los sufrimientos y los horrores de la*

⁹⁷ Adorno, T. *Kierkegaard*, p. 240.

⁹⁸ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 63

⁹⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰¹ Derrida, J. op. cit., p. 88.

¹⁰² *Idem.*

vida, tú debes, tú debes...”.¹⁰³ Y Abraham no puede más que guardar silencio y caminar con paso firme hacia la montaña, porque sabe que tiene un deber mayor, un deber absoluto y es lo que lo obliga a cumplir con el asesinato; sabe que la ética no salvará a Isaac, que no puede salvarlo. En otras palabras, sabe que “las relaciones entre el hombre y las «leyes» de la razón ofrecen el carácter de una sumisión absoluta, servil, tanto más terrible y nefasta para el hombre cuanto que ni la moral ni la razón pueden en los más mínimo, y puesto que carecen de voluntad, atenuar sus exigencias”.¹⁰⁴ Y es precisamente por ello que no se puede salvar a Isaac por el deber, porque la ética vuelve esclavo a Abraham, pues él tendría que amar a su hijo no por amor ciertamente, sino por deber. Y sólo es posible salvar a Isaac si Abraham está dispuesto a sacar el cuchillo. “Para cumplir mi deber – nos dice Abraham en palabras de Derrida – ante Dios mismo, es preciso que no sea *por deber*, por esta forma de generalidad siempre mediatizable y comunicable que llamamos deber. El deber absoluto que me vincula con Dios mismo, en la fe, debe dirigirse más allá de y contra todo deber”.¹⁰⁵ Derrida explica esta contradicción en su noción de dar (la) muerte y nos dice:

El odio de Abraham hacia la ética y, por consiguiente, hacia los suyos (la familia, los amigos, los que le son cercanos, la nación, pero, en el límite, la humanidad entera, el género o la especie) debe seguir siendo absolutamente doloroso. Si le doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo. Debo llegar a odiar lo que amo, en el mismo momento, en el instante de darle (la) muerte. Debo odiar y traicionar a los míos, es decir darles (la) muerte en el sacrificio, no en tanto que los odio – sería demasiado fácil – sino en tanto que los amo. Debo odiarlos en tanto que los amo. El odio no sería el odio – sería demasiado fácil – si odiara lo odioso. Le es preciso odiar y traicionar lo más amable. El odio no puede ser el odio, no puede ser sino el sacrificio del amor al amor. Lo que no se ama, no hay por qué odiarlo, ni traicionarlo en el perjurio, ni darle (la) muerte.¹⁰⁶

Es por ello que el caballero de la fe se instala como individuo, en soledad absoluta y en un silencio sepulcral, donde tiene que soportar todos los dolores y “sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su alegría terrestre, renuncia a todo y todavía corre el riesgo de cerrarse a sí mismo el camino del sublime júbilo”.¹⁰⁷ Abraham tiene que llegar a odiar a su hijo en el silencio que lo enfrenta a la ética; no tiene más opción que quedarse callado frente a las interrogantes de la ética, que quieren tentarlo, que lo

¹⁰³ Chestov, L. op. cit., p. 162.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 163.

¹⁰⁵ Derridá, J. op. cit., p. 90.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰⁷ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 67.

quieren hacer regresar a lo general, que le suplican que se arrepienta, que abandone el silencio y se confiese como un asesino. Pero Abraham tiene un deber absoluto con Dios y no puede renunciar al sacrificio y es así como “Abraham llega a odiar a los suyos callándose, llega a odiar a su hijo único bienamado aceptando darle (la) muerte. Los odia no por odio ciertamente, sino por amor. No por ello odia menos, al contrario. Es preciso que Abraham ame absolutamente a su hijo para llegar a darle (la) muerte, a hacer lo que la ética llama odio y crimen”.¹⁰⁸ Y es por ello, también que el caballero de la fe no se entrega al dolor, no vive arrepentido, todo lo afronta con plena responsabilidad. Porque como bien apunta Wahl: “Ser existente es, pues, ser voluntario, es decir, elegir y elegirse; es estar en relación profunda consigo mismo, y esta relación es la libertad”.¹⁰⁹ Por ello no puede lamentarse, no puede decir: Yo no quería hacerlo, Dios me obligó, pues desde el momento en que Dios pide el sacrificio y Abraham lo acepta, Abraham hace suya la decisión y ya no es Dios quien quiere asesinar a Isaac, sino el propio Abraham, por ello no puede escapar de su responsabilidad, y no escapa, sino que la asume aunque parezca contradictorio odiar lo amable, odiar lo que más amamos en el mundo. A este respecto, nos dice Derrida: “Kierkegaard rechaza la distinción común entre el amor y el odio, la encuentra egoísta y sin interés. La reinterpreta en la paradoja. Dios no le pediría a Abraham darle (la) muerte a Isaac, es decir, dar esta muerte en ofrenda sacrificial a sí mismo, a Dios, si Abraham no le tuviera a su hijo un amor absoluto, único, inconmensurable”.¹¹⁰ En este sentido Abraham es el más irresponsable porque es el más responsable, responde a Dios para no responder a la ética. Lo que hacen de él un hombre libre, que elige la mayor de todas las contradicciones y lleva hasta sus últimas consecuencias el absurdo.

Este planteamiento le permite a Kierkegaard también deshacer la hipótesis de que el tipo de relación que posibilita la fe no sea más que una acción de voluntad, un voluntarismo. La fe tampoco puede ser algo meramente natural e intuitivo, puesto que ello alejaría todo el sufrimiento y toda la libertad que la decisión y el salto cualitativo exigen: «la fe, en definitiva, no es ningún impulso o emoción de orden estético, sin algo mucho más elevado, precisamente porque supone la resignación. La fe tampoco es un instinto inmediato y espontáneo del corazón humano, sino la paradoja de la vida».¹¹¹

¹⁰⁸ Derridá, J. op. cit., p. 92.

¹⁰⁹ Wahl, J. *Kierkegaard*, p. 56.

¹¹⁰ Derridá, J. op. cit., p. 92.

¹¹¹ Cañas, J. op. cit., p. 112.

“El héroe trágico tiene necesidad de lágrimas y las reclama [...] destruye el triste sortilegio, desata las ataduras, seca las lágrimas porque olvida sus propios sufrimientos en los del otro. Con Abraham no se puede llorar”.¹¹² Porque al asumir el absurdo el caballero de la fe se instala en una relación absoluta con lo Absoluto, en palabras de Cañas: “A través de la *fe*, el hombre se pone delante de Dios en una relación absoluta que engloba el amor, el sufrimiento, el temor y el temblor, o la conciencia de ser pecador, y en ella Kierkegaard retoma la antropología cristiana que ve la suprema realización del hombre en el plano religioso”.¹¹³

Por ello no podemos encontrar razones para explicar la esfera religiosa, no podemos explicar racionalmente el sacrificio de Abraham, porque tenemos que ser los más responsables siendo precisamente los más irresponsables, como bien lo explica Derrida en esta nota:

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 las responsabilidades humanas. En una palabra, la ética deber 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.¹¹⁴

Y Kierkegaard lo sabe, pues “No intenta una explicación posible – nos dice Cañas – para la fe, para *la pura relación con* Dios, sino que su objetivo es precisamente demostrar que tal explicación «racional» es imposible”.¹¹⁵ Y sólo desde la locura y la muerte, desde la contradicción y el absurdo, podemos acercarnos al caballero de la fe, quien es grande no por lo que tiene o lo que le sucede, sino por lo que hace, por sus actos, por ese constante ejercicio de su libertad. Porque el hombre que ejerce su libertad no busca explicaciones, apunta acertadamente Chestov y nos explica: “Mientras el hombre sea libre, mientras le sea factible hacer cuanto le parezca conveniente y necesario, no se dedicará a explicar. Sólo explica el que no tiene fuerza externa. El que es libre no sólo no busca explicación, sino que con una intuición infalible adivina que la simple posibilidad de una explicación es el mayor peligro que amenaza su libertad”.¹¹⁶ El hombre libre no es aquel que se somete al deber, sino el que responde absolutamente al Absoluto, es aquel que elige y se hace responsable de su elección. Y es precisamente

¹¹² Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 68.

¹¹³ Cañas, J. op. cit., p. 119.

¹¹⁴ Derrida, J. op. cit., p. 94.

¹¹⁵ Cañas, J. op. cit., p. 109.

¹¹⁶ Chestov, L. op. cit., p. 134.

esa capacidad de elección y de responder a su elección lo que vuelven grande al caballero de la fe. Dice Kierkegaard a este respecto: “Porque no es aquello que me sucede lo que me engrandece, sino lo que yo hago; y nadie piensa que se ha hecho grande por haber ganado la lotería”.¹¹⁷ Son los actos, el ejercicio pleno de la libertad, lo que hacen de Abraham un caballero de la fe, no el sometimiento a lo general, no el obedecer a la ética, sino precisamente el desobedecer lo general para afirmarse como individual único y singular. Y es por ello mismo que no espera la admiración del mundo arrepiñándose, sino precisamente ante las lágrimas de los otros-nosotros, nos mira con ojos bondadosos y nos dice: “No llores por mí, llora por ti mismo”. O expresado en las palabras de Cañas:

En el estadio religioso la persona se sumerge en su más profunda interioridad y se encuentra frente a frente con Dios. La aproximación a Dios no se da tanto por vía *racional*, típica de estadios de la vida anteriores, sino por la *vía relacional*, o vía de la fe y la paradoja [...]. Esta paradoja de la fe, su absoluta irreductibilidad a la razón y a la moral, es plasmada por Kierkegaard en la figura paradigmática de Abraham, de tal manera que no tendría tanto que ver con la lógica hegeliana de la razón, sino y sobre todo con la pasión pascaliana del corazón.¹¹⁸

Porque no hay otra manera de dar el salto que brincando hacia el vacío. Nada puede sostener al que brinca, no hay nada que pueda asirlo, ni asistirlo; no hay nada que lo pueda ayudar, no hay nada que le garantice un salto seguro. Toda decisión equivale siempre a un salto en el vacío. Y en este sentido, dar el salto hacia lo religioso implica romper con todo lo anterior. Abraham no sólo renuncia a Isaac, sino que también renuncia a Sahara y a toda su familia, a su nación, renuncia en última instancia a la humanidad. Porque el sendero del caballero de la fe, no sólo es pedregoso, angustioso, desesperante, terrorífico, paradójico, absurdo y sin sentido, es sobre todo, solitario. “Como individuo singular está solo, solo ante el mundo, solo ante Dios”.¹¹⁹

Tal vez por ello mismo Kierkegaard se sentía incapaz de dar el salto, se sentía incapaz de ser un caballero de la fe. “Yo no soy Abraham – nos dice Kierkegaard en palabras de Wahl – pero puedo comprenderlo o por lo menos comprender que no puedo comprenderlo. La tarea que se asigna desde entonces es la de describir la fe, esta pasión de lo imposible, esta pasión mayor constantemente angustiada, constantemente

¹¹⁷ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p. 71.

¹¹⁸ Cañas, J. op. cit., p. 119.

¹¹⁹ Kierkegaard, S. *Mi punto de vista*, p. 178.

triunfante, mediante la cual el hombre se entrega a quien es más alto que él”.¹²⁰ Y aunque Kierkegaard quiere poseer la fuerza del caballero de la fe, aunque él quisiera con todas sus fuerzas ser Abraham, se siente más como Isaac, siendo, como él mismo lo dice, *el hijo de la vejez*,¹²¹ lo que hacía de Kierkegaard un melancólico: “Hasta donde alcanza mi recuerdo, mi única alegría consistía en que nadie pudiera descubrir lo desdichado que yo me sentía [...] ¡Un niño –¡qué cosa más insensata!– disfrazado de viejo! ¡Espantoso! No es de asombrar, pues, que hubiera veces en que el Cristianismo se me apareciera como la crueldad más inhumana”.¹²² Y complementa Suances:

Pensaré que Dios sólo aparece, se muestra y nos ama cuando ha habido pecado. Es como cuando un niño conoce al médico de su familia; ya puede éste mostrarse todo lo amable y cariñoso que pueda, que el niño percibe enseguida que hay trampa; y, sin que nadie le diga nada, rompe a llorar y trata de escabullirse; sabe muy bien a qué viene el médico; tiene que haber por medio heridas, curaciones, dolores [...] Cuando se está realmente enfermo, se desea la presencia del médico, pero cuando se está sano, su idea resulta desagradable.¹²³

Kierkegaard es un melancólico que prefiere sufrir todas y cada una de las atrocidades que cometerlas, prefiere ser Isaac y ver cómo su padre levanta el cuchillo para asesinarlo, que ser él quien tenga que levantar el cuchillo. Y aunque sigue vivamente a Abraham en su recorrido hacia el sacrificio, guarda silencio mientras camina a su lado, no sabe y no puede hacer más. Kierkegaard mismo llora por la muerte de Isaac, él mismo siente esa impotencia de Abraham, esa angustia, pero también se siente incapaz de realizar una hazaña como la del prodigioso caballero; y no pude hacer

¹²⁰ Wahl, J. op. cit., pp. 62-63.

¹²¹ Este sentimiento de soledad y de vejez, de llamarse a sí mismo *el hijo de la vejez*, se debe en gran parte a la influencia de su padre. Pues sólo basta recordar que Sören es el último de los siete hijos, producto de un segundo matrimonio. Su primera esposa, Kristine Nielsdatter, murió a los dos años de haber contraído matrimonio, volviéndose a casar, el padre de Kierkegaard, con Ana Sörens datter, su antigua sirvienta, con la que tuvo relaciones fuera del matrimonio, prueba de ello, el nacimiento de su primer hijo, quien nació a los cinco meses de haberse casado. La influencia que tuvo el padre de Kierkegaard sobre él fue decisiva en la vida del filósofo, pues sentía por su padre una enorme gratitud, pero también un cierto resentimiento. Ya que siendo Sören muy pequeño, su padre le hizo una confesión. Le dijo que siendo un pobre pastor en la región de Jutlandia, Michel Pedersen, padre de Kierkegaard, cansado ya de tanto sufrimiento, padeciendo frío, hambre, soledad, desamparo, subió un día a una colina, y con su puño en alto, blasfemó en contra de Dios. El padre de Kierkegaard pensaba que había sido dotado de una larga vida y de algunos momentos de felicidad para que el dolor y el sufrimiento se hicieran más intensos. Se sentía condenado a ver cómo el mundo se caía a sus pies sin que él pudiera hacer algo, destinado a ver cómo su familia moría, primero su esposa y luego todos sus hijos, así como su segunda esposa, a excepción de su hijo el mayor y su hijo el menor. Kierkegaard mismo sentía y aseguraba que él no lograría sobrevivir más allá de los treinta y tres años. Para una interpretación mucho más detallada Cfr. Suances Marcos, Manuel. *Sören Kierkegaard, vida de un filósofo atormentado*, Tomo I, Universidad Nacional de educación a distancia, Madrid, 1997.

¹²² Kierkegaard, S. *Mi punto de vista*, p. 110.

¹²³ Suances, M. op. cit., p. 41.

más que cantar sus alabanzas, por ello es un melancólico¹²⁴ (aquél que tiene la bilis negra). Porque además Kierkegaard sabe que Abraham no está a salvo después de la prueba que Dios le ha puesto al pedirle que sacrifique a su hijo Isaac. Sabe que Abraham es el padre de la fe, no sólo por esa prueba, sino porque siempre está la posibilidad de que todo se repita, de que Dios le vuelva a exigir aquello que más ama, pues siempre está presente la posibilidad de que todo en cualquier momento se repita, que todo sea una constante repetición. “Sabemos que la elección más esencial, más decisiva, será aquella mediante la cual nos apropiemos de nosotros mismos, captando en nosotros, por decirlo así, lo que nosotros somos; es lo que Kierkegaard denomina repetición”.¹²⁵ Porque esa posibilidad, la posibilidad de que todo en un instante se vuelva presente, es decir, se me muestre nuevamente ante mis ojos, ante mi cuerpo y ante mi propio pensamiento, es lo que quita toda seguridad en el mundo. Todo puede repetirse una y otra y otra vez; nunca se está a salvo por completo, nunca se llega a una inmovilidad, sino que siempre está presente esa posibilidad de que todo se repita, que todo esté en constante movimiento.

Y es por ello que Kierkegaard ve en el Cristianismo y en Cristo la verdad encarnada, la verdad subjetiva,¹²⁶ ve la figura de un maestro:

Porque ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así, o recomendar una lectura, etcétera. No, ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz. La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz., te pones en su lugar, de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma que él lo entiende, caso de que no lo hayas entendido antes, o si lo has entendido antes, permitas a él someterte a un examen de manera que puedas asegurarte de que tú sabes tu papel.¹²⁷

¹²⁴ El carácter melancólico de Kierkegaard también se ha interpretado como «la astilla en la carne». “Yo tenía una espina en la carne, dotes intelectuales (especial imaginación y dialéctica) y cultura en superabundancia; un enorme desarrollo como observador; una educación cristiana que era, sin duda, muy poco corriente; una relación con el Cristianismo que era peculiarmente mía y, además, desde ni infancia estaba acostumbrado a la obediencia, a la obediencia absoluta, y me encontraba armado de una fe casi audaz en que era capaz de hacerlo todo, excepto una cosa: ser un pájaro libre, aunque sólo fuera por un sólo día, o quitarme los grilletes de la melancolía en que otro poder me tenía atado”. Kierkegaard, S. *Mi punto de vista*, p. 118 En particular Cfr. Chestov, L. “la astilla en la carne” en op. cit., pp. 44-54. Suances, Marcos. “Carácter melancólico: «una espina clavada en la carne»” en op. cit., pp. 47-75. También Larrañeta, R. *La lupa de Kierkegaard*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2002.

¹²⁵ Wahl, J. op. cit., p. 57.

¹²⁶ Kierkegaard nos dice: “Para distinguir «un testimonio de verdad» debe examinarse éticamente su modo personal de existencia en relación con lo que dice, para ver si su existencia personal es una expresión de lo que dice” V. Kierkegaard, S. *Mi punto de vista*, p. 173. A este respecto también puede verse el trabajo de Guerra, L. op. cit., donde se dedica largamente a discutir el concepto de «verdad subjetiva».

¹²⁷ Kierkegaard, S. *Mi punto de vista*, p.58.

Para Kierkegaard el salto a lo religioso no es otra cosa que «ser cristiano en la Cristiandad». Llegar a ser cristiano cuando ya se es cristiano. Porque para él, es peor llamarse cristiano sin comprender lo que esto significa, que ser por ejemplo, ateo. “Llegar a ser cristiano en la Cristiandad significa, o bien llegar a ser lo que uno es (la interioridad de la reflexión o el llegar a ser interior a través de la reflexión), o bien significa que lo primero es desembarazarse de los lazos de la propia ilusión, lo cual es también una modificación reflexiva [...]. El problema en sí es un problema de reflexión: llegar a ser cristiano... cuando uno es cristiano de cierto modo”.¹²⁸ La tarea, por tanto a la que Kierkegaard se dedica con todas sus fuerzas, no es al intento por ser o llegar a ser un caballero de la fe, sino a cantar y exponer lo que significa ser cristiano: “La consagración consistía en la resolución ante Dios de que, aunque yo nunca alcanzara la meta de llegar a ser cristiano, yo emplearía todo mi tiempo y mi licencia para poner en claro por lo menos lo que es el Cristianismo y dónde estriban las confusiones de la Cristiandad”.¹²⁹ Aunque sin duda alguna estas críticas lo llevarán a un enfrentamiento con la Iglesia protestante danesa y con los medios de comunicación,¹³⁰ cabe aclarar como bien apunta Manfred Svensson¹³¹ que las críticas de Kierkegaard “no van dirigidas contra un determinado grupo político ni clase social, sino contra consecuencias de la modernidad que a esas alturas ya se extendían en toda la sociedad”.¹³²

Kierkegaard ve su tarea similar a la que Sócrates llevó a cabo, en el sentido de que Sócrates no se creía sabio, sino que por el contrario, se refería a sí mismo como un ignorante. Sócrates era más sabio precisamente porque era el más ignorante de todos, porque era capaz de reconocer su ignorancia. Intentaba hacer mejor a los atenienses haciendo que ellos mismos reconocieran su propia ignorancia, por medio de la mayéutica o el arte de parir las ideas:

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no los cuerpos. Ahora bien lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 72-73.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹³⁰ Véase sobre todo la crítica que establece con la Iglesia danesa y su lucha con el Corsario, expuesta en Suances, M. op. cit.

¹³¹ Para un estudio histórico más detallado, es conveniente consultar el estudio que hace Manfred Svensson en su traducción de Kierkegaard, *La época presente*, pp. 11-20, 29-33. Así como el estudio de Suances, M. op. cit., pp.199- 268.

