



FRANCESC PAEZ CERRI

**LEYENDO A KIERKEGAARD. APUNTES
SOBRE "TEMOR Y TEMBLOR"
P. GOMEZ PALLISER**

Al introducir el estudio de una obra filosófica uno suele generalmente dedicar un espacio más o menos breve a la anotación biográfica del autor, espacio que, por lo demás, resulta casi siempre inútil; no así en el caso del autor que aquí nos ocupa, Soren Kierkegaard, filósofo danés, para quien su biografía es parte integrante de su propia filosofía.

Nacido en Copenhague en mayo de 1813 y educado de forma extremadamente religiosa, inició en 1830 sus estudios de teología y se familiarizó pronto con la Filosofía, Literatura e Historia.

Hacia 1840, diez años después de la muerte de Hegel, se deja sentir en Dinamarca la efervescencia de la Filosofía Idealista Alemana; el Hegelianismo es objeto de constantes comentarios y discusiones en los círculos intelectuales. Algunos de los daneses más interesados por el Sistema hegeliano son H.L. Martensen, Rasmus Nielsen y Heiberg. Será el teólogo Martensen quien introduzca al joven Kierkegaard en las sutilezas y matizaciones del hegelianismo y de la filosofía especulativa. Sin dejar de admirar y apreciar la magnitud de la obra de Hegel, Kierkegaard sentirá escasa simpatía por el proyecto del filósofo alemán. Según él, Hegel *"intentaba captar toda la realidad en la red conceptual de su dialéctica (...) mientras la existencia se le escapaba a través de la malla"*¹.

Establecida la relación Hegel-Kierkegaard puede aceptarse que una de las formas posibles y entre ellas, ciertamente, no la más desafortunada de presentar el pensamiento de Kierkegaard sea comparar su dialéctica con la hegeliana. La dialéctica de Hegel, expuesta en su *Fenomenología del Espíritu* (1807), determina racionalmente las etapas por las que *"el espíritu llega a la autoconciencia, a la conciencia universal y al pensamiento absoluto"*² a través de la evolución interna de los conceptos según el modelo de la tesis-antítesis-síntesis. La dialéctica de Kierkegaard formula también "tres estadios": el estético, el ético y el religioso, pero esta tríada no se resuelve como la hegeliana en una síntesis, no hay distinción abstracta entre ellos y el avance no está determinado racionalmente (de forma especulativa), sino existencialmente. La transición de una etapa a la siguiente se realiza mediante un acto de voluntad, por una opción y no por medio del entendimiento. Así, si alguna ley rige las relaciones entre los tres estadios ésta es la Ley de la alternativa, de la disyunción: "o lo uno o lo otro" no por casualidad su obra fundamental se titula precisamente así: *Enten, Eller*.

Estos tres estadios (estético, ético y religioso) se hallan diferentemente desarrollados en sus obras. *Temor y temblor* (1843) tiende a subrayar el estadio ético para a partir de él presentar los otros dos.

La cita de Hamann con que Kierkegaard inicia su obra es sin duda la mejor carta de presentación a la misma. Dice así: *"Lo que Tarquino el Soberbio quiso dar a entender con las amapolas de su jardín lo comprendió su hijo, pero no el mensajero"*.

Johann Hamann (1730-1788) fue un filósofo alemán *"de tendencias anti-racionalistas (...) interesado en diversas tradiciones místicas (...) se opuso a toda teología natural así como a todo análisis de índole racional (...) la filosofía de Hamann ha sido calificada*

(1) COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía*. Ed. Ariel, Barcelona 1975. tomo VII. p. 267.

(2) Idem.. p. 267.

por ello de irracionalista y "revelacionista" (lo último sobretudo por la importancia decisiva que dió a la "revelación" en todos los órdenes)"³. Hamann es, al decir de Gutierrez Rivero⁴, "el autor alemán que más positivamente influyó en Kierkegaard".

Ciertamente, estos rasgos apuntados son característicos en él y la frase ha de interpretarse como un aviso o advertencia a todo aquel que espere, cual mensajero, recibir un mensaje "explícito", "especular" a los ojos de la razón y de la lógica; un aviso de que para entender la acción tenemos, como el Hijo de Tarquino, que interpretar el gesto, la actitud, no la palabra o el discurso, no la razón especulativa. Kierkegaard advierte así del contenido enigmático que encierra su obra y de la imposibilidad de aprehender racionalmente su mensaje si el lector se aproxima a ella de forma especulativa⁵.

El contenido enigmático de *Temor y temblor* (T.T) se estructura y desarrolla en torno a tres enigmas y a tres problemas-clave. Cada uno se corresponde con uno de los apartados de la obra. El primer enigma trata del enfrentamiento entre la filosofía especulativa (visual) y la auditiva (del oído) y se corresponde con el capítulo de T.T que Kierkegaard titula *Preludios y Variaciones*. El segundo enigma enfrenta la sabiduría con la locura y se trata en el *Elogio a Abraham* (T.T p. 22-23). El tercer enigma se desarrolla en *Expectación previa* (T.T p. 34-76). Los tres problemas se corresponden con los tres últimos apartados de la obra, a saber, 1º ¿Se da una suspensión teleológica de la fé?; 2º ¿Se da un deber absoluto para con Dios?; 3º ¿Se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac?. Trataremos a continuación estos tres enigmas y problemas en el orden expuesto.

I. PRELUDIOS Y VARIACIONES (o Audición contra Visión)

¿Por qué *Preludios y Variaciones*? Según Gutierrez Rivero, Kierkegaard titula este primer capítulo "*Stemning*" "*palabra danesa del todo equivalente a la alemana "Stimmung" que en psicología significa sencillamente emoción o estado de alma, pero cuyo sentido primario es el musical acorde, entonación, tesitura.* (Kierkegaard) (...) expresa la equivalencia con la palabra plural griega *prooímia*, "*preludios*" o introducción lírica al tema de Abraham que enseguida se *varía cuatro veces*"⁶.

La traducción literal del vocablo *Stimmung* sería "acorde", es decir, conjunto de diferentes sonidos simultáneos que producen una sensación agradable al oído. (En sentido figurado puede significar "versos líricos"). Lo importante de esta definición está en su referencia al sentido auditivo.

- (3) FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*. Alianza Ed., Madrid 1981, p. 1.428.
- (4) GUTIERREZ RIVERO, Demetrio es el autor de la introducción a *Temor y temblor*. Ed. Guadarrama, Madrid 1975 y además el traductor al español de esta obra danesa escrita por KIERKEGAARD en 1843. *Frygt og Bæven*. (Cito esta obra y edición con las siglas T.T).
- (5) Aunque la base autobiográfica es importante en la obra de K. no acaba de convencernos la interpretación que hace Gutierrez Rivero de esta frase. El traductor ve en ella un mero mensaje en clave cuyo contenido sólo podrá descifrar la antigua novia de K., Regina Olsen, "*con la que rompió dolorosamente para entregarse de lleno al "servicio de las ideas" y al "servicio del cristianismo"*", T.T. introducción, p. 7.
- (6) GUTIERREZ RIVERO: T.T. p. 15.

Según Viallaneix ⁷ la relación que se establece con Dios es una relación auditiva. Interesa realmente captar y comprender la "palabra de Dios", de Dios que nos habla. La tradición del Antiguo Testamento mantiene la primacía del sentido auditivo frente al resto de sentidos, son constantes por ello las referencias bíblicas a la audición, a la palabra divina que se manifiesta y a través de la cuál Dios hace llegar y cumplir su mensaje ⁸. El propio vocablo hebreo "Châma" quiere decir oír pero —como muy acertadamente señala Viallaneix, ⁹— también escuchar y obedecer. Así, oír no es sólo percibir la sensación acústica sino también y fundamentalmente percibir el sentido de la palabra dei que habla: entender, (de ahí que las matizaciones y "variaciones" del mensaje sean sumamente importantes).

El sentido privilegiado y esencialmente religioso en el Antiguo Testamento es pues el oído; frente a él el mundo occidental, surgido del helenismo, resalta ante todo la vista, la "especulación". "Especular es intentar ver, aunque sea a través de la búsqueda de una visión o contemplación intelectual imitada de Platón, o los neoplatónicos, mientras que lo único que se requiere es escuchar" ¹⁰. Kierkegaard subraya claramente que Dios no puede ser captado en lo absoluto, en lo abstracto, no puede ser "analizado" al estilo hegeliano; todo lo que podemos captar de él, es lo que El nos quiera revelar, hablándonos, comunicándose y ello sólo puede darse en una relación concreta y personal del que habla y del que escucha ¹¹.