¹³² Kierkegaard, S. *La Época presente*, p. 20.

en sabiduría. [...] La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros pero a mí me impide engendrar. [...] Los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los mismos dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas.¹³³

Kierkegaard se ve incapaz de ser un caballero de la fe, como lo dice Sócrates, «se ve a sí mismo estéril y sólo se limita a asistir a los otros», pero a diferencia de Sócrates, Kierkegaard encuentra en la escritura su vocación y su tarea. Encuentra por medio de la palabra escrita la forma de dialogar¹³⁴ con los hombres; utilizando un lenguaje indirecto como bien lo explica Suances: “el mensaje indirecto es existencial, incita a la búsqueda, implica al propio sujeto. En cambio la verdad directa suscita la pasividad; se recibe como algo pasivo donde el sujeto no tiene parte; se toma o se deja como una cosa externa que no afecta vitalmente al propio sujeto”.¹³⁵ El mensaje indirecto, además, es la forma en que el propio Cristo se conducía hacia sus discípulos, en parábolas y no con un discurso directo. Kierkegaard adopta este estilo, el mensaje indirecto, dirigiéndose siempre al individuo singular, en oposición a la masa. “Por eso fue crucificado Cristo, porque, aunque Él se dirigía a todos, Él no quería tratos con la multitud, porque no hubiera permitido que la multitud le ayudara de ningún modo [...] no quería fundar un partido, no permitió la votación, sino que fue lo que es, la Verdad que se relaciona con el individuo”.¹³⁶ Pues la multitud nunca va a hacer nada digno de tomarse en cuenta, como bien lo explica Sócrates a su amigo Critón, en el diálogo del mismo nombre:

Critón. – Pero ves, Sócrates, que es necesario también tener en cuenta lo opinión de la mayoría. Esto mismo que ahora está sucediendo deja ver, claramente, que la mayoría es capaz de producir no los males más pequeños, sino precisamente los mayores, si alguien ha incurrido en su odio.

Sócrates. – ¡Ojalá, Critón, que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran capaces de hacer los mayores bienes! Eso sería bueno. La realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro; pues, no siendo tampoco capaces de hacer a alguien sensato ni insensato, hacen lo que la casualidad les ofrece. [...] Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.¹³⁷

¹³³ Platón, *Teeteto en Diálogos V*. p. 150b – 150d.

¹³⁴ Kierkegaard utiliza dos formas de comunicación: la primera la comunicación indirecta y la segunda la comunicación directa. Incliniéndose más por la primera caracterizada por sus obras firmadas por pseudónimos: “se percibirá el significado de las obras con pseudónimos porque yo debía utilizar el pseudónimo en relación con todas las producciones estéticas, pues conducía mi propia vida de acuerdo con categorías totalmente distintas” Kierkegaard, S. *Mi punto de Vista*, p. 120. Para un estudio más detallado sobre las obras de Kierkegaard Cfr. Suances, M. op. cit., pp. 186 – 197.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹³⁶ Kierkegaard, S. *Mi punto de Vista*, p. 155.

¹³⁷ Platón, *Critón en Diálogos I*, pp. 44d – 49b.

“Me pasó – dice Kierkegaard en boca de Suances – como a Sócrates con los sofistas; tuvo que hacerse aparentemente uno más de ellos para derribar sus ídolos; hubo que vencerlos con sus propias armas; y se hizo ignorante para demostrar la ignorancia de los demás”.¹³⁸ Pero Kierkegaard va a recurrir a la paradoja y al absurdo, a la locura y la muerte que sólo es percibida en el instante del salto para explicar la existencia:

La paradoja, el escándalo y la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud. Desde el momento en que estoy en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, el orden, la llamada del otro, sé que no puedo responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el mismo instante, a todos los otros. Doy (la) muerte, perjuero, para ello no tengo necesidad de alzar el cuchillo sobre mi hijo en la cumbre del monte de Moriah. Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquel que amo y debo amar, sobre otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente.¹³⁹

Kierkegaard sabe que Abraham no mata a Isaac para salvarse a sí mismo, sino que asesina a Isaac para salvar a Isaac. El caballero de la fe es capaz de aguantar cualquier injusticia a cometerla, como lo dice Sócrates en el *Critón*: «nunca hay que pagar injusticia con otra injusticia», y éste, me parece, es el sentido que Kierkegaard mismo está recuperando del Cristianismo, pero de manera más elevada. Poner la otra mejilla significa no solamente soportar el golpe, sino también soportar la injusticia hasta que el enemigo no pueda hacer ya más daño y renuncie por sí mismo. El caballero de la fe nos deja irremediabilmente angustiados. Después de haber visto relucir el cuchillo nuestros ojos no pueden volver a cerrarse, y un sin fin de pesadillas nos impide dormir plácidamente, como antes de conocer al magnífico caballero. Él nos arroja a la más terrible de las desesperaciones y nos abandona en el desierto y el desierto crece, porque estamos completamente solos, para que busquemos, si es que lo hay, un camino de regreso o bien, para que construyamos un nuevo camino que vaya hacia nosotros mismos o a ninguna parte.

¹³⁸ Suances, M. op. cit., p. 179.

¹³⁹ Derrida, J. op. cit., p.95.

CAPÍTULO SEGUNDO

El poeta demoníaco

Un artista pinta a su amada, es un placer para él,
un escultor le da forma. Yo hago lo mismo,
pero en sentido espiritual.

Kierkegaard

Decir que Kierkegaard es un seductor podría provocar a mi juicio dos reacciones a este pensador danés: Una sonrisa cómplice o bien una mirada de reproche, pues es de todos sabido las inclinaciones religiosas que Kierkegaard tenía. Pero también es de todos conocido que él mismo se conducía en términos estéticos,¹⁴⁰ y por tanto, si pretendemos hablar del esteta en la filosofía de Kierkegaard implica de cierta forma adentrarnos a su vida personal, no sólo porque escribió obras por demás seductoras, no sólo porque sus propios seudónimos son de por sí tan atractivos que incluso quisiéramos parecernos a alguno de ellos, sino porque la vida misma de este danés es así de seductora. Muestra de ello, la relación con Regina Olsen.¹⁴¹

Cuando Kierkegaard conoce a Regina, ella sólo tenía catorce años y él veinticuatro. Kierkegaard se enamoró desde el primer momento y logró que Regina dirigiera sus ojos hacia él, a pesar de tener otro pretendiente.¹⁴² Pero pronto descubrió en su amor ciertas diferencias: Regina era de un espíritu más inmediato y él era más reflexivo; ella estaba inclinada a ciertas categorías estéticas y él, por el contrario, a categorías religiosas. Es por ello, que Kierkegaard no puede quedarse con ella a pesar de amarla tanto, a pesar de que ella era la única mujer a la que podría amar, aún cuando ella representa su única felicidad en el mundo. Es como si Regina al mostrarle la dicha del mundo, lo amarrara al propio mundo, cuando lo que Kierkegaard deseaba era ir más allá del mundo, no quería quedarse sólo en un sentimiento estético, sino que pretendía dar el salto hacia lo religioso.

¹⁴⁰ Como bien lo menciona Cañas, la mejor clave biográfica que tenemos para entender a Kierkegaard es su relación con Dios. Aunque no podamos definir con claridad en cuál de los tres estadios se instaló él personalmente, pero lo que sí es importante mencionar es que seguramente Kierkegaard experimentó en su propia vida el salto cualitativo de un estadio a otro. Cfr. Cañas, J. op. cit., pp. 29-44.

¹⁴¹ Kierkegaard conoce a Regina en 1837. Hija del consejero de Estado Terkel Olsen. Pero como bien apunta Larrañeta, no sabemos mucho de Regina, ya que sólo se conservan algunos retratos y los rasgos descritos por Kierkegaard. Cfr. Larrañeta, R. *La lupa de Kierkegaard*, pp. 33- 46.

¹⁴² El otro pretendiente es Johan Frederik Schlegel, con quien Regina se casará y tendrá varios hijos cuatro años después del rompimiento con Kierkegaard y quien además llegó a ser gobernador de las Islas Vírgenes, en las Antillas danesas. Cfr. Larrañeta, R. *La lupa de Kierkegaard*, p. 36.

Kierkegaard amaba y amó siempre a Regina, pero ¿cómo quedarse con ella?, ¿cómo dar el brinco a la religioso, sin quedarse atorado en lo estético? Quizás en este punto cualquier lector se sorprenderá y quizás no entienda lo que sucedió, pues seguro se preguntará: ¿Cómo es posible que si alguien ama a una persona la deje? Y claro que suena absurdo, claro que podemos juzgar una actitud como ésta y tacharla de locura; pero lo mismo ocurre con Abraham, ¿cómo explicarle a alguien que Abraham ama con todas sus fuerzas a Isaac, que ha sido su esperanza todos estos años, que todo su dolor y sus esfuerzos han sido por ganar a Isaac, pero que ahora lo tiene que asesinar? ¿Cómo explicar algo así? Sin duda es difícil.

Locura, estupidez, sinrazón, puede que todo ello lo sea, pero Kierkegaard amaba a Regina con todo su corazón, la amaba como no amó nunca a nadie más, pero tenía que dejarla y la perdió. Y la perdió tal vez porque nunca pudo convertirse en un verdadero amante, porque nunca pudo convertirse en ese caballero de la fe que representa Abraham. Porque recordemos que en el *brinco* de la fe se pierde todo para ganarlo todo y no para perderlo, aunque en verdad no podemos saber por qué motivos Kierkegaard dejó a Regina.¹⁴³ Sólo sabemos que Kierkegaard tenía la necesidad de dejarla, de terminar con ella y no podía hacer otra cosa que optar por la ruptura: “acceder a sus deseos, llevando un matrimonio normal, hubiera sido la destrucción mía y, por consiguiente, la suya también; porque yo no hubiera podido compartir con ella lo más importante de mi ser y la hubiera hecho una desgraciada. No quedaba pues, más solución que la ruptura”.¹⁴⁴ Y continúa Kierkegaard que en boca de Suances nos explica:

Mi caso es, pues, la historia de un amor desgraciado; no puedo expresarme libremente respecto a mi inclinación amorosa. Yo me hubiera atrevido a unirme a ella ocultándole

¹⁴³ Al parecer al poco tiempo que Kierkegaard se compromete con Regina, decide consultar con un doctor cierto problema físico, no sabemos cuál, y debido a la respuesta del médico, Kierkegaard opta por separarse de Regina y deshacer el compromiso. Éste sería el motivo, según parece, de la ruptura, aunque es verdad que el propio Kierkegaard se encargó de cubrir muy bien todas las pistas. En esta nota se puede seguir un poco esta teoría: “Soy en el sentido más profundo de esta palabra, un ser desdichado. Un ser siempre sometido, desde su primera juventud, a un sufrimiento que roza los límites de la locura y que debe de proceder de una cierta desavenencia entre mi alma y mi cuerpo... He hablado de ello a mi médico y le he preguntado si pensaba que esta anomalía podía ser curada de modo que yo pueda realizar lo común [el matrimonio]. Emitió sus dudas. Entonces le he preguntado si no creía que el espíritu podía, mediante la voluntad, cambiar o mejorar algo en esta radical desavenencia. También aquí pareció dudar. Ni siquiera me aconsejó emplear toda la fuerza de mi voluntad, la cual puede – como él sabía muy bien – hacerlo todo pedazos. Desde ese momento mi elección estaba hecha [la ruptura]. He aceptado esta triste anomalía y estos sufrimientos (que habrían empujado al suicidio a la mayor parte de los hombres capaces de concebir toda la tortura de esta miseria) como una astilla metida en la carne, como mi límite, con mi cruz, como el inmenso precio de rescate al cual Dios me ha vendido una fuerza espiritual que no tiene apenas igual entre mis contemporáneos”. V. Chestov, L. op. cit., p. 48.

¹⁴⁴ Suances, M. op. cit., p. 91.

este secreto interiorismo y hubiera aplicado todos mis dones para hacerla feliz: ése era mi supremo deseo. Pero la bendición nupcial me obligaba a abrirme sin ninguna reserva y me condenaba si yo rehusase a eso; si ella me exigiera que yo la iniciara en este íntimo secreto, entonces nuestra relación caería en el absurdo y ella sufriría demencialmente por mi causa. Si ella hubiera aceptado la explicación que le di en mi carta de ruptura, que iba redactada en condiciones humillantes para mí, todo hubiera sido más sencillo. Pero en su desesperación, ella me puso al límite y la relación se hizo terrible. No aceptaba mi explicación y sólo pude hacer una cosa: sostenerla por un engaño. Es lo que hice sin ahorrarme nada. Me tuve que inventar que no la amaba, que no la había amado nunca, que yo era un impostor..., teniendo que ir contra mi más profundo sentimiento de amor a ella. La verdad es que ella es la única persona a la que he amado; si no hubiera estado seguro de esto al abandonarla, no la hubiera abandonado. Ésta es la clave de la ruptura.¹⁴⁵

Después de la ruptura, Regina pasará a ser un mito, como bien apunta Cañas: “como forma espiritual de relacionarse con ella”.¹⁴⁶ Lo cual viene a explicar también el que decidiera utilizar la forma seudónima como un escudo de su propia intimidad, como una forma de comunicación indirecta, no sólo para dialogar con sus lectores, sino para dialogar especialmente con “su lector”, entiéndase Regina. Los seudónimos son para Kierkegaard una forma indirecta de comunicarse con ella y con sus demás lectores; él opta por una forma indirecta, ya que veía en la comunicación directa un peligro: ésta descubre las cosas de golpe y elimina la búsqueda y, como lo dice Kierkegaard en boca de Suances: “No podía revelar mis planes abiertamente porque eso hubiera provocado el rechazo; por lo cual hube de ingeniarme para decir lo que quería, pero indirectamente, para no ser rechazado”.¹⁴⁷ Kierkegaard encuentra en la comunicación indirecta no sólo un escudo protector¹⁴⁸ sino una forma de comunicarse con el individuo. “Por eso el mensaje indirecto es existencial, incita a la búsqueda, implica al propio sujeto. En cambio, la verdad directa suscita la pasividad; se recibe como algo hecho donde el sujeto no tiene parte; se toma o se deja como una cosa externa que no afecta vitalmente al propio sujeto”.¹⁴⁹ Los seudónimos en última instancia son como bien lo apunta Torres Garza, personajes sensibles que Kierkegaard se encarga de dar vida y que se desarrollarán, de cierta forma, independientes de su creador:

Víctor Eremita, Johannes de Silentio, Constantino Constantius, Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis, Nicolas Notabene, Hilarius Bogbinder, Frater Taciturnus, J.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 92-93.

¹⁴⁶ Cfr. Cañas, J. op. cit., p. 33.

¹⁴⁷ Suances, M. op. cit., p. 178.

¹⁴⁸ Existe una anécdota en donde se dice que Kierkegaard visitaba los teatros de la ciudad para que el pueblo lo viera y se formara de él una imagen poco seria, de una tipo flojo y holgazán, y que lo consideraran incapaz de escribir obras verdaderamente importantes.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 178.

Anticlimacus, entre otros, no son sólo seudónimos, sino heterónimos. Cada uno de estos nombres, en realidad, son autores autónomos que dan vida a personajes conceptuales [...] todos ellos individualidades independientes, *complejos autónomos inconscientes* – como llama Carl Jung a toda individualidad psíquica –, personajes sensibles.¹⁵⁰

La comunicación indirecta para Kierkegaard es un modo de acceder a la verdad subjetivamente, es la manera de acceder a la verdad por la vía del diálogo, de la misma manera en que Jesús se dirigió a sus contemporáneos. Aunque Kierkegaard opta por un estilo mucho más seductor y, en este sentido, nos confiesa en su *Diario íntimo*: “Sí creo que me entregaría al mismo diablo a cambio de que pudiera mostrarme toda abominación, todo pecado, en la más horrible de sus formas: la atracción y el gusto por el secreto pecado”.¹⁵¹ Y así es como desciende a los infiernos y aprende el arte de la seducción, pues, nos dice más adelante: “Quien no pudiera *seducir* a los hombres, no podría *salvarlos*”.¹⁵² Esto es lo que pretende Kierkegaard, seducir a los hombres para salvarlos, para advertirles que no pueden escapar de su libertad. Porque el seductor kierkegaardiano es un seductor liberador que nos llevará a la angustia y la desesperación más terribles al abandonarnos a nuestra propia soledad para que podamos ejercer nuestra libertad. Y para ello utilizará todas sus fuerzas:

Quiero atraer la atención de los hombres para que no desperdicien sus vidas en juegos y disipaciones. [Quiero] advertir a la turba sobre su propia ruina. Si no lo quieren a las buenas, los obligaré a las malas. Me comprendan o no, mi intención no es golpearlos (¡ay de mí!, uno solo no puede golpear a la turba): quiero obligarlos a que me golpeen. Porque una vez que me hayan golpeado, seguramente prestarán atención, y si me golpean a muerte, prestarán absoluta atención y yo habré vencido por entero...¹⁵³

Esta va a ser la manera en que Kierkegaard va a sumergirse, por decirlo de algún modo, en la seducción. Como una provocación, más que una invitación. Kierkegaard pretende empujarnos, arrojarnos hacia el abismo. Intenta lanzarnos hacia el vacío, porque sabe muy bien que esa es nuestra condición como existentes. Estamos arrojados, lanzados hacia el mundo y no podemos hacer más que elegir qué es lo que vamos a hacer con nuestras vidas. Kierkegaard nos confronta con la responsabilidad de la elección, como bien puede percibirse en el sacrificio de Abraham, quien tiene que declararse como el peor de los asesinos. Abraham tiene que enfrentar las consecuencias de su elección, aunque ésta, su elección, sea incomprensible para nosotros.

¹⁵⁰ Torres Garza, E. *Kierkegaard, El seductor seducido*, p. 25.

¹⁵¹ Kierkegaard, S. *Diario íntimo*, p. 76.

¹⁵² *Ibid.*, p. 250.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 183.

Cabe aclarar que la seducción para Kierkegaard forma parte del primer estadio, el estadio estético, y en este sentido, un seductor nunca podrá pensar siquiera en las consecuencias, ya que está arrojado completamente hacia lo inmediato, al instante, al placer sensual y al erotismo. El esteta fija su vista en la exterioridad viviendo una vida no comprometida, busca en todo momento lo que genere de manera inmediata el mayor placer. Es por ello que la espontaneidad lo va a dirigir siempre al placer del instante. La inmediatez será por tanto la única vía posible para el hombre estético; todo aquello que no pertenezca al instante y no esté dirigido por la inmediatez quedarán fuera de su vista, como bien lo explica Cañas:

El hombre *estético* encara la realidad claramente desde el punto de vista de la «exterioridad»: vive una existencia no comprometida que tiene como objetivo de toda acción la búsqueda instintiva del placer inmediato. La espontaneidad que lo dirige obedece al *instante* y al *interés* egótico propio, por lo que su existencia no posee unidad: es una secuencia indeterminada de momentos yuxtapuestos, despojada de forma o estabilidad.¹⁵⁴

El instante para el seductor lo es todo, no sólo porque es lo más inmediato, sino porque es justo ahí en donde el seductor encuentra y descubre el placer, como lo expresa Juan el seductor kierkegaardiano: “A menudo me he puesto a considerar qué situación, qué instante debería ser visto como el más seductor. La respuesta a esto depende, naturalmente, de lo que uno desea y de cómo lo desea y de cómo se ha desarrollado uno”.¹⁵⁵ Porque lo que se capta en el instante no es otra cosa que lo interesante, lo que le interesa al seductor: su objeto amado. “El principio estratégico – continúa Juan el seductor –, la regla de todos los movimientos de esta campaña será, pues, captarla siempre en una situación [instante] interesante. Pues lo interesante es el terreno sobre el cual tendrá lugar la pugna; la potencia de lo interesante debe ser agotada”.¹⁵⁶ Es en el instante pues, en donde el seductor va a descubrir el placer; el instante marca la dirección, le dice al seductor hacia dónde debe dirigir su mirada.

Estar al tanto del instante no es asunto fácil, y quien lo comprende mal, desde luego, incurre en esa clase de aburrimiento de por vida. El instante lo es todo y en el instante la mujer es todo, las consecuencias no las entiendo. Entre ellas cabe también la consecuencia de tener criaturas. Ahora bien, me figuro que soy un pensador bastante

¹⁵⁴Cañas, J. op. cit., p. 46.

¹⁵⁵Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 426.

¹⁵⁶*Ibid.*, p. 349.

consecuente, pero ni siquiera volviéndome loco sería capaz de pensar una consecuencia que no entiendo, para ello falta un hombre casado.¹⁵⁷

Porque el instante no tiene, ni conlleva ninguna consecuencia, más que el puro placer. Las consecuencias vienen después del goce, después de haber disfrutado del instante, de lo interesante. Es por ello, que el esteta no puede pensar en las consecuencias, porque a él sólo le importa el placer. Las consecuencias se las deja a otros, a los que están determinados por categorías éticas, a los que se casan y, por consecuencia, tienen hijos. El esteta en cambio, sabe muy bien que el placer es sólo instantáneo, que sólo podemos disfrutarlo un instante, como por ejemplo, el perfume y la frescura de una flor, que sólo puede durar un breve tiempo antes de marchitarse; querer que la flor dure para siempre nos conducirá necesariamente a que la flor se marchite y por ende, a la pérdida del placer. Y eso es algo inconcebible para el esteta, porque entonces se verá arrastrado por el vértigo existencial. “Del concepto de *inmediatez* deriva Kierkegaard el «hombre inmediato», de quien dice que «no comporta propiamente ningún yo», es decir, un juicio de valor que equivale al hombre no abierto a lo profundo de su ser, atendido a «lo externo» y entregado al mundo del vértigo existencial que hace del placer sensual *autonomizado* en su vida una obsesión compulsiva de *tipo adictivo*”.¹⁵⁸

El vértigo existencial queda emparentado con la angustia por medio de la elección. Ya que en el momento de elegir lo más placentero, el esteta debe experimentar un vértigo existencial al pensar que ese placer se puede terminar, y es por ello que tiene que buscar siempre algo que le dé más y más y más placer. Pues el esteta sabe muy bien que no hay nada que pueda satisfacerlo por completo, que esa necesidad de placer siempre la tendrá y es por ello que se vuelve una especie de compulsión adictiva. Es como si por ejemplo alguien que gusta de una buena comida y cada vez se esfuerza más por probar un mejor manjar, sabe muy bien que siempre tendrá la necesidad de comer, y que si come siempre lo mismo esto lo llevará al hartazgo. Por ello, cada vez que ingiera un alimento se esforzará porque sea mejor que el anterior, se detendrá en el momento justo para disfrutar de él lo mayor posible, antes que los alimentos pierdan su excelente sabor, pero quedará cada vez más esclavizado a la búsqueda de un mejor platillo, pues en este afán de probar cada vez algo mejor, también intuye que no existe nada que pueda por fin saciar su hambre.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 423.