Así pues, ¿por qué **Preludios y Variaciones**? Musicalmente hablando este capítulo es una introducción al "tema" central de la pieza, pues se ofrecen ya en él todos los elementos de ésta distintamente combinados. Como la música, que no explica por sí misma nada, sino que sólo comunica la emoción, el estado del alma del músico, filósofo o poeta, estos **Preludios y Variaciones** son el "hilo conductor" que nos prepara y aproxima a la problemática kierkegaardiana.

La problemática se presenta desde una doble perspectiva: como cuento o alegoría poética y a la vez como experiencia de un hombre que recuerda una etapa anterior de su vida: "Erase una vez un hombre que en su niñez había oído (notese de nuevo la referencia a lo auditivo) la bella historia de Abraham..." (T.T p. 15). Como cuento nos retroestrea a la niñez porque, como dice Kierkegaard, de lo que se trata es de "atreverse a ponerse en relación con Dios, como un niño" ¹². Se trata de creer que todo es posible (en Dios y a

(7) VIALLANEIX, Nelly: *Kierkegaard. El único ante Dios*. Ed. Herder, Barcelona 1977, p. 29 y ss.

(8) Sirven de ejemplo la mayoría de Salmos ("Escucha Israel...") o la Carta de Santiago "Que cada cual esté pronto a escuchar...".

(9) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 29.

(10) Idem., p. 30.

(11) Este retorno a los ecos y las sonoridades que exigen una existencia *concreta* del oyente y del hablante recuerda en cierta manera a Nietzsche y su esfuerzo "por salir del círculo de abstracciones hegeliano" (Viallaneix: Ob. cit., p. 31). "El martillo de la crítica ¿no es el que utiliza el músico para hacer sonar los objetos, con el fin de apreciar el valor del sonido que emiten?". Puede ampliarse este aspecto en la propia obra citada de Viallaneix p. 55 y ss. y en la de SAVATER: *Nietzsche*. Ed. Barcanova, 1982.

(12) Kierkegaard, 1849. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 82.

Dios) como un niño cree que son posibles los cuentos que oye. Como experiencia del hombre destaca el carácter individual de la vivencia, el carácter privado y subjetivo con el que la Filosofía de lo auditivo se opone a la publicidad de la Filosofía visual o especulativa. "Dios habla, Dios me habla (...) Soy yo quien tiene que oír, yo solo. Nadie puede hacerlo en mi lugar, ni en mi nombre" ¹³. Este hombre, Abraham, "no era ningún pensador ni sentía la menor necesidad de ir más allá de la fe. Para él no había nada más grande y glorioso que ser llamado padre de la fe por toda la posteridad y consideraba como la suerte más envidiable de todas el poseer la fe, aunque nadie lo sepa en este mundo" (T.T p. 16).

Preludios y Variaciones nos perfila ya de esta forma un aspecto importante del tema central, a saber, que la fe no es "lo inmediato", no es la "primera inmediatez" o la primera reflexión, ciega, asombrada y absurda, sino que es el resultado "mediato", una "segunda inmediatez" fruto de la reflexión. Esta afirmación de que la Fe obedece a lo que Viallaneix llama la "Ley de la segunda vez" (la ley de la inmediatez segunda) es fundamental para comprender en general el estadio ético del pensamiento de Kierkegaard y en concreto la figura de Abraham en esta obra.

Si la Fe precediera a la reflexión, si sólo fuera resultado de una actitud poco meditada, la luz del entendimiento, disiparía cualquier duda y la razón iría "más lejos", "más allá" de la Fe. Pero la Fe empieza para Kierkegaard tras la reflexión, una vez el entendimiento se encuentra ante el asombro absoluto de lo divino. La fe está por encima de la reflexión y se alcanza cuando todo lo provisional se ha agotado ¹⁴.

El "interés" ¹⁵ del entendimiento es mantener en constante oscilación la reflexión, oponer perpetuamente un posible a un contraposible. El entendimiento utiliza la duda como método, como forma de establecer una relación racional con lo Absoluto, "creyendo que la duda puede ser superada por medio de razones, cuando éstas lo que hacen es alimentarla" ¹⁶.

El interés de la fe, en cambio, es parar, cortar, la oscilación de la reflexión. Este es para Kierkegaard un círculo vicioso que obliga permanentemente al hombre a escoger "o lo uno o lo otro". El entendimiento (Forstand), la reflexión dice: "Tu puedes hacer tanto una cosa como otra", es decir, "Tu no puedes actuar". Y eso sucede precisamente cada vez que a uno se le exige actuar de manera indubitable y decisiva ¹⁷.

La Fe, en cambio, no pone condiciones, es lo Absoluto, lo Incondicional y como tal "no puede ser ayudado por medio de razones, puesto que cuando hay razones, eo ipso, deja de ser lo incondicional" ¹⁸. La Fe pertenece al terreno de lo espiritual y "es una lo-

(13) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 31.

(14) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 78.

(15) Viallaneix señala muy acertadamente que *interés* equivale a *inter-esse*: lo que *está entre*, es decir, la *relación* establecida.

(16) Kierkegaard: *Hâte-toi d'écouter*, 1851. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 79.

(17) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 80.

(18) *Papers* de Kierkegaard, 1851. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 80.

cura buscarle pruebas o razones en el terreno de lo verosímil. Nunca apoyamos la convicción en razones, motivos o móviles. Si tengo la convicción real (...) para mí la convicción es siempre más profunda que las razones" ¹⁹. Kierkegaard utiliza el término "overbebis" que expresa exactamente el sentido que él da a la convicción "por encima de pruebas". Agotada la reflexión queda la convicción, la fe, y por ella dice Abraham: "creo" y ante la necesidad imperiosa de actuar, Abraham actúa por la fuerza del absurdo, es decir, en la fe, en la confianza en Dios, sencillamente. La fe de Abraham "es pues querer (lo que debemos y porque lo debemos): es resistir, en el temor y la obediencia incondicional de Dios" ²⁰.

"El acto de decidirse a creer, lo ético, o mejor el hecho ético, es la rampa (necesaria) para tomar carrerilla y "saltar" ²¹, y ese salto se da con "temor" y "temblor" pero "en eso consiste el acto propiamente religioso, en arriesgarse en la confianza en Dios" ²².

La Fe es pues un "salto" hacia el absurdo que supone penetrar en la paradoja alejándose de la evidencia de la razón. No hay "puente" dialéctico, por decirlo de alguna manera, entre la esfera de la fe y la de la razón, ambas giran en órbitas distintas y las separa un abismo irreductible. Resulta entonces que no es que sea inconveniente, o no se deba ir "más allá" de la fe, sino que resulta imposible ir "más allá" de ella. Mientras sigamos preocupándonos de lo razonable lo verosímil, buscando una vía por la que "avanzar" e ir "más lejos" en el camino del conocimiento podemos estar seguros de "que aún no hemos abandonado la esfera de la razón: continuamos estando en el orden de lo humano; no en el de la revelación de Dios" ²³.

La esfera de la razón utiliza la duda como método, buscando en su propia dialéctica cómo salir de ella; persigue alcanzar una proposición indubitable (generalmente la evidencia del yo que surge del propio acto de dudar) y avanzar a partir de ella yendo "más allá", "más lejos" de esa duda.

La esfera de la Fe utiliza también la duda pero no como método sino como "alimento" necesario para la Fe; el propio Kierkegaard llama a la Fe: duda radical y absoluta. La Fe, la duda absoluta, no es un "estado", por ello Kierkegaard considera que se equivocan quienes creen que ser cristiano es algo visto "desde una perspectiva estético-metafísica, como un estado, mientras que lo cristiano debe ser visto, éticamente, como un esfuerzo" ²⁴. Una vez se ha dado el "salto" y se alcanza la esfera de la fe hay que mantenerse

(19) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 79.

(20) *Papers* de Kierkegaard, 1849. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 81.

(21) La idea de "salto" hacia el absurdo como forma de "creer" se repite constantemente en toda la obra de Kierkegaard y en especial en *Temor y temblor* como condición y manifestación de la Fe. Volveremos sobre este punto al final del artículo.

(22) *Papers* de Kierkegaard, 1843 y 1848. Citado por VIALLANEIX: ob. cit., p. 81.

(23) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 48.

(24) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 89.

en ella. Desde esta perspectiva la fe tiene una dimensión ética, porque "obliga" a la acción, se vive como una lucha, como un combate e inquietud infinitas que dura la vida entera.