¹⁵⁸ Cañas, J. op. cit., p. 47.

El esteta siempre quiere más, es un espíritu insatisfecho en el sentido que no hay nada capaz de saciar por fin su necesidad de placer. Y ello es lo que lo conduce al vértigo existencial. Aunque cabe mencionar puntualmente que percibir la angustia requiere cierto tipo de reflexión que sólo percibirá el poeta demoníaco. Ya que el seductor musical representado por Don Giovanni de Mozart no logra ser tocado nunca por la reflexión, debido a su carácter musical. En cambio, Juan el seductor es alcanzado por la reflexión e intuye, por decirlo de algún modo, el siguiente estadio: el ético-religioso. La angustia lo alcanza: «tiene miedo incluso de su sombra», porque sabe que es un ser demoníaco. Y “lo demoníaco – nos dice Kierkegaard – es la angustia del bien”.¹⁵⁹ Esto no quiere decir de ninguna manera que debemos pensar lo demoníaco como algo malo, ya que la angustia del mal es por el contrario el pecado. Lo demoníaco como angustia del bien no es otra cosa que estar tocado por la reflexión e intuir el siguiente estadio, ya no un estadio de pura inmediatez, sino un estadio relacional. En donde se establece un compromiso del Yo, ya no con un tú, sino con el Yo absoluto, entiéndase Dios.

Esa relación que establece el poeta demoníaco del Yo con un tú, es una relación narcisista; en donde se relaciona consigo mismo por medio de su amada. Ella se vuelve un mero pretexto para quererse a sí mismo. Como lo expresa Juan el seductor kierkegaardiano en una carta a Cordelia: “Estoy enamorado de mí mismo, ¿y por qué? Porque estoy enamorado de ti, pues a ti te amo, a ti sola y a todo lo que te pertenece en verdad, y así me amo a mí mismo, porque este yo mío te pertenece, así que si dejara de amarte, dejaría de amarme a mí mismo”.¹⁶⁰ Por ello, para que sea posible esta relación de tipo narcisista, necesariamente el objeto amado tiene que ser capaz de reflejar la belleza del amante. Dice Juan el seductor:

Sabes que me gusta hablar conmigo mismo. He encontrado en mí mismo la persona más interesante que conozco. De vez en cuando he temido que hubiera de faltarme material para dichas conversaciones; ahora ya no temo, ahora te tengo a ti. Ahora y por toda la eternidad he de hablar conmigo mismo acerca de ti, acerca del más interesante de los objetos con la persona más interesante. –Pues ¡ay! Yo soy sólo una persona interesante; tú el objeto más interesante.¹⁶¹

Juan el seductor kierkegaardiano nos explica esta relación narcisista. Ya que mientras la seducida piensa que se ha convertido en el mayor objeto de placer, mientras

¹⁵⁹ Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*, p. 122

¹⁶⁰ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 399.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 396.

piensa que no hay nadie más hermosa y bella, el seductor sabe que todo eso no es más que un reflejo de sí mismo, que ella es la más hermosa porque él ha decidido que ella sea la más hermosa, porque es él y nadie más quien la descubre como la más hermosa. Su belleza no radica en ella, sino en él.

Ligera como un pájaro, atrevida como una idea; la dejaba volar cada vez más alto. Erguida sobre mi mano como sobre un pedestal, batía las alas y me gritaba a mí, que permanecía abajo: “¡Esto es magnífico!”. No recordó, no sabía que yo era el autor de su ligereza; que yo le había otorgado esa audacia de pensamiento, que su fe en mí le permitía caminar sobre las aguas; yo la aplaudía y ella aceptaba mis aplausos. Otras veces se arrojaba a mis plantas y sólo quería admirarme, olvidando todo lo demás.¹⁶²

Lo que el seductor quiere es despertar la feminidad de la mujer, descubrirla para reflejarse y gozarse a sí mismo, por medio de ella. Esta es la razón por la cual el seductor siempre sale victorioso, porque la mujer va a ser sólo un medio para quererse a sí mismo; por ello no busca a una mujer excepcional, sino a cualquier mujer que pueda expresar lo que tiene en común con otras mujeres: su feminidad. El seductor tampoco busca conseguir los favores carnales de las seducidas, él no busca poseer a la mujer como objeto: “Para mí no se trata de poseer a una joven en sentido externo sino de gozarla artísticamente”,¹⁶³ busca liberarlas llevando a las seducidas hacia el interior de sí mismas y no para casarse con ellas, ya que eso implicaría estar dispuesto a cargar con las consecuencias:

Lo fastidioso de un noviazgo es y será lo que en él hay de ético. Lo ético es tan tedioso en la ciencia como en la vida. ¡Vaya diferencia! Bajo el cielo de la estética todo es fácil, bello, efímero, cuando la ética forma parte de ello, todo se vuelve duro, anguloso, infinitamente *langweiling* [aburrido]. No obstante, un noviazgo no tiene realidad ética en sentido estricto, como es el caso del matrimonio, tiene sólo validez *ex consensu gentium* [con el acuerdo de las gentes].¹⁶⁴

El seductor no se casa, porque ello implicaría asumir las consecuencias y dejaría de ser un espíritu libre. Y el seductor sabe muy bien que: “sólo en la libertad hay amor, sólo en la libertad hay diversión y eterno pasatiempo”.¹⁶⁵ Si el seductor se casa su amor se volvería por decirlo de algún modo: pesado. Y la seducida ya no sería un objeto interesante en el que se pueda encontrar algo bello, sino que, por el contrario, se

¹⁶² Kierkegaard, S. *Diario íntimo*, p. 90.

¹⁶³ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*. p. 371.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 367.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 362.

convertiría en una enorme carga que impediría el goce estético. Tal vez ésta sea la razón por la cual, aquellos que se casan les crezca una panza propia de los esposos y un sueño tan pesado y aburrido los abraza a todas horas de tal modo que se vuelven incapaces de volver a tener aquellos sueños malignos y perversos; pues sus esposas se vuelven una carga tan espantosamente pesada que el aburrimiento los inunda a toda hora. En cambio el seductor sabe perfectamente que una mujer siempre debe ser ligera. “Ella no debe ser para mí ni un apéndice en el aspecto físico ni un compromiso en el aspecto moral. Entre nosotros dos ha de regir tan sólo el juego propio de la libertad. Ha de resultarme tan leve que yo pueda llevármela en brazos [y volar]”.¹⁶⁶

Así es como Juan el seductor nos descubre su arte amoroso: como un vuelo en libertad. “Ella – nos dice – no debe estar a ras de suelo sino flotar, no caminar sino volar”.¹⁶⁷ Se declara como un espíritu libre: “Soy amigo de la libertad, y lo que no obtengo libremente no me gusta nada”.¹⁶⁸ Por ello, decíamos, nunca veremos al seductor robando un beso, ni forzando a una jovencita a hacer algo que no quiera, sino que por el contrario, sus pasos serán bien calculados porque estarán guiados por la reflexión. Sabe por ende, todos y cada uno de los pasos que tiene que dar, como lo explica en esta nota Juan el seductor:

Primero debo conocerla a ella y conocer la totalidad de su estado espiritual, antes de iniciar mi ataque. La mayoría goza de una jovencita como goza de una copa de champaña en un instante de efervescencia. ¡Ah! ¡Sí! ¡Qué hermoso! Y esto es sin duda lo más excelso a lo que cabe esperar en el caso de muchas jóvenes; pero aquí hay más. [...] Cuanta más devoción se dedica al amor, tanto más interesante. Ese goce instantáneo es, sino en sentido externo sí en sentido espiritual, una violación, y en una violación no hay más que un goce ficticio, es, al igual que un beso robado, algo que carece de género. No, no; cuando uno es capaz de llevar las cosas a tal punto que la libertad de una jovencita no tiene ante sí otra tarea que la de entregarse, sintiendo que en ello reside toda su bienaventuranza, que casi ruega por esa entrega y aun así es libre, sólo entonces hay goce, pero para eso se requiere siempre influencia espiritual.¹⁶⁹

El seductor, gracias a la reflexión sabe que no debe apurar una botella de vino, ni esperar que una flor dure por siempre y, por ello, no actúa como la mayoría de las personas que no saben reconocer el instante del goce y, antes que se den cuenta, han dejado atrás aquello que buscaban, eso que tanto querían. Kierkegaard lo explica en esta nota: “A ellas les sucede lo que le sucedió a aquel enano que vigilaba en su castillo a

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 387.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 403.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 345.

una princesa que había sido secuestrada. Un día se tumbó a dormir una siesta. Cuando se levantó una hora más tarde, ella ya no estaba. Sin más dilación se calza sus botas de siete leguas y al primer paso ya la había dejado muy atrás”.¹⁷⁰ El seductor es paciente porque sabe que lo difícil no es seducir a una jovencita, “sino encontrar una digna de ser seducida”.¹⁷¹ Una mujer que sea capaz de despertar en él un impulso erótico, que despierte en él todo su arte amatorio en el instante preciso:

El arte está en permanecer lo más receptivo posible en relación con la impresión, saber qué impresión causa uno en cada muchacha y qué impresión obtiene uno de cada una. De ese modo uno puede incluso estar enamorado de muchas a la vez, porque está enamorado de una forma diferente en cada caso concreto. Amar a una es demasiado poco; amarlas a todas es superficial; conocerse a uno mismo y amar al mayor número posible, hacer que la propia alma esconda todos los poderes del amor de manera que cada una obtenga su alimento determinado mientras que, sin embargo, la conciencia lo capta todo –eso es el placer, eso es vivir.¹⁷²

Y eso también es la relación narcisista que el seductor establece con su amada, pues el arte de la seducción radica sobre todo en que sus amantes son medios para conocerse a sí mismo, son el medio por el cual el seductor se quiere a sí mismo. Y por medio de esa relación el seductor eleva; hace a la mujer, a su seducida, la más dichosa del mundo, para que él pueda, al mismo tiempo, ser el hombre más dichoso, como puede verse claramente en esta nota en la que Juan el seductor explica su arte seductor:

Es hora de que aprenda qué clase de poder es el amor. Como la hija de un rey que asciende del barro al trono de sus antepasados, será instalada ella en el reino al cual pertenece. Y eso ocurrirá gracias a mí; y aprendiendo a amar, aprenderá a amarme; al desarrollar ella la regla, se irá desplegando al paradigma, que soy yo. Al percibir en el amor su entera significación, la empleará para amarme, y me amará doblemente cuando presienta que lo ha aprendido de mí.¹⁷³

Porque el seductor utiliza todo su poder para alcanzar el goce, es decir, utiliza la mirada, la sonrisa, las palabras, los silencios y de todo lo que pueda, para hacerse de la persona amada, de tal forma que desde el momento en que la seducida sea alcanzada por la mirada del seductor, quedará, de cierta forma, atrapada. El seductor, nos dice Kierkegaard: “Dejará que sus ojos se posen sobre una muchacha con veleidosa ternura, obrando en ella un efecto parecido al de un roce casual; será capaz de atraparla con los

¹⁷⁰ Kierkegaard, S. *Diapsálmata*. p. 54.

¹⁷¹ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 339.

¹⁷² *Ibid.*, p. 362.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 376.

ojos con tal fuerza que se diría que la sujeta entre sus brazos”.¹⁷⁴ Porque son los ojos con los que se acerca y atrapa a su amada, para colocarse, de manera discreta, no en la memoria, ahí seguro se olvidaría, sino en el recuerdo, porque “El recuerdo no es sólo un medio de conservación sino también un medio de acrecentamiento; lo que ha sido penetrado por el recuerdo hace doble efecto”.¹⁷⁵ Por ello, la seducida por más que intente olvidarse del seductor, no lo conseguirá jamás; porque la mirada del seductor tiene un oscuro poder: “Mis ojos – continúa diciendo Juan el seductor – se han detenido por primera vez en ella. Se dice que el sueño puede hacer que los párpados, de tan pesados, se cierren; quizás pudiera esta mirada conseguir algo parecido. Los ojos se cierran y, no obstante, lo siente en todo su cuerpo. Los ojos se cierran y se hace de noche, pero en el interior de ella brilla el día”.¹⁷⁶ Es por medio de los ojos que el seductor descubre a su amada, la encuentra en medio de una multitud, es capaz de distinguirla en medio de la muchedumbre y una vez que ha sido descubierta, el seductor sabrá acercarse despacio, discretamente: “Nada de impaciencia, nada de avidez, todo ha de disfrutarse a pausados sorbos; ha sido avistada, ya será alcanzada...”.¹⁷⁷ Lo que viene después será acercarse en el instante adecuado, para que el poder de la seducción obre de manera eficiente y se pueda alcanzar con toda seguridad el mayor de los placeres:

Para una jovencita este instante es siempre el más hermoso, y uno debe, para gozarlo oportunamente, estar siempre situado un poco más arriba, de modo que uno no sea sólo el bautizado sino también el cura. Una pizca de ironía hace que el instante que sigue a ese instante sea uno de los más interesantes, se trata de un desnudamiento espiritual. Uno debe ser lo bastante poético para no perturbar el acto pero, aún así, el pícaro siempre tiene que estar al acecho.¹⁷⁸

De modo que la seducida se entrega por completo al seductor para que él pueda gozarse a sí mismo. El arte de la seducción radica no sólo en percibir el instante más interesante y en aprovechar el mayor placer de ese momento, sino también en percibir cuándo debe dejar el seductor su objeto amado. “Cuando – nos dice Juan el seductor – yo haya llevado las cosas a tal punto en que ella haya aprendido qué es amar y qué es amarme, el noviazgo se romperá como una forma imperfecta y ella me pertenecerá.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 377.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 346.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 365.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 346.

Otros, cuando han llegado a este punto, se prometen y tienen así buenas perspectivas para un tedioso matrimonio por toda la eternidad. Que se las arreglen”.¹⁷⁹

El seductor es un experto en las cuestiones del placer, él sabe gozar del instante y por ello, no se aferra a una sola cosa, ni a un sólo amor; sabe que el auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación. Y por ello no quiere que una mujer le pertenezca para siempre, sino que, por el contrario, él es un espíritu libre que busca gozar de todo lo que sea posible. Kierkegaard lo explica de esta manera “Si tuviera a mi servicio un espíritu sumiso que, cuando yo pidiese un vaso de agua, me trajese los vinos más cotizados del mundo deliciosamente mezclados en una copa, le despediría hasta que aprendiese que el goce no radica en lo que gozo, sino en que se haga mi voluntad”.¹⁸⁰ Por ello el seductor siempre busca el mayor de los placeres, no se conforma con poco; para él no basta con encontrar a una mujer y casarse con ella, pues eso lo conduciría al tedio, y si a algo le teme el seductor es al aburrimiento.

El tedio es la raíz de todo mal. Tras esta pista es posible ir desde que el mundo es mundo. Los dioses se aburrían y por ello crearon a los hombres. Adán se aburría porque estaba solo y por ello fue creada Eva. En ese instante entró el tedio en el mundo y en él fue creciendo exactamente en la misma medida en que crecía la población. Adán se aburría solo, luego se aburrían Adán y Eva en conjunto, luego se aburrían Adán, Eva, Caín y Abel *en famille*, luego aumentó la población en el mundo y las gentes se aburrieron *en masse*.¹⁸¹

Porque un buen platillo, por apetitoso que sea, no puede ser ingerido siempre, a toda hora y en todo momento, porque nos conducirá al hartazgo. Lo mismo sucede con el seductor, no puede estar siempre con una misma persona, pues ello lo conduciría a una rutina sin sentido, y dejaría de ser una relación placentera. El seductor busca siempre una nueva aventura y en especial, una aventura con una mujer joven, pues como él mismo lo dice: “... busco mi presa entre jovencitas y no entre señoronas. Una señora tiene menos temperamento, más coquetería, la relación con ella no es hermosa, ni interesante, es atrevida, y lo atrevido es siempre lo último”.¹⁸² Porque es en las jovencitas donde encuentra mayor placer, es con ellas en donde mejor puede desarrollar su arte amatorio y volver de su arte una obra maestra. Juan el seductor lo explica así:

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 375.

¹⁸⁰ Kierkegaard, S. *Diapsálmata*, p. 57.

¹⁸¹ Kierkegaard, S. *La rotación de los cultivos*, p. 294.

¹⁸² Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 330.

Yo soy un esteta, un erótico, alguien que ha captado la esencia del amor y su clave, que cree en el amor y lo conoce de causa y que sólo reserva para sí la opinión privada de que toda historia de amor a lo más dura medio año, y que toda relación se acaba tan pronto como uno ha gozado lo último. Todo esto lo sé, y además sé que éste es el más alto goce que uno puede pensar, ser amado, amado más que nada en el mundo. Trazar una vía poética hacia el interior de una joven es un arte; trazarla hacia su exterior es una obra maestra. Sin embargo, lo último depende esencialmente de lo primero.¹⁸³

La seducción como obra de arte radica en captar al objeto interesante en el instante preciso, gozarse a sí mismo por medio de ese objeto y separarse de él en el momento indicado, para iniciar una vez más la aventura de la seducción. Lo que podría percibirse como bien lo entiende Cañas como un arte de manipulación, cuando nos dice: “En efecto, una de las claves existenciales que explican con suma claridad la categoría de la inmediatez como postura ante la vida es *la manipulación* como arte (estético) de gozar de los demás”.¹⁸⁴ Porque el seductor no es capaz de sentir culpa alguna ante el daño que les causa a las seducidas, pues sabe muy bien que ellas quedarán deshechas en cuanto él las abandone, porque el dolor que les provoca es profundo, como se percibe en seguida, cuando Juan el seductor nos declara abiertamente: “Trabajo para llevar más allá la contradicción, tenso el arco del amor para herir aún más hondo, es mi música de guerra, y apunto aún más lejos, sin colocar aún la flecha sobre la cuerda”.¹⁸⁵ Y aunque podamos ver con claridad la actitud manipuladora del seductor, es difícil juzgarlo de manera ética, pues en él no hay ningún rastro de moralidad, él no deja a las seducidas por causarles un mal, o porque disfrute haciendo el mal a los demás, sino porque se generaría a sí mismo un mal, es decir, dejaría de gozar y percibir el placer. Dice Cañas al respecto: “...el *hombre manipulador* que, en nombre del ideal sublime de la estética, *engaña* y somete a otra persona a su propio interés, y, cuando la conquista, la abandona aun sabiendo que la ha roto por dentro”.¹⁸⁶ Y les rompe el corazón, no porque él quiera romperles el corazón, simple y sencillamente será su forma estética de relacionarse. Esto no quiere decir que el seductor pueda ser juzgado moralmente, porque ello significaría colocarlo en la esfera ética y, basta recordar que el seductor está representado por la inmediatez del placer; lo más placentero es lo que marca en todo momento su finalidad. Y por tanto, no podemos juzgarlo como bueno o malo, no de inmoral, sino de amoral; pues sus actos no son de ningún modo actos morales, sino

¹⁸³ *Ibid.*, p. 368.

¹⁸⁴ Cañas, J. op. cit., p. 60.

¹⁸⁵ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 352.