Dice Kierkegaard: *"Hoy todo el mundo empieza por las buenas aquello que los antiguos griegos (...) consideraron como tarea para toda la vida, pues la práctica de la duda no es cosa de unos pocos días o semanas y su dominio solamente lo alcanzaban los viejos luchadores (...) después de haber guardado el equilibrio escéptico en medio de todas las acechanzas (...). En nuestro tiempo nadie se para en la fe sino que todos van más lejos (...). Antaño las cosas eran muy distintas, en este sentido, porque entonces la fe era una tarea asignada a la vida entera (...). En nuestro tiempo no es así. El término al que llegaban esas figuras venerables después de tantos esfuerzos, es hoy el punto de partida en que todos comienzan por las buenas para, inmediatamente, ir más lejos"*²⁵.

II. ELOGIO DE ABRAHAM (o de nuevo el "Elogio a la locura")

En este capítulo Kierkegaard se retrata a sí mismo como el poeta que canta la proeza del héroe Abraham. *"El poeta no puede realizar ninguna de las empresas que el héroe llevó a cabo. Solamente puede admirar, amar y alegrarse con el héroe (...). No saca nada de su propio fondo (...) sigue la ruta que su corazón le marca y cuando ha encontrado lo que buscaba, entonces va de puerta en puerta recitando sus cantos y rapsodias (notese de nuevo el aspecto auditivo) con el fin de que todos los hombres participen su admiración por el héroe"*²⁶.

Poeta y héroe son criaturas, como el hombre y la mujer, creados por Dios pero que han logrado "saltar" de la esfera racional a la religiosa. El poeta mediante una hazaña única y humilde, la de *"luchar día y noche contra las asechanzas del olvido que, solapadamente, trata de arrebatarle al héroe"*²⁷; el héroe esperando no sólo las cosas posibles sino las imposibles y luchando contra sí mismo, contra el mundo y contra Dios: *"los que lucharon contra el mundo fueron grandes porque vencieron al mundo; los que lucharon consigo mismos lo fueron por su victoria sobre ellos mismos; pero el más grande de estos fue el que combatió con Dios (...). El más grande fue el que confió en Dios"*²⁸.

*"Abraham fue el más grande de todos, grande por la energía cuya fuerza es debilidad, por la sabiduría cuyo secreto es la necesidad"*²⁹, *grande por la esperanza cuya forma es la locura, y grande por el amor que es odio a sí mismo"*³⁰. Abraham es elogiado por Kierkegaard no por lo grande de su acción (cumplir el mandato del sacrificio) —que ello sería ya por sí mismo, en cierto modo, elogiable— ni por su recto comportamiento ni cumplimiento del deber paternal —pues el deber de un padre es salvar y cuidar de la vida de sus

(25) KIERKEGAARD: T.T, pp. 11-12.

(26) KIERKEGAARD: T.T, p. 23.

(27) Idem., p. 23.

(28) Idem., p. 24.

(29) I Carta de San Pablo a los Corintios III, 19.

(30) T.T, p. 24.

hijos y Abraham atenta contra la vida de Isaac—, ni tampoco es elogiado por su serenidad ni por su clarividencia al comprender el mandato de Dios —de hecho Abraham no entiende racionalmente su acción, ni intenta justificarla éticamente—, Abraham es elogiado por su Fe, porque *"abandonó su razón terrestre y tomó la fe"*. Abraham creyó contra toda evidencia, creyó no mientras hubo esperanza, sino incluso cuando la esperanza era un absurdo y la fe una locura: *"el tiempo pasaba, la posibilidad subsistía y Abraham creía. El tiempo pasó, la espera se hizo absurda y Abraham siguió creyendo"*³². La proeza del héroe Abraham que canta Kierkegaard, el poeta, consiste en mantener la esperanza, la fe, que es "locura" y "necedad".

Los griegos distinguían ya entre dos tipos de locura, una entendida como delirio, éxtasis, frenesí "moira", otra en el sentido corriente de necedad, estupidez, temeridad (manía). Kierkegaard elogia aquí el primer sentido de locura, el mismo que utiliza San Pablo cuando dice que existe una *"locura de Dios que es más cuerda que los hombres"*³³. La locura es aquí un tipo de sabiduría superior a la que proporciona el conocimiento racional y es superior precisamente porque "salta" de la sabiduría de la razón a la de la Fe. Este salto es inexplicable para el entendimiento humano, *"es una especie de paso patético que Aristóteles llamaría entitema es decir, razonamiento imperfecto, incierto, que da lugar a la decisión"*³⁴. Ese salto conlleva una idea fundamental, la de que la realidad que puede conocer el hombre, el conocimiento que puede alcanzar su razón, no se agota en su propio ser, en su propia inmanencia. *"Si las generaciones se renovaran simplemente como lo hace el follaje de los bosques (el autodesplegarse y autorrealizarse necesario del concepto hegeliano) (...) si al eterno olvido no se enfrentara otra potencia capaz de liberarnos de sus fauces hambrientas y devoradoras ¿qué sería entonces la vida sino pura vanidad y horrible desolación?"*³⁵.