¹⁸⁶ Cañas, J. Op. Cit. p. 62.

estéticos. Cañas termina por definir de esta manera a Juan el seductor: “Manipulador de sentimientos nobles, hombre sin escrúpulos, que no repara en el sufrimiento *angustioso* y trágico que provoca a los demás”.¹⁸⁷ Y será precisamente ese sufrimiento que provoca en los demás, lo que permite hablar también de una relación no sólo que lastima, sino, fundamentalmente que libera, como bien lo apunta Torres Garza:

Don Juan no es, en el fondo, el amo de ninguna, ni ellas son sus esclavas; en realidad Don Juan responde al principio de apetencia tanto como amo y como esclavo al mismo tiempo de su propia apetencia, y, al seducir a las mujeres, lo único que pretende es incitarlas a llevar a cabo en sí mismas el mismo movimiento. Lo que quiero decir con esto es quizá que Don Juan y sus mujeres no “superan” propiamente la dialéctica del amo y del esclavo, sino que se colocan alternativamente, en otro lugar.¹⁸⁸

Del mismo modo, Juan el seductor kierkegaardiano no hace de sus seducidas esclavas, sino que en esa relación que establece con ellas, las libera. Le devuelve su estatus seductor a la mujer. Porque en sentido estricto, Juan el seductor no tiene nada de seductor si no tiene a la mujer. Lo que en última instancia nos descubre, es que la que posee la capacidad seductora, la que tiene el poder de seducción, no es Juan, sino la mujer. Torres Garza lo dice así: “Será Juan el Seductor [...] el que de una forma contundente hará a la mujer acreedora de toda la seducción. Él reconoce que es ella la que por encima de todo ejerce un poder mágico, e incluso sobrenatural, y la que proporciona el placer más sublime”.¹⁸⁹ De modo que Juan el seductor depende necesariamente de las seducidas, para ser el seductor que es. Porque sin ellas, él no es nada; lo cual puede percibirse inmediatamente cuando éste nos dice: “Por eso mis historias de amor tienen una realidad efectiva para mí, constituyen un componente vital, un periodo formativo, que tengo muy pero que muy presente y que a menudo ha ido incluso ligado a la adquisición de alguna que otra habilidad; aprendí a bailar a causa de la primera joven que amé, aprendí a hablar francés a causa de una bailarina”.¹⁹⁰ Es decir, el seductor aprende su arte de seducción por medio de las seducidas y en ello radica su dependencia, que el propio Juan reconoce abiertamente:

Esto debo agradeceréoslo a vosotras, queridas niñas a las que he amado. Os debo que mi alma esté templada de tal modo que puedo ser lo que yo quiera para Cordelia. Con agradecimiento os traigo a la memoria, la honra es vuestra, pues siempre admitiré que

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸⁸ Torres Garza, E. op. cit., p. 74.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁰ Kierkegaard, S. *Diario del Seductor*, p. 349.

una jovencita es una maestra nata de quien siempre se puede aprender, si no otra cosa, a engañarla, pues eso se aprende mejor de las mismas muchachas; por más viejo que uno sea, nunca olvidaré que todo se acaba cuando, de tan viejo que uno se ha vuelto, no puede ya aprender nada de una jovencita.¹⁹¹

Porque el seductor depende de las seducidas para quererse a sí mismo. Y este es el modo en que Juan el seductor posee a las mujeres, no como pertenencia, sino a lo que él mismo pertenece, como lo explica en esta carta dirigida a Cordelia:

¡Cordelia mía!

Mío, ¿qué designa esta palabra? No lo que me pertenece, sino aquello a lo que pertenezco, lo que contiene todo mi ser, que sólo es mío en la medida en que le pertenezco. Mi Dios no es el Dios que me pertenece sino el Dios al que pertenezco, y así también cuando hablo de mi país de origen, de mi hogar, de mi vocación, de mi añoranza, de mi esperanza. Si nunca antes hubiera existido la inmortalidad, este pensamiento, que soy tuyo, interrumpiría la acostumbrada marcha de la naturaleza.¹⁹²

La relación que establece el seductor con su amada, insistimos, es una relación liberadora. Pues el seductor nos dice Torres Garza: “nació para devolverle a las mujeres su deseo, es decir, su voluntad”.¹⁹³ Al mostrar que la mujer es dueña de su apetencia, de sus apetitos sensuales y sexuales; al mostrarle también que es un espíritu libre, y que de igual modo: “como aquél que la engañara, ser ella misma ama y esclava al mismo tiempo, o sea, autoconciente, de su apetecer”.¹⁹⁴ Y en ello se percibe un rescate de la feminidad.

En Juan el seductor no hay asomo de sexismo o misoginia. La dialéctica que prevalece en Kierkegaard, incluye el alejamiento como única posibilidad de preservar el deseo: porque el otro real no puede dar placer de manera constante. Es necesario el alejamiento, porque el poder de dar placer es proporcional a poder decepcionar. Creo, que independientemente de que Kierkegaard abrigara sentimientos despectivos hacia el ser femenino, sin perder de vista sus delimitaciones histórico culturales (ya que era heredero de una educación sentimental, y una víctima de ella), adivinaba nuevos poderes filtrados en su interior. De modo que frente a la presencia real de las mujeres y de su influjo, pudo reconocer un carácter específico de la relación amorosa: la simetría y la interdependencia de los yoes.¹⁹⁵

El esteta está pues caracterizado por la inmediatez y la espontaneidad; y por poseer además, un carácter irónico sin interioridad: el instinto. Pues la ironía será el

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 348.

¹⁹² *Ibid.*, p. 400.

¹⁹³ Torres Garza, E. op. cit., p. 74.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 94.

confín que permite dar el salto cualitativo al estadio ético. “Entre el estadio estético y el ético, la ironía constituye una forma de transición, como el humor entre el religioso y el ético”.¹⁹⁶ De este modo es el poeta demoníaco quien se coloca, por decirlo así, con un pie en el estadio estético y otro en el ético-religioso, al advertir que está tocado por la reflexión, pero sin lograr dar el salto cualitativo hacia el siguiente estadio. Como puede observarse en la siguiente nota en donde se percibe de inmediato el carácter irónico en el que se explica que hagamos lo que hagamos, terminaremos por arrepentirnos.

Cásate, te arrepentirás; no te cases, también te arrepentirás; te cases o no te cases, en ambos casos te arrepentirás; o bien te casas o bien no te casas, en ambos casos te arrepentirás. Ríete de las locuras del mundo, te arrepentirás; llora por ellas, también te arrepentirás; te rías de las locuras del mundo o llores por ellas, en ambos casos te arrepentirás; o bien te ríes de las locuras del mundo o bien lloras por ellas, en ambos casos te arrepientes. Confía en una joven, te arrepentirás; no confíes en ella, también te arrepentirás; confíes o no confíes en una joven, en ambos casos te arrepentirás; o bien confías en una joven o bien no confías en ella, en ambos casos terminarás arrepintiéndote. Cuélgate, te arrepentirás; no te cuelgues, también te arrepentirás; te cuelgues o no te cuelgues, en ambos casos te arrepentirás; o bien te cuelgas o bien no te cuelgas, en ambos casos acabas arrepintiéndote. Esto, señores míos, es la quintaesencia de toda sabiduría.¹⁹⁷

Es por ello, que la ironía es el confín entre la esfera estética y la ética; y ya el poeta demoníaco de cierta manera nos sugiere y anuncia de alguna manera la esfera ética; representado por el hombre casado, por la seriedad del compromiso y de las consecuencias, pues el hombre casado vendrá a representar lo que es común, como veremos en el siguiente párrafo.

¹⁹⁶ Höffding, H. op. Cit., p. 121.

¹⁹⁷ Kierkegaard, S. *Diapsálmata*, p. 62.

El hombre ético

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; por la elección ella se hunde en lo que ha sido elegido, y si no elige, se empobrece.

Kierkegaard.

El matrimonio representa para Kierkegaard una de las esferas más complejas: la esfera ética. No sólo porque se encuentra opacada por los dos personajes más conocidos de la filosofía kierkegaardiana: Juan el seductor y Abraham el caballero de la fe, sino también porque se encuentra en medio precisamente de la tensión entre estas dos esferas, ya que no está en la inmediatez de la esfera estética, pero tampoco se entrega al absurdo de la esfera religiosa, sino que abraza con todas sus fuerzas a la razón y al deber moral. Por ello, son figuras como el héroe de la resignación infinita o el héroe trágico quienes vienen a dibujar la figura de la esfera ética, para que sea precisamente el hombre casado quien venga a encarnar completamente lo que significa la esfera ética.

Kierkegaard retoma las concepciones éticas griegas de la búsqueda de la felicidad por vía del deber, según las cuales cada uno debe procurar la perfección de ser lo que realmente es. Por eso toda la sociedad aspira siempre a elevar a cada hombre al estadio ético, para que todos acepten y cumplan las normas en *libertad*, lo cual se correspondería con la *razón práctica*, en el sentido de que no hay ningún argumento que haga que, una vez aceptado el modo de vida ético, se sienta la necesidad de abandonarlo.¹⁹⁸

Kierkegaard pensará en el matrimonio como un ejemplo claro de la elección ética, ya que en él, tanto el hombre como la mujer contraen un compromiso por la vía de la elección libre, para compartir sus vidas en comunión. A diferencia del esteta quien persigue únicamente el placer del instante sin ningún compromiso, el hombre casado se entrega más al compromiso responsable y honorable del matrimonio, es decir, un compromiso basado en el deber.

Tanto la posibilidad de elegir, que otorga al hombre la capacidad real de decidir, como la de interiorizar las normas morales son esenciales para poner las bases de la *relacionalidad* de la persona: el hombre ético conocedor de sí mismo, más libre y responsable, elimina la relación funcional estética sujeto-objeto donde el *yo* no se compromete, y ahora se relaciona con otro, reconocido ya como persona existente

¹⁹⁸ Cañas, J. op. cit., p. 104.

única. Por eso Kierkegaard apunta el estado del *matrimonio* como la *relación* por excelencia del estadio ético, en contra de la relación típicamente emprendida por el hombre estético que plantea, por ejemplo como hace Juan, sobre la base de relaciones incomprometidas.¹⁹⁹

El amor por tanto se convierte en la esfera ética en una cuestión de deber, pero no de manera impuesta, sino por elección libre y con plena responsabilidad en las consecuencias, es decir, en los hijos. Así el hombre casado ama a su mujer y a sus hijos por encima de todo, porque es su deber de padre y de esposo; y no sólo eso, sino que se compromete a cada instante, pues cada día vuelve a afirmar su elección, es decir, cada día vuelve a elegir amar a su esposa y a sus hijos. A este respecto Collins comenta: “Considera el estado matrimonial como la realización concreta de todo ideal ético y como la única condición humana dentro de la cual las demandas estéticas legítimas pueden ser honradas y llevadas a su plenitud”.²⁰⁰ Ya que la ética viene a agregar un sentido de responsabilidad y compromiso, para que, a pesar de los problemas conyugales, se afirme al matrimonio y se supere el aburrimiento y el tedio que apresan la esfera estética, aunque parezcan reclamos propios de la esfera estética:

El esteticismo podrá levantar una protesta final contra el papel del tiempo en la existencia moral, particularmente en la vida del matrimonio. Podrá alegar que nada lleva más rápido al tedio y a matar la sensibilidad de la repetición insulsa de las obligaciones rutinarias. Puede objetar además que los esfuerzos artísticos raras veces han tenido éxito al tratar de descubrir la vida matrimonial y que esto indica una profunda incompatibilidad entre las exigencias estéticas y el ideal ético.²⁰¹

Pero Kierkegaard piensa que no es así, pues a menos que uno se acerque al matrimonio, podrá descubrir estas virtudes y esos favores que nos vienen marcados por el deber y la razón. Ya que el que se casa no pende su felicidad de un sólo instante, no busca escapar del tedio por medio de aventuras que nunca tendrán fin; pues el hombre casado se comprometo firmemente con su pareja y afirma a cada instante su decisión. No busca a una y otra mujer, sino que se compromete con una sola, y con ella encuentra la felicidad por medio del compromiso. Pues el hombre casado decide tomar el riesgo del tedio en sus manos, no escapando de él como el esteta, sino que lo afronta por medio del compromiso y lo vence por medio del deber. Por ello podemos decir con

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰⁰ Collins, J. op. cit., p. 91.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 93.

Kierkegaard que un hombre casado en toda la extensión de la palabra, nunca se cansa de su mujer, nunca se aburre de ella; porque él disfruta de su elección y de su compromiso:

Los que se casan – dice Collins – toman el riesgo del tedio y la rutina mecánicas, para poder obtener el bien mayor de la felicidad a la propia promesa inicial y poder hacer progresos de una clase distinta a los que representan el pasar de un afecto momentáneo a otro. Este enriquecimiento interior, que aumenta por la fidelidad de la presencia del ser amado, escapa a la atención del esteta. [...] Sólo la persona moral resuelve el gran rompecabezas de vivir en la eternidad y seguir percibiendo las horas del reloj.²⁰²

El matrimonio como tal viene a ser el anhelo o la meta de la existencia desde la esfera ética. Ya que sólo el hombre casado es capaz de vivir en la eternidad, por medio de su descendencia y seguir percibiendo el paso del tiempo. Pues no busca de ninguna manera escapar a su muerte, sino que la enfrenta precisamente al tener hijos, pues mientras se siga reproduciendo la especie humana, estará tocando la eternidad. Por tanto, aquel que evite el matrimonio y sus consecuencias, entíendase hijos, se estará negando a sí mismo y a la eternidad, pues sólo por medio del matrimonio se alcanza la vida eterna, pues aunque la muerte nos alcance, la vida continúa por medio de los hijos, y al negar la eternidad, todo el peso del mundo cae sobre nuestras espaldas y vuelven nuestra vida una existencia desgraciada, pues seguirá atado únicamente a la satisfacción del goce, sin entrar nunca en el compromiso; y por tanto estará destinado a nunca dejar de buscar un placer que lo satisfaga más y más, como ya apuntamos, se mantendrá en una constante búsqueda por satisfacer algo, es decir su deseo de desear, que jamás será satisfecho. En cambio, el hombre casado encuentra en el compromiso con su pareja la felicidad temporal, sin caer en la desesperación del esteta:

Un hombre no es plena y genuinamente humano si no comparte la vida del matrimonio, donde encuentra su eternidad en el tiempo. El hombre casado se siente seguro y equilibrado en la existencia; se siente en su casa aquí en el centro mismo de la felicidad temporal y no le perturba el anhelo de perfecciones que no haya llevado ya el matrimonio. [...] En su esposa encuentra el renuevo de los principios de la vida estética, pero sin el egoísmo y la desesperación. Así, sólo el estado matrimonial puede resolver la tensión entre los diferentes aspectos de la vida.²⁰³

Ahora bien, esto no quiere decir de ninguna manera que sea fácil vivir conforme a la ética. Al contrario, vivir conforme a la ética es una tarea por demás pesada y que nos puede causar el más terribles de los dolores. Un ejemplo claro de esto lo

²⁰² *Ibid.*, pp. 93-94.

²⁰³ *Ibid.*, p. 101.

encontramos en la figura de Abraham al momento en que Dios le pide el sacrificio, ya que Abraham no puede escapar de la paradoja en la se encuentra: “La conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo”.²⁰⁴ Abraham no tiene escapatoria, si decide salvar a su hijo, debe desobedecer a Dios, pero si quiere ser un buen creyente, debe asesinar a su hijo. La ética se colocará en el plano del deber diciendo que el padre debe proteger a su hijo por encima de cualquier cosa, además que ordena claramente: no matarás. En este sentido Abraham debería convertirse en un héroe trágico, salvando a su hijo por encima de cualquier cosa, pues el héroe trágico se sacrifica y renuncia a todo por una idea más elevada ya sea de sociedad o estado. El héroe trágico debe renunciar al mundo finito para obtener lo infinito; por ello el sacrificio de Abraham sólo sería posible si la muerte de su hijo Isaac viene a representar una salvación mayor, es decir, si con la muerte de su hijo se impiden grandes cataclismos o desastres, como en el caso de Agamenón, Jefé y Bruto, quienes sacrifican a la persona que más aman para cumplir con un deber ético superior.²⁰⁵ Porque, como bien lo explica Kierkegaard: “Cuando un hijo falta a su deber y el Estado confía al padre la espada justiciera, cuando las leyes exigen que el castigo sea inflingido por las manos del padre, éste debe olvidar heroicamente que el culpable es hijo suyo e incluso ocultar su dolor; mas todos en el pueblo, aún el hijo mismo, admiran al padre”.²⁰⁶ Pero no es así, ya que la muerte de Isaac sólo representaría que Abraham es un asesino y un desobediente de las reglas morales. Por tanto, Abraham no debe sacrificar a su hijo sino protegerlo para mantenerse en la esfera de lo moral.

Otro ejemplo claro de la elección moral lo encontramos en Sócrates, quien defiende sobre todo el deber moral. En el diálogo *Critón* encontramos a un Sócrates que no sólo defiende las leyes morales, sino que está dispuesto a morir por ellas. Ni siquiera las buenas intenciones de su amigo Critón, son suficientes para que Sócrates cambie de opinión. Pues él sabe que no debe ser injusto, que no puede regresar una injusticia con otra injusticia. Y aunque entendemos que la actitud de Critón es, en cierta medida la de todos nosotros, pues Critón está dispuesto a todo por ayudar a un amigo, aunque eso signifique desobedecer las leyes. Es decir, Critón viene a dibujar de cierta manera la actitud de la mayoría de las personas, pues casi todos actuamos pensando en nuestro

²⁰⁴ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, p.32.

²⁰⁵ Para estos ejemplos, V. Kierkegaard, S. *Temor y temblor*.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 64-65.

propio bienestar, aunque eso signifique desobedecer las leyes morales. En cambio Sócrates representa el deber absoluto; pues no escapa a su muerte sino que asume con toda responsabilidad la consecuencia de sus actos, que lo conducen inevitablemente a la muerte. Y aunque Critón le diga que moralmente está haciendo mal al dejar huérfanos a sus hijos cuando le dice: “Me parece a mí que traicionas también a tus hijos; cuando te es posible criarlos y educarlos, los abandonas y te vas, y, por tu parte, tendrán la suerte que el destino les depare, que será, como es probable, la habitual de los huérfanos durante la orfandad. Pues, o no se debe tener hijos, o hay que fatigarse para criarlos y educarlos”.²⁰⁷ Y Sócrates responde a esta acusación, argumentando que no se debe hacer injusticia con otra injusticia; porque además las leyes no le han hecho ningún mal, sino que por el contrario, fueron ellas quienes le dieron la vida y lo educaron. Y por ello él está comprometido más que con sus hijos o su esposa, con las leyes, con la ley moral, pues fueron ellas también las que le permitieron tener hijos y son ellas las que se encargarán, si él las respeta, en educar y cuidar de su familia:

¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santo y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que el padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad y la patria ordene, o percutirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?²⁰⁸

Sócrates sabe que el deber está mucho más allá de querer salvar su pellejo o incluso el de procurar un bienestar a su familia, pues el deber ordena que no puede escapar, porque si escapa no sólo estaría traicionando todo aquello que defendió y dijo a lo largo de su vida, sino que estaría sobre todo faltando a *las leyes*, es decir, a la ley moral, a la ética. Y si falta al deber, sabe muy bien que ya no habrá ningún lugar al que pueda ir. “Si vas a una de las ciudades próximas [...] llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes”.²⁰⁹ Por ello Sócrates tiene que respetar y proteger la ley moral. Ya que la ética viene pues a representar el deber absoluto, el fin

²⁰⁷ Platón, *Critón*, pp. 45c – 45e.

²⁰⁸ *Íbid.*, pp. 51a – 51d.

²⁰⁹ *Íbid.*, p. 53b.

de todo acto, es decir, actuamos porque así debemos hacerlo, como lo explica Chestov: “es absolutamente evidente que, por penoso que le sea, el individuo debe estar de antemano dispuesto a someterse a lo general y a buscar en este acuerdo con lo general el sentido de su existencia”.²¹⁰ Por ello Sócrates se aferra a la razón y nos dirá que esas injusticias provienen de la ignorancia, pues un hombre que se apegue a la razón y alcance el conocimiento nunca albergará ningún mal en su alma. Basta recordar que el mal anida en la ignorancia, y por ello, aquel que se conozca a sí mismo, es decir, que reconozca que es ignorante, ya estará dando el primer paso para dejar de ser ignorante, dará el primer paso para empezar a conocer y de este modo también estará dando el primer paso para hacer el bien. En palabras de Chestov:

«El mejor de los hombres» [Sócrates] se contentó con la actitud del caballero de la resignación; aceptó su impotencia ante la necesidad como algo ineluctable y, por consiguiente, como un deber, y algunas horas antes de su muerte mantuvo todavía mediante sus discursos edificantes “la paz y la calma” en el alma de sus discípulos. ¿Se puede ir más lejos que Sócrates?²¹¹

Kierkegaard piensa que sí, que se puede ir todavía más lejos. Se puede llegar a ser un caballero de la fe. Pero es imposible llegar por la vía de la razón, pues es el absurdo quien conduce al caballero de la fe a una relación absoluta con el Absoluto. Porque siguiendo con Chestov “los dioses y los hombres sólo disponen de un medio para escapar de la Necesidad: el deber”.²¹² El deber es lo que les marca el camino; es la ética quien grita hacia donde se deben dirigir nuestros pasos, y aquel que lo desobedezca sentirá todo su peso, todo su rigor. Pues la ética, no puede devolver una pierna perdida en batalla, pero sí puede causar dolores más terribles que eso. La ética puede castigar aún más terriblemente a aquel que se atreva a desobedecerla, pues la culpa se cernirá en él como moscas que lo perseguirá, hasta que reconozca su falta, hasta que reconozca que es culpable y pueda regresar, únicamente por ese medio, al seno de lo general. Pero mientras se encuentre de este otro lado, mientras siga a pie juntillas los designios de la ética, será recordado como un hombre honesto, como un héroe trágico. Se podrá decir entonces: “Éste fue el fin [...] que tuvo nuestro amigo [Sócrates], el mejor hombre, podemos decir nosotros, de lo que entonces conocimos, y,

²¹⁰ Chestov, L. op. cit., p. 56.

²¹¹ *ibid.*, pp. 98-99.

²¹² *Ibid.*, p. 59

en modo muy destacado, el más inteligente y más justo”.²¹³ Será recordado pues como un héroe trágico, dispuesto a morir por defender el deber, por hacer lo de que debía hacer, por hacer lo que la razón le ordenaba, como dice Chestov:

La virtud de Sócrates no salva al hombre del pecado. El hombre virtuoso es el caballero de la resignación. Ha experimentado toda la vergüenza y todo el horror de su impotencia ante la Necesidad, y aquí se ha detenido. No puede dar un paso más: algo le ha persuadido de que no hay otra parte donde ir y que, por consiguiente, es inútil avanzar. ¿Por qué se ha detenido? ¿De dónde viene esa resignación y ese culto a la resignación? Lo sabemos ya: es la razón la que ha descubierto al mundo pagano el “no hay otra parte donde ir”. El “no se debe” procede de la ética. [Y] en la medida en que el hombre se deje conducir por la razón y se incline ante la ética, los “no hay otra parte donde ir” y los “no se debe” seguirán siendo invencibles.²¹⁴

Pues kierkegaard logra ver los límites de la razón al ser demasiado abstracta y al verse incapaz ante ejemplos como los de Abraham, en donde la razón no nos alcanza para resolver el problema. Porque “la razón exige que se le ame sin presentar ninguna justificación en apoyo de sus exigencias, pues ella misma es la fuente de todas las justificación”.²¹⁵ Porque es la razón la que indica lo que se debe hacer y ella misma es su justificación. Abraham no debe asesinar a su hijo porque es su deber de padre protegerlo, de lo contrario quedará fuera de la esfera ética a la cual sólo podrá regresar por medio del arrepentimiento, pero no será conocido nunca ni como el padre de la fe, ni como un héroe trágico. Sólo si defiende con todas sus fuerzas el deber, puede ser conocido como un héroe trágico o como un caballero de la resignación infinita. A este respecto Collins agrega:

Si hay casos que no pueden resolverse por medio de la categorías éticas, queda probado que estas categorías tienen una amplitud limitada para lo solución de los problemas existenciales. Es más, Kierkegaard sostiene que estas excepciones le parecen anomalías al espíritu ético, porque éste no puede alcanzar las razones religiosas presentes. Estos aspectos de la existencia permanecen ocultos, a menos que el individuo esté dispuesto a subordinar sus intereses estéticos y éticos a las mayores demandas de la concepción religiosa de la existencia.²¹⁶

Los límites de la esfera ética están marcados por situaciones que no pueden tener y no encontramos respuestas prácticas o racionales. Ni la ética ni la razón son capaces de resolver la angustia ni la desesperación propia del individuo, ante el ejercicio de su

²¹³ Platón, *Fedón*, p. 118c.

²¹⁴ Chestov, L. op. cit., p. 99.

²¹⁵ *Íbid.*, p. 39.

²¹⁶ Collins, J. op. cit., p. 104.

libertad, en cuanto se cuestiona por el sentido de su vida. Pues el deber nos dice que debemos obrar bien y debemos satisfacernos en ese obrar bien. Es decir, juntar lo que debemos hacer con lo que queremos hacer, que en última instancia es lo mismo. Pues el que conoce el bien hará siempre el bien; y el bien no puede ser sólo para mí, sino que es bien para todos, el bien es bien común. Por ello el que conoce, hará siempre el bien, hará lo que el deber mande. Pero en situaciones como la de Abraham, en donde la ética no es negada, sino suspendida, la razón ya no basta para actuar. Pues la razón seguirá diciendo que si Abraham asesina a Isaac lo perderá todo y además será nombrado asesino. No puede entender que sólo asesinando a su hijo puede salvarlo, que sólo odiándolo puede amarlo, que por la fe estará cumpliendo no con el deber moral, sino con un deber superior, con un deber absoluto. Porque la relación que establece Abraham ya no será con la sociedad, sino con Dios. Abraham se colocará frente a él y responderá ante su acto. Y esa es la única manera de recuperar a su hijo; sólo por medio de la paradoja y el absurdo puede llegar a ser el caballero de la fe. Cañas nos explica esta relación de la siguiente manera:

Mientras estas relaciones [las del esteta] consisten en transformar al otro en un conjunto de propiedades que pueden ser estudiadas y usadas en provecho propio, aquélla es una relación intersubjetiva desinteresada, pero comprometida, en la que el yo se ofrece al otro tal y como es, y lo intenta comprender en su singularidad y unicidad absolutas. Es decir, propiamente sólo existe relación en el nuevo estadio. La relación del esteta es relación autista. La relación del ético es relación con los demás ciudadanos. La relación religiosa es principalmente relación con Dios.²¹⁷

Así pues, será el caballero de la fe quien vaya más lejos de la ética, pero no porque la supere, tampoco porque la niegue, sino porque se colocará en otro lugar. Es decir, la va a suspender. Así es como accedemos al héroe de la resignación infinita y al héroe trágico, quienes vendrán a explicar, como momentos anteriores, al caballero de la fe. Pues sólo el caballero de la fe es capaz de ir más allá de la razón, sólo él es capaz de abandonar la razón para abrazar el absurdo, para seguir los pasos de la locura y de la muerte. Como lo veremos en el siguiente parágrafo.

²¹⁷ Cañas, J. op. cit., p. 104.

El caballero de la fe

El hombre desesperado, pues, no hace más que construir castillos en el aire [y] en el instante mismo en que cree terminar el edificio, todo puede desvanecerse, arbitrariamente, en la nada.
Kierkegaard.

Como hemos apuntado ya, el inicio de la filosofía para Kierkegaard no parte de la admiración, sino de la desesperación. El hombre desesperado es quien inicia, por decirlo de algún modo con esa labor del filósofo que no es otra que la de ejercer su propia libertad. Porque la desesperación viene a enfrentar al sujeto con la posibilidad. Ya que es el sujeto quien tiene necesariamente que elegir. Como bien apunta Chestov: “Mientras el hombre se limite a admirarse, no rozará el enigma del ser. Sólo la desesperación podrá conducirlo al umbral de lo que es realmente. Por lo tanto, si, como constantemente lo afirma, la filosofía busca el comienzo, las fuentes y las raíces de todo, deberá, quiera o no, pasar por la desesperación”.²¹⁸ Porque es justo en la desesperación donde el hombre tiene que elegir: *o lo uno o lo otro*, como lo expondrá Kierkegaard en su filosofía; pues sabemos bien que elegir entre *o lo uno o lo otro*, no es una elección cualquiera, sino que implica una decisión existencial. Es decir, la elección muestra de manera clara qué tipo de hombre se es: un hombre estético o un hombre ético-religioso, un hombre inmediato o un hombre relacional siguiendo la interpretación de Cañas que nos explica:

Si volvemos ahora al estadio «estético» de la existencia nos encontraremos con que tanto el hombre estético como el hombre relacional viven la angustia y la desesperación como algo propio de su naturaleza, pero de muy *distinta forma*. Hacen de sus respectivas experiencias (estética o relacional) un fin existencial en sí mismo, las elevan a *categorías trascendentales*, pero de consecuencias prácticas contrarias para sus vidas. Es decir, tanto el «modo de ser inmediato» como el «modo de ser relacional» son auténticos modos de ser, o dicho de otro modo, significan para la persona una forma básica de estar instalada en el mundo.²¹⁹

La diferencia entre un modo de vida inmediato y un modo de vida relacional, radica principalmente en la forma de manejar la angustia y la desesperación. Pues mientras la vida estética se preocupa únicamente por satisfacer sus propios impulsos y

²¹⁸ Chestov, L. op. cit., p.73.

²¹⁹ Cañas, J. op. cit., p. 101.

deseos, lo cual va a conducir al esteta a una insatisfacción existencial; insatisfacción que lo llevará como ya hemos apuntado al tedio. Mientras que el hombre relacional, igualmente conducido por la desesperación y la angustia derivará en la paradoja propia de la esfera religiosa, pero dejando, por medio del salto cualitativo la inmediatez autista y solipsista para iniciar un nuevo tipo de relación consigo mismo, con los demás y en especial con Dios. El individuo se hace responsable y comprometido. Es por ello que la figura de Abraham encarna la esfera religiosa, pues él es absolutamente responsable y comprometido ya no con sus propios placeres ni siquiera con la concepción moral, sino directamente con Dios. La relación de Abraham es una relación directa con Dios, pues nadie más puede intervenir ni entender por qué Dios le ha pedido el sacrificio de su hijo, ni tampoco nadie puede ayudar a Abraham para llevar a cabo esta empresa. Sólo Abraham y Dios conocen los motivos para realizar el sacrificio, es un secreto; y también es por ello que Abraham será conocido como el caballero de la fe, quien está en una relación absoluta con el Absoluto. Dicho de otro modo, Abraham está comprometido existencialmente con Dios, por la fe. Lo cual también se vuelve paradójico y absurdo, pues Abraham debe obedecer la ley moral, lo que significa en última instancia desobedecer la ley; en otras palabras, para que Abraham pueda salvar a Isaac es necesario que lo asesine. Eso es la paradoja de la fe y lo que vuelve grande al caballero, pues no cualquiera puede someterse al absurdo, no cualquiera abraza la paradoja ni la locura y la muerte para mantener esa relación absoluta con el Absoluto.

Es por ello que el propio Kierkegaard se asombra ante una figura como la de Abraham, y le asombra mucho más que él sea el único sorprendido ante una historia como la suya. Pues al inicio de *Temor y Temblor* nos dice que ya nadie se detiene ante la fe, ante la paradoja y el absurdo, sino que pasan de largo como si ya desde hace mucho lo hubieran entendido, como si el absurdo estuviera lógicamente comprobado por el sistema²²⁰ yuviésemos que seguir hacia delante sin prestarle la mínima atención como apunta Wahl: “Es principalmente contra Hegel contra quien se volverá la reflexión de Kierkegaard. Hegel es, ante todo, el filósofo que nos quiso mostrar el mundo como sistema ordenado, como totalidad racional. Ahora bien, la individualidad en cuanto tal, es algo irreductible; no puede entrar en ningún sistema. Dicho de otro

²²⁰ Es importante apuntar que esta crítica que dirige hacia el sistema está referida a Hegel y su filosofía. Kierkegaard propondrá en oposición a la filosofía hegeliana las categorías de “escándalo y secreto” como bien apunta Palmier: “Escándalo y secreto, tales son las categorías que Kierkegaard opone a Hegel. A través de ellas trata de derribar todo hegelianismo”. Palmier, Jean. *Hegel*. p. 107

modo; no hay un sistema de la existencia”.²²¹ Y aunque es verdad que Kierkegaard estuvo de cierta forma influenciado en un principio por la filosofía de Hegel²²², logra ver que no puede haber un sistema de la existencia. Bense lo explica muy claramente cuando nos dice: “La historia universal del Sistema está determinada, pero es continua; en cambio, las etapas de la existencia no están predeterminadas; son elegidas de una manera u otra: o una u otra. El Sistema sólo puede determinar, en cierto sentido; de otra manera no existiría un sistema perfeccionable; pero la existencia debe escoger, ya que la existencia determinada no es existencia, sino precisamente un sistema”.²²³ De modo que Kierkegaard no puede aceptar de ninguna manera el sistema hegeliano mientras se siga afirmando que «todo lo real es racional y todo lo racional es real»; pues para Kierkegaard lo real es lo posible y lo posible, como en el ejemplo de Abraham, es en ocasiones incomprensible para la razón: absurdo, como lo menciona Wahl en esta nota:

Según Hegel, el mundo es el desenvolvimiento necesario de la idea eterna, y la libertad es la necesidad comprendida. Para Kierkegaard, en cambio, lo posible es lo real, y toda filosofía que niega lo posible, que nos oprime, que nos lleva a una especie de estado de sofocación. Y tal es, según él, el efecto del hegelianismo [...] Esta idea de lo posible está vinculada, por su parte, a la idea de tiempo, de suerte que podríamos oponer el tiempo hegeliano, como desarrollo lógico, el tiempo kierkegaardiano con sus discontinuidades y sus rupturas, como podemos oponer la dialéctica hegeliana y la dialéctica subjetiva y apasionada de Kierkegaard.²²⁴

Porque en el fondo, la preocupación de Kierkegaard es que se confundiera la fe cristiana con una condición primitiva natural, como si fuera no más que una especie de fluido vital o sentimiento sin sentido del que toda criatura participa. Kierkegaard, nos dice Collins “Vio que esto se volvía un instrumento en manos de lo hegelianos que argüían que la fe es un punto de partida solamente, y que el hombre debería ir más allá de nuestra condición primitiva hacia un desarrollo superior de la razón y de la filosofía”.²²⁵ Y es por ello que Kierkegaard constantemente reprocha a Hegel que haya desfigurado y desvirtuado al Cristianismo; y este es uno de los puntos principales en

²²¹ Wahl, J. *Kierkegaard*, p. 6.

²²² Para un análisis más completo acerca de la influencia de Hegel en Kierkegaard es importante acudir al texto de Max Bense, *Hegel y Kierkegaard*, en donde el autor hace un recorrido por los principios fundamentales de ambos filósofos, enfatizando no sólo sus diferencias, sino que al mismo tiempo señala oportunamente sus puntos de coincidencia, como lo explica en esta nota: “... la obra de Hegel encuentra una interpretación en la obra de Kierkegaard, de tal calidad como si Kierkegaard fuera aquel extraño, único discípulo de Hegel que lo hubiese entendido y – según Hegel – malentendido al mismo tiempo”. V. Bense, Max, op. cit., pp. 5-6.

²²³ Bense, Max. op. cit., p. 14.

²²⁴ Wahl, Jean. *Historia del existencialismo*, p. 14.

²²⁵ Collins, J. op. cit., p. 117.

donde Kierkegaard va a centrar su crítica al hegelianismo. Palmier lo explica de la siguiente manera: “La religión, tal como la concibe Hegel en sus primeros escritos, no podría dissociarse de la vida de un pueblo. Precisamente lo que admira en la religión griega es la armonía que realiza con la ciudad. Para Kierkegaard, el Cristianismo, que a sus ojos es la única religión auténtica, designa ante todo la relación angustiada del creyente con su Dios, relación que hace de cada uno el único, llamado en el silencio absoluto de la fe”.²²⁶ Por ello la figura de Abraham va a ser decisiva en la perspectiva kierkegaardiana, pues para él Abraham encarna el absurdo y la paradoja que la razón no puede explicar, pues para la razón Abraham es un asesino; para la razón este acto, el sacrificio de Isaac, es un “escándalo”, porque al mismo tiempo Abraham guarda silencio, lo que convierte su acto en algo por completo individual, mientras que la ética pide a todas luces que todo sea público, que nada sea “secreto”. Así, mientras el hegelianismo proclama «todo lo real es racional y todo lo racional es real», Kierkegaard propone las categorías de «escándalo y secreto» donde reina el absurdo y la paradoja que se opone a toda mediación como lo apunta Palmier:

La categoría de “escándalo” sin duda es la que ahonda entre Hegel y Kierkegaard un abismo infranqueable. La encarnación de Cristo, su muerte y su resurrección no son para Hegel más que acontecimientos del Espíritu, en tanto que para Kierkegaard son el escándalo absoluto y la paradoja que se opone a toda mediación. [...] A la “mediación hegeliana”, Kierkegaard opone el “salto” [cualitativo]. A la “*Aufhebung*”, que une y supera los contrarios, Kierkegaard opone la elección o, mejor dicho, la “Alternativa” (*Enten... Ellen*). Por ello escribe: “Hay una concepción del mundo conforme a la cual la paradoja es más elevada que cualquier sistema”.²²⁷

Kierkegaard se detiene y encuentra en Abraham la figura que encarna «el escándalo y la paradoja» y lo nombra el caballero de la fe. Porque además de su carácter absurdo y paradójico, lo que más va a sorprender a Kierkegaard es que encuentra en Abraham a alguien completamente ordinario que no pretende ir más allá de la fe, sino precisamente la cultiva como una labor constante y cotidiana, como comenta al inicio de *Temor y temblor* donde nos dice que la fe ha dejado de ser algo en lo que la gente se detiene.

Antaño no sucedía lo mismo; entonces la fe era una tarea asignada a la vida entera; pues, se pensaba, la aptitud para creer no se adquiere en pocos días o en pocas semanas. Cuando, después de haber combatido en lucha leal y guardado la fe, llegaba al ocaso de

²²⁶ Palmier, J. op. cit., pp. 104-105.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 105-106.

su vida el anciano experimentado, su corazón conserva aún suficiente juventud para no haber olvidado el temor y la angustia que habían disciplinado al joven y que el hombre maduro había dominado, porque nadie se libera de ellos enteramente a menos que haya logrado ir más allá desde muy temprano.²²⁸

Porque Abraham, al parecer no es un hombre extraordinario, curiosamente lo que lo vuelve extraordinario es que es un hombre por completo ordinario. Pues sabemos que no fueron sus grandes hazañas lo que lo condujo a ser el elegido por Dios; pues sólo basta recordar que cuando Abraham recibe la llamada de Dios para abandonar la casa de sus padres, él ya es un adulto, setenta y cinco años, según el texto, vive en tierra de sus padres y está casado con Sarai, algo por demás común.²²⁹ Abraham deja la tierra de sus padres y sólo se lleva a su esposa y a su sobrino junto con algunas pertenencias incluido la gente que poseía debido a la promesa que Dios le hace: “Con tus descendientes voy a formar una gran nación”, lo que se traduce claramente en la promesa de un hijo; es por ello también que la promesa divina de la descendencia va a ser el eje conductor de toda la historia patriarcal, hasta su cumplimiento con el nacimiento de Isaac.

Es importante mencionar también que a lo largo del Génesis encontramos un sin fin de ejemplos en los que podemos observar la figura de Abraham como una persona por demás común, con dolores, temores, deseos, esperanzas, inquietudes propias de todos nosotros. Abraham no tiene cualidades de un súper héroe (un héroe trágico, en los términos kierkegaardianos), sino que por el contrario es un hombre adulto que obedece con prontitud la orden divina. Y cuando no sabe qué hacer, son sus pasiones, deseos y también sus temores y miedos los que lo hacen actuar. Por ejemplo cuando llega a Egipto conducido por el hambre y la escasez de alimentos, Abraham le dice a sus mujer: “Mira, yo sé bien que tú eres una mujer hermosa y que cuando los egipcios te vean, van a decir: Esta mujer es la esposa de este hombre. Entonces a mí me matarán, y a ti te dejarán con vida para quedarse contigo. Por eso, para que me vaya bien y no me maten por causa tuya, díles por favor que eres mi hermana”.²³⁰ Es evidente el temor que tiene Abraham, sabe que lo pueden matar; miente y hace que su esposa mienta y por ello, en primera instancia el faraón trata bien a Abraham, pero al darse cuenta que Sarai es la esposa de Abraham, los expulsa de Egipto.

²²⁸ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. p. 9.

²²⁹ Es importante señalar que esta irrupción por parte de Dios hacia Abraham, hace que la historia del mundo entre en una nueva etapa. Ya que de la humanidad sumergida en el pecado, Dios va a formar un nuevo pueblo que comienza justamente con Abraham, esto debido principalmente a la prontitud con la que Abraham responde al llamado de Dios. Cfr. Gen 12, 1-7.

²³⁰ Gen. 12, 11-13.

También encontramos ejemplos en los que el valor de Abraham se da a notar desinteresadamente sin perseguir fama, ni tierras, ni riquezas. A pesar que el botín de guerra era enorme y que el Rey de Sodoma le dijo que sólo le diera a las personas y se quedara con todo lo demás, Abraham se niega diciéndole: “le he jurado al Señor, al Dios altísimo que hizo el cielo y la tierra, que no voy a tomar nada de lo que es tuyo, ni siquiera un hilo o una correa para mis sandalias, para que nunca digas que tú fuiste el que me hizo rico. Yo no quiero nada para mí, excepto lo que ya comieron los criados”.²³¹

Porque como ya hemos apuntado, la grandeza de Abraham no viene del exterior, de poseer una fuerza increíble, ni de poseer grandes riquezas o una inteligencia genial, sino que es grande por su interior. Abraham es el hombre más ordinario y es eso lo que lo vuelve un hombre extraordinario; precisamente por esa prontitud a responder a la orden divina, a dejar su tierra, sus parientes y la casa de su padre, por esperar la promesa divina de la descendencia aún cuando parecía imposible. Y es esto también lo que hace de Abraham una figura sorprendente, pues él mantuvo la esperanza aún a pesar del tiempo, a pesar de ver a Sara envejecer y de verse a sí mismo como un anciano. Abraham tuvo la fuerza para conservar un espíritu joven que hizo posible la concepción de Isaac, porque de lo contrario hubiera desesperado y nunca hubiese podido obtenerlo, y aún más, pues una vez que obtuvo la promesa divina, es Dios quien viene a exigirle al pobre anciano que asesine a su propio hijo, que termine con toda esperanza, y Abraham pudo también entonces mantenerse firme, y con paso silencioso se dirigió a cumplir con aquello que debía.

Según el juicio de la ética, Abraham es el más grande de los criminales, el más miserable de los hombres: el asesino de su hijo. La ética no sabe acudir en socorro de nadie, pero sabemos que dispone de suficientes medios para matizar a quien le ha sido ingrato. Abraham es a la vez el más desdichado y el más criminal de los hombres: pierde su hijo amado, el consuelo y sostén de su ancianidad, y al mismo tiempo pierde, como Kierkegaard, su honor y su orgullo.²³²

Es esta la figura que no deja de sorprender a Kierkegaard, quien constantemente se pregunta: “¿Quién dio vigor al brazo de Abraham? ¿Quién mantuvo su diestra levantada impidiéndole caer de nuevo, impotente? El espectador de esta escena se siente paralizado. ¿Quién dio fortaleza al alma de Abraham y le impidió cegarse al punto de no

²³¹ Gen. 14. 22-24.

²³² Chestov, L. op. cit., pp.78-79.

ver ni a Isaac ni al cordero? El espectador de esta escena se siente ciego”.²³³ ¿Qué fuerza tenía este anciano para esperar lo absurdo? ¿Qué fuerza había en su interior para no desesperar ante la orden divina y realizar el asesinato? Y sin embargo, nos dice Kierkegaard, raro es el hombre que se queda paralizado y enceguecido, porque sabemos que todo es una prueba, pero Abraham no lo sabía y por eso también nos dirá Kierkegaard que es más raro aún el hombre que relata dignamente lo sucedido no solamente por la complejidad que implica una explicación como ésta, sino sobre todo porque no es posible explicarlo clara y sistemáticamente. Pues la historia de Abraham se entiende desde el absurdo, desde el silencio²³⁴, desde la soledad, la locura y la muerte. Porque es un poeta del silencio quien habla del silencio, como lo dice Derrida: “Este seudónimo guarda silencio, dice el silencio guardado”.²³⁵ Johanes de Silentio, es decir Kierkegaard, se declara como un poeta y de ningún modo filósofo pues, nos dice con bastante ironía que: “no ha comprendido el sistema, si es que hay uno y si está acabado; su débil cerebro – continúa – se asusta ya bastante al pensar en la prodigiosa inteligencia que es necesaria a cada uno, hoy que todo el mundo posee un pensar tan prodigioso”.²³⁶ Pues sabe muy bien que para entender la fe, nunca lo lograremos desde la razón. Porque “aunque podamos formular conceptualmente la sustancia de la fe – nos dice Kierkegaard – no por eso hemos asido la fe, como si penetrásemos en ella o ella en nosotros”.²³⁷ De lo que se trata, como lo hemos dicho, es de abrazar el absurdo, la paradoja, la locura y la muerte que nos conducirán como al poeta, al más terrible de los insomnios. Porque para la ética Abraham está perdido, es un asesino y deberíamos condenarlo. Y sólo desde el absurdo, desde la paradoja del silencio lograremos una explicación, que es más bien un acercamiento.

Es precisamente el silencio quien viene a explicar al caballero de la fe, porque es ahí donde se da justamente la comunicación. No una definición conceptual ni mucho menos, porque como veremos Abraham puede comunicarlo todo, sus razones, los motivos, los estados de ánimo, menos la decisión. Porque esa es incomunicable e incomprensible; porque esa es interior, es completamente subjetiva. Y es por ello que sólo en el silencio es posible la comunicación: nos callamos para escuchar al otro; las palabras vendrán después, pues ellas nacen del silencio. Y por tanto, la historia de

²³³ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. p. 26.

²³⁴ Es importante mencionar que es precisamente el seudónimo Johanes de Silentio quien explica esta historia.

²³⁵ Derrida, J. op. cit., p. 85.

²³⁶ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. pp. 9-10.

²³⁷ *Ibid.*, p. 10.

Abraham será la historia del silencio, que es la historia de la fe, pues lo que salva a Abraham no es la palabra como a Job, sino el silencio. El silencio que es desesperación, porque el silencio origina justamente temor y temblor; origina espera y esperanza, que a su vez también es comunicación. Pues lo que comunicamos en el silencio es precisamente lo que somos, nuestra interioridad, nuestro secreto.

Es evidente que no es posible dar un argumento razonable en contra de la razón. Y ese es el problema de Abraham, ya que no puede explicar la insuficiencia de la razón más que en el silencio, del que procede la fe y que conduce al estadio religioso.²³⁸ Y en este sentido, el silencio de Abraham es un silencio divino como bien apunta Cañas: “Pero hay que hacer silencio delante de la instancia divina para que se oigan los dioses, «ya que, según nos lo ha dicho un griego bellamente: el hombre aprende de los hombres a hablar, pero de los dioses aprende a callar»”.²³⁹ Un silencio que, como veremos, se coloca por encima de la ética. Porque la fe significa precisamente: “perder la razón para conquistar a Dios”.²⁴⁰

Es en *Temor y temblor* donde Kierkegaard va a intentar una explicación de la fe, por medio de su seudónimo Johanes de Silentio. Es decir, va a intentar una explicación poética desde el silencio, obviamente el silencio divino que narra con una genialidad teatral la vida de Abraham, centrándose sobre todo en el momento del sacrificio; y para ello, va a contar cuatro versiones tituladas «Atmósfera» de las posibles alternativas para explicar de manera hipotética el viaje de Abraham a la montaña donde Dios le había indicado que debía sacrificar a su hijo. Estas cuatro historias hipotéticas son, como apunta Cañas modos posibles de relacionarse con Dios:

Cuando Kierkegaard alude al trauma del *destete* para explicar cada una de las cuatro versiones de la historia de Abraham, hace referencia a la «pérdida de la inmediatez con la madre y acceso a un plano donde se dan alimentos más fuertes, es decir, modos de *unión a distancia*, unión mediacionada por el sufrimiento». Lo cual significa que en ninguna de esas hipótesis Abraham hubiese podido aparecer como el verdadero padre de la fe, porque la relación con Dios es prioritariamente una *relación tutelada*, pedagógico-educativa.²⁴¹

²³⁸ Otra respuesta posible sería la risa, que conduciría al estadio estético. Una risa irónica evidentemente imposible para Abraham, ni siquiera cuando el propio Isaac le pregunta por el cordero para el sacrificio y Abraham, sin reírse y con un tono calmado responde: «Dios proveerá». La risa sería propia del estadio estético, aunque cabe aclarar que el confín entre el estadio ético y el estadio religioso es el humor, el cual está investido de lo serio. La respuesta por tanto de Abraham es el silencio y cuando debe de hablar lo hace con absoluta seriedad, lo que en última instancia puede provocarnos risa.

²³⁹ Cañas, J. op. cit., p. 98.

²⁴⁰ Chestov, L. op. cit., p. 95.

²⁴¹ Cañas, J. op. cit., p. 107.

Nosotros nos detendremos en estas cuatro historias para analizar precisamente esta relación que se establece entre Abraham y Dios; para entender, además, las otras dos figuras anteriores al caballero de la fe: el héroe trágico y el caballero de la resignación infinita, pues es justamente en estas cuatro historias donde podemos ver de manera más clara que Abraham abraza el absurdo y no actúa como en ninguna de las cuatro historias, pues de haber actuado así, sería otra cosa por completo diferente a un caballero de la fe.

La historia comienza con el nacimiento de Isaac, cuando parece que la promesa divina de la descendencia ha sido cumplida. Isaac a nacido aún cuando Abraham y Sara eran demasiado viejos, cuando cualquiera podría pensar que toda esperanza se había perdido. Después de esperar cien años y cuando todo hacía pensar que la promesa divina se cumplía, el hijo prometido debe ser ofrecido en sacrificio. A lo que Abraham nuevamente se mostrará dispuesto y cumplirá sin demora la orden de Dios.

Después de algún tiempo, Dios puso a prueba la fe de Abraham. Lo llamó por su nombre, y él contestó: –Aquí estoy.

Y Dios le dijo: –Toma a Isaac, tú único hijo, al que tanto amas, y vete a la tierra de Moria. Una vez allá, ofrécelo en holocausto sobre el cerro que yo te señalaré.

Al día siguiente, muy temprano, Abraham se levantó y ensilló su asno; cortó la leña para el holocausto y se fue al lugar que Dios le había dicho, junto con su hijo Isaac y dos de sus siervos. Al tercer día, Abraham alcanzó a ver el lugar desde lejos.²⁴²

Este es el momento más dramático en la historia de Abraham, es justamente en donde tiene que decidir si hace lo que el deber le exige o lo que Dios le ordena; cosas por demás contrarias. Pues de seguir los pasos de la ética, deberá impedir que Isaac sea entregado en holocausto, por lo que tendría que desobedecer la orden divina. Pero si obedece a Dios, será la ética quien venga a juzgar a Abraham como el peor de los asesinos, pues su deber de padre es amar, por encima de cualquier cosa a su hijo y no intentar asesinarlo. Así es como Kierkegaard hace un primer acercamiento a la historia de Abraham:

Era muy de mañana; Abraham se levantó, hizo enalbardar los asnos, dejó su casa con Isaac, y desde la ventana los vio descender Sara por el valle hasta que los perdió de vista. Anduvieron silenciosamente durante tres días; la mañana del cuarto, Abraham no dijo una palabra, pero levantando los ojos vio en la lejanía los montes de Morija. Despidió a sus servidores y tomando a Isaac de la mano trepó a la montaña. Ya Abraham se decía: “Pero no puedo ocultarle por más tiempo adónde le conduce este

²⁴² Génesis 22, 1-4.

andar”. Se detuvo, apoyó su mano sobre la cabeza de su hijo para bendecirlo, e Isaac se inclinó para recibir la bendición. Y la faz de Abraham era la de un padre; dulce era su mirar, y su voz exhortaba. Pero Isaac no podía comprenderle, su alma no podía elevarse tanto; se abrazó a las rodillas de Abraham, se arrojó a sus pies y clamó por la gracia; imploró por su juventud y sus dulces esperanzas; habló de las alegrías de la casa paterna, evocó la soledad y la tristeza. Entonces Abraham lo levantó, lo tomó de la mano y se puso en camino, y su voz exhortaba y consolaba. Mas Isaac no podía comprenderle. Abraham trepó por la montaña de Moriya; Isaac no le comprendía. Entonces se apartó Abraham por un momento del lado de su hijo, y cuando de nuevo miró Isaac la faz de su padre la halló cambiada, porque el mirar se le había hecho feroz y aterradoras las facciones. Agarró a Isaac por el pecho, lo arrojó por tierra y gritó: “¡Estúpido! ¿Crees tú que soy tu padre? ¡Soy un idólatra! ¿Crees tú que obedezco al mandato divino? ¡Hago lo que me viene en gana!” Entonces Isaac se estremeció y exclamó en su angustia: “¡Dios del cielo! ¡Ten piedad de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten piedad de mí! ¡Sé mi padre, ya no tengo otro en esta tierra!” Pero Abraham se dijo muy quedo: “Dios del cielo, yo te doy gracias; vale más que me crea un monstruo antes que perder la fe en ti”.²⁴³

En esta primera versión, Abraham sabe que tiene que cumplir con un sacrificio, pero durante todo el recorrido, durante esos tres días va pensando que tal vez no pueda hacerlo, que no se atreverá, que *no debe*. Espera tal vez que Isaac se de cuenta del amor que le tiene, pero no es así, y por el contrario, agradece a su padre y Abraham no puede más que guardar silencio, hasta que sucumbe ante la angustia y la desesperación.

No puede sacrificar a su propio hijo y se sacrifica él mismo para que Isaac no pierda la fe. “Dios del cielo, yo te doy las gracias; vale más que me crea un monstruo antes que perder la fe en ti”.²⁴⁴ Abraham engaña a Isaac para que no culpe a Dios de su desgracia; decide cargar con la culpa y engaña a Isaac, pero eso no lo convierte en el padre de la fe, sólo en un hombre miserable y cobarde, porque a parte de perder a Dios, pierde a Isaac, ya no podrá mirarlo con ojos amorosos y decirle que todo lo que ha hecho ha sido por salvarlo; pierde a Sara pues cómo podrá decirle que quiso asesinar a su hijo; en cuanto Isaac le cuente a su madre lo sucedido, ésta sabrá que Abraham se ha convertido en un monstruo, que ya no es más el padre amoroso; Abraham se habrá perdido a sí mismo, pues no podrá encontrar felicidad a no ser en el recuerdo y su vida ya no valdrá la pena. Si bien puede alcanzar la posición de un caballero de la resignación infinita, pero no la del caballero de la fe. El caballero de la resignación renuncia a todo, a Isaac, a Sara, a Dios, incluso a sí mismo y debe hallar consuelo en su renuncia como lo señala Chestov: “La resignación me proporciona la conciencia de la eternidad: es un movimiento puramente filosófico que podré realizar tan pronto como se

²⁴³ Kierkegaard, *S. Temor y temblor*, pp. 13-14.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

me exija, algo que puedo comprometerme a hacer por medio de una severa disciplina interior... un movimiento que puedo realizar con mis propias fuerzas”.²⁴⁵

Abraham en esta situación también podría ser un héroe trágico, pero no un caballero de la fe. Realiza un acto de amor hacia los otros, pero lo pierde todo. Y aunque es admirable el acto de Abraham, de un padre amoroso que se entrega, que entrega todo lo que tiene para salvar a su propio hijo, lo que más quiere en el mundo, no tiene importancia porque lo ha perdido todo, se ha quedado vacío y ya nada puede sostenerlo: ni el amor de su hijo porque ahora es odio; ni el amor de Dios, porque ya no es el elegido. Su existencia ha perdido todo sentido y cualquier posibilidad de volver a tener sentido. Ahora sólo le queda lamentarse: “Renuncié a mí mismo, [a Isaac, a Sara y a Dios], y debo hallar alegría, paz y reposo en mi dolor; pero no puedo por mis propios medios recobrarlos, pues utilizo mi fuerza en renunciar a ellos”.²⁴⁶ Abraham ha renunciado a todo, para perderlo todo; como héroe trágico podemos admirarlo y sorprendernos por un acto tan grande como este. Pero no más, no podemos amarlo ni reconocerlo como el padre de la fe. Porque lo ha perdido todo en virtud a su renuncia infinita, y no ha ganado nada; y en el movimiento de la fe no se pierde nada del mundo, sino que por el contrario, se gana todo íntegramente. Como lo apunta Chestov:

A ciertos hombres, explica Kierkegaard, les parecerá acaso más tentador matar en ellos el deseo de la princesa, embotar, por así decirlo, la acerada punta del dolor. Kierkegaard llama a tal hombre el caballero de la resignación. Y hasta encuentra para él palabras compasivas. Y, sin embargo, “debe de ser maravilloso obtener a la princesa”, y “el caballero de la resignación que así no lo piense es sólo un impostor”; su amor no es un amor verdadero.²⁴⁷

Es verdad que Abraham, en este caso, recurre al engaño, pero lo hace para que Isaac no pierda la fe en Dios, para que Isaac abandone la inmediatez del estadio estético y pueda acceder al estadio ético-religioso. Engaña a su hijo, porque si Isaac se da cuenta de la verdad, sería perjudicial para él, porque se daría cuenta que es Dios quien quiere asesinarlo por medio de su padre. Abraham se sacrifica para que piense de alguna forma que su única salvación es Dios. Isaac puede pensar que Abraham se ha vuelto loco, puede pensar lo que sea, menos que Dios quiere asesinarlo. Por ello Kierkegaard termina con la siguiente cita: “Cuando la época del destete llega, la madre ennegrece el seno porque conservar su atractivo sería perjudicial para el niño que debe dejarlo. De

²⁴⁵ Chestov, L. op. cit., p. 86.

²⁴⁶ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 55.

²⁴⁷ Chestov, L. op. cit., pp. 84-85.

este modo cree que su madre ha cambiado; pero el corazón de ella es siempre el mismo, y su mirada está siempre llena de ternura y de amor. ¡Feliz aquel que no tiene que recurrir a medios más terribles para destetar al niño!”²⁴⁸

Isaac se queda sin padre, pero gana un Dios. Abraham renuncia a su hijo y con ello renuncia también al mundo. Es un caballero de la resignación infinita que debe hallar consuelo en su renuncia. Porque el caballero de la resignación infinita deja la esfera estética y se coloca en la esfera ética; y de ningún modo es un cobarde ni un miedoso, pues emplea todas sus fuerzas en renunciar al mundo, en salvar a la razón; concentra todas sus fuerzas en renunciar y en satisfacerse en esa pérdida.

Por la resignación renuncio a todo; es un movimiento que cumplo por mí mismo, y si me abstengo de hacerlo, es debido a mi cobardía, mi molicie, mi falta de entusiasmo [...] Hago este movimiento por mí mismo y mi recompensa soy yo en la conciencia de mi eternidad, en una dichosa armonía con mi amor hacia el ser eterno. Por la fe no renuncio a nada, al contrario, lo recibo todo [...] Es necesario un valor puramente humano para renunciar a toda la temporalidad con el fin de ganar la eternidad; pero al menos la adquiero, y una vez en la eternidad ya no puedo renunciar a ella sin contradecirme; pero es menester el coraje humilde de la paradoja para asir toda la temporalidad en virtud del absurdo y este es el coraje de la fe.²⁴⁹

En la segunda historia Kierkegaard va a intentar un acercamiento por medio del silencio; exponiendo de esta manera el conflicto al que se enfrenta Abraham al no decir nada a nadie sobre el sacrificio; cuando la ética pide que todo sea público y por ello, nada pueda ser privado, secreto. “La exigencia *ética* está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad: y define, pues, una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de su propia decisión y responder de los propios actos”.²⁵⁰ Kierkegaard narra lo siguiente:

Era muy de mañana; Abraham se levantó, abrazó a Sara, compañera de su vejez, y Sara dio un beso a Isaac, que la había preservado del escarnio, y era su orgullo y esperanza para la posteridad. Anduvieron en silencio; la mirada de Abraham permaneció fija sobre el suelo hasta el día cuarto; entonces levantando los ojos vio en el horizonte las montañas de Moriija; y bajó de nuevo la mirada. En silencio preparó el holocausto y ató a Isaac; en silencio extrajo el cuchillo; entonces vio el carnero que proveyó Dios. Lo sacrificó y regresó... A partir de ese día, Abraham se hizo viejo; no pudo olvidar cuánto había exigido Dios de él. Isaac continuó creciendo; pero los ojos de Abraham se habían nublado; ya no vio más la alegría.²⁵¹

²⁴⁸ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 14.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁵⁰ Derrida, J. op. cit., p.88.

²⁵¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 15.

Durante los tres días que dura el viaje Abraham se mantiene pensativo y guarda silencio; abriga la esperanza de que Dios no le exija el sacrificio, piensa que Dios no puede exigirle algo tan duro. “Abraham habría mantenido la esperanza de salvación, pero esa esperanza no correspondería a la esperanza en el absurdo, aquella que hace actuar al caballero de la fe”.²⁵² Porque el silencio de este Abraham no es un silencio divino y sacrifica al cordero antes de que Dios se lo ofrezca. En cierto sentido Abraham pasó la prueba, pero Kierkegaard nos recuerda que desde ese día se hizo viejo y ya no vio más la alegría. Tristemente se sienta todas las tardes frente al horizonte recordando aquel día en que Dios le exigió demasiado. Piensa en decirle a Sara: «Aquél día, iba a matar a nuestro hijo, a nuestro Isaac», pero no puede. Ha renunciado a las palabras, su silencio le quema desde adentro y eso es lo que lo vuelve viejo y lo hace infeliz. Porque no pudo mantener la confianza en Dios y ha perdido todo lo que había ganado en todos sus años de espera; aquello que el tiempo no había logrado durante cien años, en tres días se desvaneció al colocarse frente a frente ante la angustia, ante el terror de convertirse en un asesino, en el peor de los asesinos. “Este Abraham – nos dice Cañas – que no es el «padre de la fe» sacrifica el cordero *antes* de que Dios le ordene que lo haga, porque su falta de fe le hace perder el coraje y la confianza en Dios”.²⁵³

Desde entonces Abraham es un demonio y como tal está aniquilado. Su tristeza no le viene de afuera, y por ello no puede encontrar ningún consuelo; la tristeza de Abraham es “la insondable tristeza que el tiempo jamás podrá curar, esa tristeza de saber que no hay auxilio aunque la vida lo colme de favores”,²⁵⁴ pues el silencio de ese día se extiende a toda su vida. Ahora tiene que ver a Isaac crecer y a Sara envejecer sin ninguna expresión en el rostro, ya no puede reír, porque “no puede olvidar cuánto había exigido Dios de él”.²⁵⁵ Esta figura de Abraham nos da lástima. Mordiéndose la lengua, sentado en una silla, viendo el paso inevitable del tiempo, intentando inútilmente calmarse, pero no puede. Ahora es un viejo que preferiría la muerte porque no puede olvidar las exigencias divinas y por ello, alguien como él nunca podría ser el padre de la fe. Porque el caballero de la fe guarda silencio, pero su silencio es un silencio divino. No por la imposibilidad de hablar, porque el caballero de la fe puede decirlo todo, puede decirnos sus motivos, sus razones; lo que no puede es hacer comprensible, comunicable la decisión. Hablan un lenguaje divino, su idioma es ininteligible. “Abraham no habla

²⁵² Cañas, J. op. cit., p. 108.

²⁵³ *Idem.*

²⁵⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p.114.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 15.

de lo que Dios le ha ordenado sólo a él, no le habla a Sara, ni a Eleazar, ni a Isaac. Debe guardar el secreto (es su deber) pero es también un secreto que *debe* guardar, doble necesidad porque *no puede sino* guardarlo, en el fondo: no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas. Está obligado a mantener el secreto porque está incomunicado”.²⁵⁶

Abraham puede decirlo todo, incluso que va a matar a su propio hijo, pero no puede hacer comprensible el absurdo de su entrega, no nos puede decir: «¡Sólo sacrificando a Isaac lo puedo recuperar, esto es sólo una prueba!», porque nadie lo entendería. Guarda silencio, no para salvar a Isaac, pues lo que lo salva, es el cuchillo, es la voluntad de Abraham al entregar a Dios a su hijo en sacrificio. El silencio de Abraham es amoroso y no cobarde, se calla porque no hay nadie que pueda comprenderlo y la única forma de hacerse comprensible es en el silencio; en cambio el otro Abraham guarda silencio por miedo, por ocultar lo que pretende, su silencio es un silencio cobarde, porque teme los designios de la ética; sabe que no debe levantar la mano en contra de su hijo, porque su deber es protegerlo y al guardar silencio renuncia a las palabras.

En la medida que no diciendo lo esencial, a saber, el secreto entre Dios y él, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en la propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ya que, desde el momento en que se habla y se entra en el medio del lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde pues la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa. La palabra nos apacigua, señala Kierkegaard, porque «traduce» en lo universal.²⁵⁷

En cambio el caballero de la fe nunca renuncia a las palabras, él guarda silencio porque sabe que es la única manera en que se puede comunicar. Sabe que las palabras nacen del silencio y se calla para escuchar al otro, es decir, a Dios. La orden divina no le pesa, no necesita de las palabras para apaciguar su alma, sino que se convierte en su secreto. Y el amor nace en el secreto. Por ello Abraham guarda silencio, porque ama a Isaac; porque Dios se lo ha pedido; porque solamente él y nadie más puede realizar el sacrificio; porque es *su* secreto y *ese* secreto es lo que lo relaciona con Dios. Es desde el secreto donde Abraham se comunica con Dios, desde la intimidad, como comunicación privada. Porque sólo en el silencio puede comunicar su secreto. “Para Abraham, declara

²⁵⁶ Derrida. J. op. cit., p. 86.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 87.

Kierkegaard, *la ética es la tentación*. Él debe pues resistir a ella. Se calla para frustrar la tentación moral que, bajo pretexto de llamarlo a la responsabilidad, a la auto-justificación, le haría perder, con su singularidad, su última responsabilidad, su injustificable, secreta y absoluta responsabilidad ante Dios”.²⁵⁸

En cambio, el héroe trágico renuncia a hablar, porque si habla se convierte en un asesino: ¿Por qué quieres matar a tu hijo? Tendríamos que preguntarle y la gente le gritaría ¡Asesino! Si Abraham fuera un héroe trágico y se callara tendría que recurrir al llanto, porque “las lágrimas y los gritos lo apaciguan; pero los suspiros inefables son de martirio”.²⁵⁹ Su silencio se interpreta como un miserable intento por salvarse a sí mismo, por no desobedecer a Dios, pero este silencio implica renunciar a todo, sin que se pueda recuperar. Por ello, al ver el cordero, Abraham sabe que ha recuperado a Isaac, pero ya no lo puede querer, ya no puede mirar a su hijo directo a los ojos, porque ha renunciado a él y su corazón ya no guarda sentimientos de agradecimiento hacia Dios, sino de odio, porque ya nunca podrá olvidar cuánto exigió Dios de él. Porque siempre ha de recordar que Dios le ha exigido demasiado, al grado que su renuncia se convierte en rencor. Es verdad que Isaac está a salvo, pero este Abraham nunca podría ser el padre de la fe, como bien lo expresa Kierkegaard con esta cita, pues Isaac ha perdido a su padre: “Cuando el niño, ya crecido, debe ser destetado, púdicamente oculta el seno su madre, y el hijo ya no tiene madre. ¡Feliz el niño que no ha perdido a su madre de otro modo!”²⁶⁰

En esta tercera versión de la historia de Abraham, Kierkegaard nos muestra la fuerza de la ética, pues no deja ni un segundo de aguijonear la conciencia de Abraham al recordarle insistentemente el deber del padre hacia el hijo:

Era muy de mañana; Abraham se levantó, dio un beso a Sara, la madre joven, y Sara dio un beso a Isaac, su delicia, su eterna alegría. Y Abraham, sobre su asno, cabalgó pensativo; meditaba sobre Agar y sobre su hijo, a quienes abandonó en el desierto. Trepó por la montaña de Moriija y extrajo el cuchillo.

Cuando Abraham, sobre su asno, se halló solo en Moriija, la tarde era apacible; se arrojó de cara contra la tierra y pidió perdón a Dios por su pecado, perdón por haber querido sacrificar a Isaac, por haber olvidado su deber de padre hacia su hijo. Tomó de nuevo, con más frecuencia, el camino solitario, pero no halló reposo. No podía concebir como pecado haber querido sacrificar su más preciado bien, aquél por quien hubiera dado su vida más de una vez, a Dios; y si era un pecado, si no había amado a Isaac hasta ese

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 88.

²⁵⁹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 127.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

punto, no podía comprender entonces cómo podía ser perdonado; porque ¿hay pecado más terrible?²⁶¹

La ética nos dice claramente que el padre debe proteger y amar a su hijo por encima de cualquier cosa. Y Abraham no puede más que pedir perdón por haber desobedecido las leyes. Porque durante esos tres días en el desierto no deja de preguntarse qué debe hacer un padre: ¿obedecer a Dios por encima de todo o proteger a su hijo por encima de cualquier cosa? Ésta es la paradoja ante la que se enfrentaba Abraham cuando subió inesperadamente solo a la cima, y ahí defendió, como buen padre, a su hijo, el más amado, lo que más quería en el universo. Pidió perdón por haber pensado, aunque sea por un instante, en matar a su hijo; por haber olvidado su deber de padre, por haber cometido un pecado tan grande.

Y por ello a partir de entonces ya nunca más halló reposo. La carga que tuvo que llevar desde ese día se incrementó setenta y siete veces siete. Una terrible joroba le creció en la espalda, y cuando la gente lo mira, no ven ya al padre de la fe. Porque la angustia se ha vuelto tan terrible que se ha convertido en desesperación. “Porque si bien no tengo ninguna obligación hacia el dinero, el padre está ligado con el más noble y sagrado vínculo con su hijo”.²⁶² Al hijo hay que amarlo, cuidarlo, protegerlo contra cualquier cosa que pretenda dañarlo, aunque eso signifique protegerlo contra Dios o contra nosotros mismos, eso dicta la ética.

Abraham se encuentra frente a un problema mucho muy difícil y debe decidir qué hacer: cumplir con la orden de Dios o cumplir con la ley moral, porque no puede cumplir con ambas. “La conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es”.²⁶³ Porque en el momento en que Abraham deja de creer, deja de tener fe, su angustia se convierte en desesperación, y por ello intenta desesperadamente recuperar a su hijo. El deber moral lo va siguiendo por tres días mientras se dirige a la montaña y le va susurrando despacio, sin que nadie escuche, ni siquiera Isaac, «debes amar a tu hijo, más que a ti mismo». Y durante tres días es lo único que escucha, por ello sube desesperadamente y pide perdón. Ese viaje terminó con lo que no había podido hacer el tiempo. Lo convirtió

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

²⁶² *Ibid.*, p. 30.

²⁶³ *Ibid.*, p. 32.

en un héroe trágico, pero ya no más en el padre de la fe, pues el héroe se mantiene en la esfera de la moral.

El héroe trágico actúa en función de algo superior. “Cuando un hijo falta a su deber y el Estado confía al padre la espada justiciera, cuando las leyes exigen que el castigo sea infligido por las manos del padre, éste debe olvidar heroicamente que el culpable es hijo suyo e incluso ocultar su dolor; mas todos en el pueblo, aún el hijo mismo, admiran al padre”.²⁶⁴ Pero eso no pasa con nuestro Abraham arrepentido, él no actúa en función de algo superior, sólo quiere recuperar a Isaac y se siente culpable por quererlo asesinar. Tanto en su fase de creyente como en la de asesino, este Abraham se encuentra perdido en un problema que no puede resolver, porque se siente un buen cristiano, pero también un buen ciudadano. Esto no lo puede sostener frente a la orden divina: ¿Cómo sacrificar a Isaac, sin ser un asesino? Si fuera un caballero de la fe sabría que sólo puede recuperar a Isaac en virtud del absurdo, sólo hasta que saque el cuchillo y esté dispuesto a entregarlo, lo puede recuperar. Esta es la suspensión ética que realiza Abraham, en donde se coloca por encima de lo general, por encima de la ética.

El héroe trágico entiende que el deber es la expresión de la voluntad de Dios, la moral es lo divino. Así, el héroe trágico se sacrifica al deber, renuncia a su hijo para alcanzar a Dios, porque Dios quiere que Isaac muera, ¡me lo ha dicho a mí!; ante esto Abraham no puede hacer nada, sólo cumplir con lo que se le pide. ¡Isaac no importa – tendría que decir – yo no importo, importa Dios! Y tendría que levantar la mano con el cuchillo afilado y enterrarlo en el pecho del pequeño. Éste hombre no podría ser un asesino, sino un héroe. Pues fue capaz de perder lo más importante que tenía en la tierra, para cumplir con su deber, aunque lo pierda todo, aunque ya no pueda tener otro hijo, aunque renuncie a toda esperanza. Y por ello sólo las lágrimas pueden auxiliarlo, porque sólo ellas pueden calmar su interior y llora amargamente la pérdida de su hijo, su Isaac, su orgullo.

Mientras que el héroe trágico es grande, admirado, legendario de generación en generación, sin embargo Abraham, porque ha sido fiel el solo amor del cualquier/radicalmente otro, no es considerado jamás como un héroe. No nos hace derramar lágrimas ni inspira admiración alguna: más bien un horror estupefacto, un terror también secreto. Y ello porque nos acerca a un secreto absoluto, un secreto que compartimos sin compartirlo, un secreto entre otro, Abraham como el otro, y otro, Dios como el otro: como cualquier/radicalmente otro. El mismo Abraham está incomunicado, separado ala vez de los hombres y de Dios.²⁶⁵

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

²⁶⁵ Derrida, J. op. cit., pp. 105-106.

Porque el héroe trágico se entrega a una idea superior ya sea de Estado o sociedad; y sacrifica todo, incluso a sí mismo por mantenerse dentro de los límites de la moral. Pues sabe bien que la ética es implacable, que la ética no perdona a aquel que la desobedece como lo recuerda Chestov: “A la pregunta que formula el Falstaff de Shakespeare: ¿puede el honor (el honor que procede de la ética) devolver al hombre un brazo o una pierna?, responde Kierkegaard, triunfante, con alegría manifiesta: no, no puede hacerlo, pero, en cambio, cuando sus exigencias no son cumplidas, puede mutilar a un hombre de un modo más horroroso de lo que haría el más cruel verdugo”.²⁶⁶

Kierkegaard pone el ejemplo del destete aludiendo ahora a una separación gradual, la cual es dolorosa para ambos, tanto para el hijo como para la madre. Pero una separación necesaria para que el niño abandone la inmediatez estética y empiece a procurarse su propio alimento, es decir, se haga responsable de sí mismo: “Cuando la época del destete llega, la madre está, no sin tristeza, pensando que ella y su hijo se irán separando gradualmente, y que el niño, al principio bajo su corazón, luego mecido en su seno, ya no se hallará tan cerca de ella, y juntos sufrirán esta corta pena. ¡Feliz la que ha conservado a su hijo tan cercano a ella y no ha tenido otro motivo de desazón!”²⁶⁷

En esta última versión hipotética Abraham duda del sacrificio e Isaac se da cuenta de ello y pierde la fe, sabe que Dios quería asesinarlo y sabe que su padre iba a asesinarlo, y por ello no puede amarlos sino que los odia en silencio.

Era muy de mañana. Todo estaba presto para la partida en la casa de Abraham. Se despidió de Sara, y Eleizer, el fiel servidor, los acompañó por el sendero hasta el momento en que Abraham le ordenó volverse. Concordes anduvieron Abraham e Isaac hasta la montaña de Moriija. Lleno de paz y dulzura hizo Abraham los preparativos del sacrificio, pero cuando se volvió para sacar el cuchillo vio Isaac cómo se crispaba de desesperación la mano siniestra de su padre y cómo sacudía su cuerpo un estremecimiento. Con todo, Abraham sacó el cuchillo.

Retornaron entonces y Sara se arrojó al encuentro de ellos; pero Isaac había perdido la fe. Jamás se habló de esto en el mundo, ni nunca dijo Isaac nada a nadie sobre lo que había visto; y Abraham no sospecha que lo hubiera visto nadie.²⁶⁸

Isaac intuye que algo no marchaba bien, mira a su padre y le llamaba la atención el sepulcral silencio que mantenía y mantuvo durante todo el recorrido. Cuando de pronto una idea le cruzó por la cabeza y le preguntó a su padre: “Mira – dijo Isaac –, tenemos la leña y el fuego, pero ¿Dónde está el cordero para el holocausto? – Dios se

²⁶⁶ Chestov, L. op. cit., p.74.

²⁶⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 16.

²⁶⁸ *Idem.*

encargará de que haya un cordero para el holocausto, hijito –respondió su padre”.²⁶⁹ Porque una idea absurda le vino a la mente a Isaac: que él era el cordero. Pero no podía ser cierto, pues él sabía que su padre lo amaba por encima de todo, pero aún así, no dejó de mirar a su padre ni un segundo.

Abraham no dice nada pero hemos conservado una última frase suya, la que responde a la pregunta de Isaac [...] Si hubiera dicho: «Hay un cordero, tengo uno» o «no sé nada, no sé dónde está el cordero», habría mentido, habría hablado para decir lo falso. Hablando sin mentir, responde sin responder. Extraña responsabilidad que no consiste ni en responder ni en dejar de responder. [...] Él no profiere pues una mentira, más tampoco dice nada, ya que habla en una lengua extranjera.²⁷⁰

Abraham estaba dispuesto a ofrecer a su hijo en sacrificio, sacó el cuchillo y en cuanto estuvo frente a su hijo, un frío temblor le recorrió por toda la espalda, en ese momento la duda le atravesó el corazón, y una fuerte lucha se libró en su interior. “Había luchado contra el tiempo y había mantenido la fe [había salido victorioso]. Y entonces todo el terror del combate se concentró en un instante [el sacrificio]”.²⁷¹ Esto no habría tenido mayor problema si nadie hubiese estado ahí para mirar a Abraham, si nadie se hubiera dado cuenta de que había perdido la fe. Pero estaba su hijo, Isaac lo miró, y él también perdió la fe. Es verdad, se dijo Isaac, mi padre ya no me ama ni Dios tampoco, pues ha exigido mi muerte y nadie ha hecho nada para salvarme.

Desde entonces Abraham sólo es padre de Isaac, un muchacho cualquiera; ya no es el padre de la fe, ya no puede serlo. Duerme tranquilamente porque sabe que las pruebas han terminado. Isaac mira a su padre con una terrible tristeza, ya no puede amarlo como lo hacía antes, ya no lo espera impaciente cuando el sol se oculta y la jornada termina. Isaac ha contraído la misma enfermedad del padre, su existencia es totalmente rutinaria y aburrida. Porque esta figura de Abraham tal vez puede alcanzar el nivel de héroe trágico, porque fue capaz de levantar el brazo con el cuchillo afilado, pero no tuvo el valor del caballero de la fe. “El héroe trágico ha concluido pronto el combate; ha cumplido el movimiento infinito y ahora halla seguridad en lo general. Por el contrario, el caballero de la fe no conoce el reposo, su prueba es constante, a cada instante tiene un posibilidad de retornar, arrepintiéndose, al seno de lo general, y esa posibilidad puede ser crisis tan bien como verdad”.²⁷²

²⁶⁹ Genesis. 22, 7-8.

²⁷⁰ Derrida, J. op. cit., pp. 100-101.

²⁷¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 22.

²⁷² *Ibid.*, p. 87.

Si Abraham se enterara que lo vio Isaac, realizaría un acto magnífico y grande: se suicidaría. Porque su vida, ya no vale la pena de ser vivida; porque no sería capaz de soportar esa terrible soledad, ese camino que ha tenido que recorrer durante cien años para recibir, contra toda esperanza, al hijo de la vejez, a su querido Isaac. Y que después de recibirlo tuvo que levantar el cuchillo para asesinarlo. Pero Isaac vio cuando su padre dudaba y ya no puede amarlo. Por ello, si Abraham se entera de que su hijo lo ha visto, tendría que suicidarse, para que el odio de Isaac se convierta una vez más en amor y no pierda la fe en Dios. Sería un héroe trágico, pero no un caballero de la fe. Porque sólo el caballero de la fe sabe qué tan terrible es haber nacido solitario, fuera de lo general y sin hallar a ningún compañero en el camino. “El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general; el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en Individuo”,²⁷³ por ello todo el mundo lo considera loco, porque no puede hacerse comprender por nadie. Abraham nunca se queja, nunca se cuestiona mirando al cielo: ¿por qué yo? No intenta detener el tiempo ni consolar a Sara. Abraham desde el principio cree y mantiene firme su promesa. Ni el tiempo, ni la angustia, ni el temor y temblor, lo pueden hacer retroceder. Aunque tuviera que esperar otros cien años para recobrar a Isaac Abraham nunca perdería la fe. Porque confía en Dios; sabe que lo está probando, y que ese sacrificio era el más duro de los que se le podía haber exigido. Y sabe también que ningún sacrificio es demasiado duro cuando el Todopoderoso ordena, y es así como saca el cuchillo, porque sabe que la prueba no termina con el sacrificio del cordero para salvar y recuperar a Isaac. Pues el caballero de la fe sabe que esa prueba se puede repetir incontables veces, que no hay un final, porque está condenado a ser libre, a regresar una y otra vez, y las veces que sean necesarias al monte para desenfundar el cuchillo cuantas veces sean necesarias, las veces que Dios lo ordene. Porque como nos recuerda Chestov: “La fe significa precisamente: perder la razón para conquistar a Dios [...] ¡Qué insensata paradoja es la fe! Esta paradoja puede transformar un asesinato en un acto agradable a Dios. La paradoja devuelve a Abraham su Isaac. La paradoja, que el pensamiento no puede comprender, pues la fe comienza justamente allí donde termina el pensamiento”.²⁷⁴

El caballero de la fe no duda. Si duda se coloca en el mismo plano de Job, y entonces levantaría su voz hacia el cielo y le reprocharía a Dios por haberle exigido una prueba tan grande. El caballero de la fe no se coloca en ningún momento en el plano

²⁷³ *Ibid.*, p. 84.

²⁷⁴ Chestov, L. op. cit., p. 95.

epistemológico, porque la fe no se aprende, no se conoce, sino que se ejerce. Si la fe estuviera en el plano epistemológico quedaría emparentada con la reminiscencia platónica y desembocaría en una ética y no en la repetición, como sugiere Wahl: “Sabemos que la elección más esencial, más decisiva, será aquella mediante la cual nos apropiemos de nosotros mismo, captando en nosotros, por así decirlo, lo que nosotros somos; es lo que Kierkegaard denomina repetición”.²⁷⁵ Por ello la fe no puede estar en un plano epistemológico, ya que Abraham no podría asesinar a Isaac. Pues sabría que debe proteger a su hijo por encima de todo; la ética no le permitiría de ninguna manera el asesinato y no podría llegar al absurdo. Porque la ética está siempre en el terreno de lo posible, y cuando el hombre no puede, no tiene derecho a querer. Por ello a la ética no le interesa si a Job se le devuelve todo por partida doble, lo único que le interesa es la aceptación del «tú debes o así debe ser», es decir, afirmar la necesidad. Tanto Job como Sócrates están en el estadio ético, y por ello la palabra los auxilia, ellos pueden hablar porque lo hacen desde la ética, desde lo general, pero sin ella, sin la ética, no serían lo que son, no serían nada. Pues tanto Job como Sócrates se mantienen en la razón y no pueden sino hacer siempre el bien y lo justo como apunta acertadamente Chestov: “He aquí por qué Sócrates considera como pecadores endurecidos, merecedores de todos los males destinados a los despreciadores de la razón, a quienes no querían contentarse con el único don que pueden otorgar los dioses, que no consentían en hallar la alegría, la paz y la satisfacción en la renuncia a lo finito. Pues el conocimiento procede de la razón, y renegar del conocimiento significa renegar de la razón”.²⁷⁶

Por ello si Abraham no logra suspender la ética está perdido, porque la ética lo juzga como el peor de los asesinos; porque para la ética Abraham debe proteger a Isaac y no intentar asesinarlo. La ética se levanta por encima de Dios y Dios debe someterse también a sus leyes como lo explica atinadamente Chestov en esta nota: “Nadie, ni siquiera los dioses, pueden luchar contra la ética autónoma. Todos deben obedecerla, todos deben inclinarse ante ella. El «tú debes» ético ha nacido en el mismo instante en que la Necesidad declaró a los hombres y a los dioses: «no puedes»”.²⁷⁷ Por tanto, si el Abraham de la última historia nunca deja de pertenecer a la ética, tendríamos que afirmar con Cañas:

²⁷⁵ Wahl, J. *Kierkegaard*. p. 57.

²⁷⁶ Chestov, L. op. cit., p. 87.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 43.

Es evidente que este Abraham nunca deja de pertenecer al plano de lo general y de sufrir por no actuar de acuerdo con las normas de la ética pero es aún peor, pues a la hora del sacrificio la moral se muestra superior a Dios y Abraham no es capaz de ejecutarlo: Abraham no solamente se muestra cobarde y no merecedor de la llamada de la fe, también es el responsable de que su hijo pierda la fe. Así, no sólo no se transforma en el «padre de la fe», sino que pasa a ser el peor padre para Isaac.²⁷⁸

Este Abraham, por tanto, tampoco puede ser el padre de la fe, porque no sólo él la ha perdido, sino que ha hecho que su propio hijo la perdiera. Y así es como Kierkegaard cierre esta historia, recordando que: “Cuando la época del destete llega, la madre acude a una más vigorosa alimentación para evitar la muerte del niño. ¡Feliz quien dispone de alimento fuerte!”²⁷⁹

Porque para llegar a ser el padre de la fe es necesario ir más allá de la resignación y de la razón. Porque para cumplir con el pacto divino es necesaria la trasgresión, para que Abraham pueda salvar a Isaac, es necesario que saque el cuchillo, pues de seguir en el plano ético debería proteger a Isaac sin intentar asesinarlo, es decir, desobedeciendo la orden divina. Pero, también, si sigue la orden divina ciegamente, su acto se convierte en un asesinato que lo acerca más al fanatismo que a la fe. Pues debemos aclarar que Abraham de ningún modo es un fanático y que tampoco abandona el terreno de la ética, sino que se coloca por encima de ella. Es decir, se pone por encima de la ética para cumplir con un deber que está también por encima de la ética. Derrida lo explica de esta manera: “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”.²⁸⁰ Y es justo aquí donde nace la paradoja, pues para salvar a Isaac, Abraham *debe* (como deber absoluto) desenfundar el cuchillo. Es decir, debe odiar lo que ama, precisamente en la medida en que su amor sea más grande, pues cuanto más ame, más *debe* odiar, para amarlo absolutamente. Así es como podemos entender el sacrificio de Abraham, pues él, lo sabemos muy bien, ama con todas sus fuerzas a Isaac, y por ello, en esa misma medida, *debe* llegar a odiarlo, según la interpretación de Derrida con su noción de dar (la) muerte.

Pero el odio de Abraham hacia la ética y, por consiguiente, hacia los suyos (la familia, los amigos, los que le son cercanos, la nación, pero, en el límite, la humanidad entera, el

²⁷⁸ Cañas, J. op. cit., p. 108.

²⁷⁹ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. p. 17.

²⁸⁰ Derrida, J. op. cit., p. 90.

género o la especie) debe seguir siendo doloroso. Si le doy (la) muerte a lo que odio, no es un sacrificio. Debo sacrificar lo que amo. Debo llegar a odiar lo que amo, en el mismo momento, en el instante de darle (la) muerte. Debo odiar y traicionar a los míos, es decir darles (la) muerte en el sacrificio, no en tanto que los odio – sería demasiado fácil – sino en tanto que los amo. Debo odiarlos en tanto que los amo. El odio no sería el odio – sería demasiado fácil – si odiara lo odioso. Le es preciso odiar y traicionar lo más amable. El odio no puede ser el odio, no puede ser sino el sacrificio del amor al amor. Lo que no se ama, no hay por qué odiarlo, ni traicionarlo en el perjurio, ni darle (la) muerte.²⁸¹

Porque a lo largo de la historia de Abraham vemos claramente que el que realmente se sacrifica es él, ya que es él y nadie más quien tiene que matar a su hijo. Dios lleva a Abraham al límite, lo lleva hasta la angustia que nos provoca la elección, pues Abraham debe, a toda costa, ejercer su libertad, ya sea para llevar a cabo el sacrificio o bien para rehusarse a realizarlo. Porque Dios siempre le deja abierta esa posibilidad, la de negarse, y esa es también precisamente la mayor tentación y lo que constituye la prueba. Pues si Abraham cumple con el pacto divino, transgrede las leyes morales, de la misma forma que cumplir con la ley moral significa transgredir el pacto divino. Es por ello que Abraham tiene que reconocer que es un asesino, que es cobarde, que es frágil, que es trasgresor, porque tanto lo mejor como lo peor habitan en él. Y ésta es la angustia existencial de la que no podemos escapar. De este modo, la muerte de Isaac significa en primera instancia perderlo todo, perder la descendencia, perder el tiempo en virtud del absurdo, pues todo el tiempo pasado en que se esperó el nacimiento de Isaac se vuelve inútil e innecesario, y por ello también la muerte de Isaac significa carencia de sentido. Pero ello es lo que vuelve grande a Abraham, pues él está dispuesto a sacrificar a Isaac y no espera una gran recompensa, ni siquiera le pasa lo que a Job, que sus bienes serán multiplicados, él únicamente recupera a su hijo, al mismo que tenía que asesinar, al mismo que había esperado por más de cien años. Abraham no recibe recompensas, ni las espera; ha pasado la prueba y nadie sabe y ni siquiera se imaginan que haya pasado la peor de todas las pruebas. Y Abraham no se queja, y sigue siendo joven para disfrutar de su vida y de su hijo. Pero también sabe que cualquier día puede aparecer de nuevo Dios a exigirle un nuevo sacrificio y sabe que sólo él es capaz de afirmar el absurdo, sólo él puede vivir otros cien años esperando al hijo de la vejez, para enseguida sacrificarlo por este mismo absurdo. Derrida lo explica de la siguiente manera:

²⁸¹ *Ibid.*, p. 91.

Al ordenarle sacrificar a su hijo, darle (la) muerte a su hijo dando esta muerte a Dios, por este doble don donde el dar (la) muerte consiste en hacerse portador de la muerte levantando el cuchillo sobre alguien y en hacerse portador de la muerte para darla en ofrenda, Dios lo deja libre para negarse a ello – y ésta es la prueba –. La orden pide, como una súplica de Dios, una declaración de amor que implora: dime que me amas, dime que estás vuelto hacia mí, hacia el único, hacia el otro único – y sobre todo, por encima de todo, de forma incondicional; y, para ello, da (la) muerte, da (la) muerte a tu hijo único y dame esta muerte que te pido, que te doy pidiéndotela –. Dios dice, en suma, a Abraham: veo *en este instante* que has comprendido lo que es el deber absoluto para con el único, que es preciso responder allí donde no hay razón que pedir ni razón que dar; veo que no sólo lo has comprendido sino que, y ésta es la responsabilidad, has actuado, has obrado, estás dispuesto a pasar al acto *en este mismo instante* (Dios lo detiene *en el instante en el que ya no hay tiempo, en el que ya no (se) da (el) tiempo*: es como si Abraham hubiera matado *ya* a Isaac: el concepto de instante es siempre indispensable): así pues, tú *ya* has pasado al acto, tú eres la responsabilidad absoluta, has tenido la valentía de quedar como un criminal a los ojos del mundo, de los tuyos, de la moral y de la política, de la generalidad de lo general o de lo genérico. E incluso habías renunciado a la esperanza.²⁸²

Abraham es angustia, es temor y temblor de su propia existencia. Que lo hacen ser un caballero, un caballero de la fe, un caballero del absurdo. Que significa también un caballero solitario, que guarda silencio aunque sea el más grande de todos los caballeros, aunque pueda hablar en todos los idiomas, porque él además habla un lenguaje divino: el silencio que es secreto. Y no un silencio que calla, sino un silencio que lo dice todo, un silencio divino y secreto, un silencio capaz de salvar lo que más quiere en el mundo. Un silencio que, paradójicamente, lo explica todo; que nos conduce a la muerte y a dar (la) muerte. Porque como bien lo afirma Domínguez Morano sólo desde la muerte es posible ejercer la libertad y así el encuentro con el otro como otro:

Sólo desde la verdad de la carencia, sin embargo se hace posible acceder a la verdad de la realidad que, por mala que sea, siempre será preferible a la mejor de las fantasías. Sólo desde la muerte a la ilusión puede nacer una esperanza religiosa que no sea una simple escapada infantil. Sólo desde la verdad de la soledad se hace posible también la libertad y el auténtico encuentro con el otro como otro y no como un fantasma creado por nuestra indigencia.²⁸³

Kierkegaard nos ha dejado de este modo hundidos una vez más en la reflexión. Hablando desde el silencio y desde el secreto, *su* secreto y en el que descubrimos de cierta manera también *nuestro* secreto. Pues quién de nosotros no quisiera ser un caballero de la fe, un magnífico caballero del absurdo. Pero en cuanto nos pidieran el sacrificio, en cuanto nos exigieran que demos (la) muerte, seguramente un temor y un

²⁸² *Ibid.*, pp. 98-99.

²⁸³ Domínguez Morano, C. *Creer después de Freud*, p. 26.

temblor nos inundarían el cuerpo y no sabríamos qué hacer. Sólo entonces comprenderíamos lo que significa estar *en* el silencio y tener que guardar *nuestro* secreto. Sólo entonces quizá, entenderíamos a Abraham y exclamaríamos junto a Kierkegaard: “¿Entonces no hay nadie semejante a Abraham, nadie capaz de comprenderlo?”²⁸⁴

²⁸⁴ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. p. 17.

Conclusiones

Sin duda alguna es difícil querer asir de una sola vez todo el pensamiento de Kierkegaard. No sólo porque para lograr entender a este danés es imprescindible conocer, si no toda la obra, por lo menos sí la mayor cantidad posible. Y no sólo eso, sino que con cada lectura se descubren nuevas pistas, como si él mismo nos hubiera dejado una clave cifrada para que poco a poco pudiésemos acceder a su pensamiento, por lo que se vuelve necesario leer entre líneas y releer constantemente una y otra vez sus textos. Torres Garza agregaría además: “Kierkegaard recurre, a lo largo de toda su obra, a un estilo pasional, literario, poético y dramático; su prosa está a la altura tanto de los filósofos presocráticos y clásicos, como de los escritores de la literatura de mayor envergadura en la historia de literatura, plena de sugerencias y figuras. En él se concentran todos los géneros aunados a un pensamiento inquisitivo, irónico y riguroso”.²⁸⁵ Es por ello que nuestra investigación se ha concentrado únicamente en intentar un acercamiento tanto a las tres esferas de la existencia, como a las figuras literarias que los representan; y aunque eso implica de manera muy general hablar de toda la filosofía kierkegaardiana, no nos hemos detenido como quisiéramos en cada una de las esferas ni de las figuras, que merecen ha decir verdad una investigación muy particular. Lo que hemos intentado es, por un lado, dar una descripción de cada una de las esferas, descifrar su lógica interna y la forma en que se relacionan entre sí, ya que no están determinadas de manera lineal ni a manera de síntesis, sino que cada uno de las esferas tiene cierta independencia, pero a la vez está relacionado con las demás esferas, por ello, Kierkegaard va a llamar *salto cualitativo* a este ir de una esfera a otra, porque dar el salto implica no sólo la posibilidad de caer, sino también implica un abandono radical de la esfera anterior. De esta manera y una vez que hemos expuesto las tres esferas de la existencia, hemos intentado un acercamiento a las figuras literarias representativas de cada una de las esferas. Así hemos logrado encontrar a lo largo de la investigación, que el ejercicio de la libertad, *la elección* está presente en todas las esferas; que nadie puede escapar de la elección. Porque aún la no elección es ya una elección. Somos nosotros los que elegimos cómo vivir: en una esfera estética o ética-

²⁸⁵ Torres Garza, E. op.cit. p. 126.

religiosa; entre la inmediatez y la relación como sugiere Cañas. Pero siempre de forma particular. Pues la libertad no se define, no se puede agarrar, no se puede compartir, sino que se ejerce. Esa es la única posibilidad que tenemos: O ejercemos nuestra libertad o no lo hacemos, lo que implica ya ejercer la libertad.

Pero Kierkegaard nos conduce a este ejercicio de una manera especial, ya que mientras nos seduce de manera muy sutil, vamos cayendo poco a poco en cuenta que no tenemos escapatoria, que hay algo que nos compromete, que nos angustia, y sin darnos cuenta nos coloca en la orilla del abismo y ya no hay marcha atrás. Somos responsables y debemos elegir, debemos ejercer nuestra libertad. Y por ello va a dibujarnos tres posibilidades: la estética, la ética y la religiosa. Que, cabe aclarar, constituyen una forma de ejercer también la libertad; ya que el sujeto es quien va a decidir cómo vivir su vida. Aunque en cada una de ellas también implica un compromiso, pero sobre todo pasión. Pues no basta con seducir mujeres o conducirse de manera inmediata para ser un seductor, sino que necesita además una entrega pasional hacia el deseo, pues lo que le interesa al seductor no es un deseo, ni siquiera el cumplimiento de ese deseo, sino seguir deseando. Por ello el seductor es un hombre libre, porque ama en libertad y quiere amar a las personas en libertad; por eso mismo su amor también es un amor que libera y no que esclaviza a sus amadas, sino que les devuelve las ganas de desear. Lo mismo ocurre en la esfera ética, pues no cualquiera que se case es por ello un hombre ético, no basta con cumplir las leyes para ser un hombre ético, sino que se necesita igualmente pasión. Ya que el hombre casado no sólo ama a su mujer por el compromiso que hizo el día en que contrajo matrimonio, sino que cada día vuelve a afirmar su decisión, cada día repite su elección, ejerce su libertad y ama con todas sus fuerzas a su esposa, no por compromiso, sino por amor, y lo mismo ocurre con su trabajo y sus hijos, pues cada uno de los días que pasa repite su elección, vuelve a afirmar su decisión no de la misma manera que la primera vez, pues la repetición no es sólo que ocurra una y otra vez lo mismo, sino que incluso cada vez con mayor pasión. El hombre ético que Kierkegaard dibuja es alguien comprometido consigo mismo y con los otros, y que además disfruta con cada una de las cosas que hace, lo que muestra claramente que no cualquiera puede ser un hombre ético. De igual manera ocurrirá en la esfera religiosa, pues no basta con asesinar a un hijo, no basta con pensar que somos llamados por Dios para convertirnos en caballeros de la fe. Sino que es preciso renunciar al mundo finito para recuperarlo; y esa es la paradoja, eso es el absurdo. Pues sólo odiando lo que amamos podemos amar realmente. Lo que suena terriblemente absurdo. Pero es así, ya que no fue el cuchillo el

que salvó a Isaac, sino la decisión de querer asesinarlo, aunque en ese acto halla al mismo tiempo un acto de amor. Pues sólo aquel que es capaz de ejercer su libertad de manera auténtica puede sacar el cuchillo para asesinar a su hijo, aunque sepa que será considerado el peor de los asesinos, porque afrontará su responsabilidad y no se justificará de ninguna manera diciendo que él no quería, que fue Dios el que dio la orden. Abraham sabe que el ejercicio de la libertad es un acto solitario, incomprensible y absurdo, pero también sabe que es la forma más auténtica de vivir; es la única manera que él encuentra para relacionarse con los otros. Pues paradójicamente Abraham habla desde el silencio, salva a su hijo desde el asesinato, ama desde el odio, se relaciona con los otros desde la soledad y ejerce su libertad de la manera más auténtica y con pasión. Por ello también es difícil ser un caballero de la fe y no cualquiera es un caballero de la fe.

Y si bien es verdad que al sumergirnos a la filosofía de Kierkegaard hemos encontrado cada vez más motivos para seguir buceando en las profundidades de su pensamiento, también he de reconocer que esta investigación es bastante limitada. Nuestra falta de experiencia e ignorancia, nos colocan sin duda en una posición muy por debajo de los grandes estudios y estudiosos del tema como Adorno, Larrañeta o Wahl, por mencionar sólo a algunos; o, por poner otro ejemplo, de la magnífica interpretación que realizan Derrida. Pero también sabemos, y eso nos queda como una gran enseñanza, que nuestra ignorancia también es punto de partida para seguir aprendiendo, para conocer y reflexionar temas como estos, pues como lo demuestra el propio Kierkegaard, aún de un tema tan viejo y un texto por muchos pensado, podemos seguir reflexionando al grado de perder el sueño. Pues nuestra labor filosófica, no se termina con este u otro trabajo, sino que exige de manera profunda y comprometida un ejercicio constante de la libertad, que en términos de Kierkegaard sería con pasión.

Y aunque como ya he mencionado, nuestro tema no ha sido agotado, me parece prudente señalar la necesidad de dedicar más tiempo y de manera más precisa a cada una de las esferas. No sólo su relación por medio del salto, sino también sus diferencias. Pero la mayor inquietud con que termino este trabajo es sin duda alguna ese enfrentamiento con la Nada en el momento de la elección, así como el significado y la importancia que tiene la muerte al ejercer nuestra libertad; por lo que podrían ser temas de futuras investigaciones y, seguirán siendo, por lo menos para mí, motivo de reflexión constante.

Bibliografía

Obras citadas y consultadas de Sören Kierkegaard.

- **Diario íntimo*, trad., María Angélica Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955.
- **El amor y la religión*, trad., Juana Castro, México, Ed. Tomo, 2002.
- **El concepto de angustia. S/T.*, México, Espasa-Calpe, 1940. [20 ed.]
- **En la espera de la fe, Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad., Luís Guerrero y Leticia Valadez H., México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- **Escritos de Sören Kierkegaard*, Vol. 1., trad., Darío González y Begonia Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000.
- **Estética y Ética en la formación de la personalidad*, trad., Armand Marot, Buenos Aires, Ed. Nova, 1955.
- **Etapas en el camino de la vida*, trad., Juana Castro, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952.
- **In Vino Veritas. La repetición*, trad., D. G. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1955.
- **La época presente*, trad., Manfred Svensson, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2001.
- **Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, trad., Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta, 2001.
- **Mi punto de vista*, trad., José Manuel Velloso, Madrid, Sarpe, 1985.
- **O lo uno o lo otro, Un fragmento de vida I.* trad., Begonya Saez Tajafuerte y Darío González, Madrid, Trotta, 2006.
- **Temor y temblor*, trad., Jaime Grimberg, Buenos Aires, Losada, 1999. [7ª ed.]
- **Tratado de la desesperación*, trad., Carlos Liancho, México, Ed. Tomo, 2002.

Estudios sobre Sören Kierkegaard.

- Adorno, Teodor W. *Kierkegaard*, trad., Roberto J. Vernego, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- Amorós, Célia. *Sören Kierkegaard o la Subjetividad del Caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Becker, Ernest. *El eclipse de la muerte*, trad., Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Bense, Max. *Hegel y Kierkegaard, una investigación de principios*, trad., Guillermo Floris Margadant, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1969.
- Cañas, José Luís *Sören Kierkegaard, Entre la inmediatez y la relación*, Madrid, Trotta, 2003.
- Collins, James *El pensamiento de Kierkegaard*, s/t., México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Chestov, León *Kierkegaard y la filosofía existencial*, trad., José Ferrater Mora, Buenos Aires, Sudamericana, 1965.
- Farre, Luís *Unamuno, William James y Kierkegaard, y otros ensayos*, Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1967.
- Guerreo, Luís *Kierkegaard los límites de la razón en la existencia humana*, México, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993.
- Haecker, Theodor *La joroba de Kierkegaard*, Madrid, Ed. Rialp, 1956.
- Höffding, Harald *Kierkegaard*, trad., Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1930.
- Jean, Wahl *Historia del existencialismo*, trad., Bernardo Guillen, Buenos Aires, Ed. La pléyade, 1971.
- Introducción a la filosofía*, trad., José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Kierkegaard*, trad., José Rovira Armengol, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

- Larrañeta, Rafael. *La interioridad apasionada, Verdad y amor en Sören Kierkegaard*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1990.
- La lupa de Kierkegaard*, Salamanca, Ed. San Esteban, 2002.
- Sartre, Heidegger, Jasper y otros *Kierkegaard vivo*, trad., Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1970.
- Kierkegaard vivo, Una reconsideración*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.
- Suances Marcos, Manuel *Sören Kierkegaard, Vida de un filósofo atormentado*, Tomo I, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997.
- Torres Garza, Elsa “Sören Kierkegaard, El seductor seducido”. Tesis inédita para obtener el grado de Maestra en Filosofía, UNAM, México, 2003.
- Vardy, Peter *Kierkegaard*, trad., Maite Solana, Barcelona, Herder, 1997.

Otras obras citadas y consultadas.

- Abbagnano, Nicola *Diccionario de Filosofía*, trad., Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1998. [3ª. ed.]
- Anónimo, *La Biblia de Estudio, dios habla hoy*, s/trad., Brasil, Sociedades Bíblicas Unidas, 1994.
- Blanchot, M. *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- Buber, Martín *Qué es el hombre*, trad., Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
- El eclipse de Dios*, “Sobre la suspensión de lo ético”, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Dos Modos de fe*, trad., Ricardo de Luís Carballada, Madrid, Caparrós, 1996.

- Judaísmo y civilización*, trad., Sergio Nudelstejer B., México, Ed. Tribuna, 1973.
- Camus, Albert
El mito de Sísifo, trad., Luís Echávarri, Madrid, Alianza-Losada, 1985.
- Domínguez Morano, Carlos.
Crear después de Freud, Madrid, San Pablo, 1992.
- Frankl, Víktor.
Psicoanálisis y existencialismo, trad., Carlos Silva, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- González, Juliana
Ética y libertad, México, UNAM, 1989.
- Jaspers, Karl
La filosofía, trad., José Gaos, México Fondo de Cultura Económica, 2000.
La fe filosófica, trad., J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1968.
- Palmier, Jean Michel
Hegel, trad., Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Platón
Apología en Diálogos I, trad., J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1985.
Banquete en Diálogos III, trad., M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2000.
Critón en Diálogos I, trad., J. Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 1985.
Fedón en Diálogos III, trad., C. García Gual, Madrid, Gredos, 2000.
Teeteto en Diálogos V., trad., A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 2000.
- Sabines, Jaime
Recuento de poemas 1950-1993., México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1997.
- Tresmontat, C.
Ensayo sobre el pensamiento Hebreo, “La creación y lo creado”, Madrid, Taurus, 1962.
- Unamuno, Miguel
Del sentimiento trágico de la vida, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
Niebla, Madrid, Sarpe, 1984.
Vida de Don Quijote y Sancho, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938.