Kierkegaard critica así la inmanencia del Absoluto hegeliano y contra ella presenta la trascendencia, un fundamento externo al propio hombre; un fundamento (Dios) que es la base del sujeto pero que está "más allá" de él, precisamente por ello podemos hablar de "relación", de "comunicación" del hombre con Dios. Esta relación hombre-Dios se establece por medio de la Fe, pero la fe kierkegaardiana se basa en la "locura", es una forma de conocimiento a la vez extremadamente simple y sabio. Erasmo escribió el **Elogio a la locura** recalcando esa locura que elogia también Kierkegaard de Abraham: la locura de la sencillez que nos aleja de la teología escolástica y que no reserva como ésta el conocimiento de la verdad a los doctos o sabios. Erasmo reacciona contra la Iglesia Católica, corrupta en el aspecto material (bulas) y en el intelectual (escolasticismo); Kierkegaard reacciona frente a la Iglesia reformada que también ha llegado a corromperse materialmen-

(31) T.T, p. 24.

(32) T.T, p. 25 (el subrayado es nuestro).

(33) I Carta de San Pablo a los Corintios I, 25.

(34) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 60.

(35) T.T, p. 22.

te, aburguesándose, y espiritualmente, intentando ir "más allá" de la fe, intentando conceptualizarla, en ese sentido el sistema hegeliano es una especie de "neoescolástica".

En este segundo capítulo de elogio a Abraham, Kierkegaard cuenta que aquel: *"abandonó su razón terrestre y tomó la fe, abandonó la sabiduría por la necedad y la locura"*, el conocimiento docto y racional por la simpleza, inocencia y confianza de la Fe. Por eso cuando Dios le pone a prueba pidiéndole la vida de su hijo Isaac, Abraham no duda y confía en lo absurdo. ¿No será esto acaso una locura? Su comportamiento ético no puede ser "racionalmente" justificado. Abraham, el loco, *"se levantó de mañana muy temprano. Contento, como si fuera a una fiesta, se apresuró hacia la tierra de Moria"*³⁶. Y Abraham no dudó *"no miró con angustia ni a la derecha ni a la izquierda, ni tampoco desafió al cielo con súplicas"*³⁷. Si Abraham hubiese dudado, es decir, si se hubiese planteado racionalmente la alternativa ética de actuar o no actuar, si hubiera querido resolver por medio de su entendimiento la opción, habría utilizado la duda no como condición de la fe sino como método especulativo "superior" a ella y entonces: *"todo seguirá lo mismo, tendría a Sara y conservaría a Isaac. ¡Ay pero qué cambio en todo! Su vuelta, una huida; su salvación, un puro azar; su recompensa, un bochorno y su futuro, la perdición quizá. Porque entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia de Dios, sino solamente de cuán terrible es ascender al Monte Moria"*³⁸, cuán difícil es ascender por la "escalera" racional y luego "saltar" salvando el vacío abismal que separa la lógica de la razón de la locura del espíritu. Si Abraham hubiera dudado el Moria no sería recordado como monte donde el Padre de la Fe dió testimonio sino donde "dudó" y rompió la comunicación con Dios. Afortunadamente, Kierkegaard, el poeta, *"tu cantor (...) jamás olvidará que a los ciento treinta años no habías ido ni un ápice más allá de la Fe"*³⁹.

III. EXPECTORACION PREVIA (o el Absurdo de un asesino con insomnio)

Kierkegaard utiliza el término danés "foreløbig expectoration" que literalmente significa "expectoración previa" porque realmente este capítulo constituye una sacudida violenta y efusiva, preámbulo de la que será crítica mordaz contra el sistema de Hegel y su típico procedimiento racional *"que de consuno evaporan y volatizan el contenido y la peculiaridad del acto de fe, aquí ejemplarizada en la historia de Abraham, padre de los creyentes"*⁴⁰.

El viejo proverbio reza: *"sólo el que trabaja consigue el sustento"*. Kierkegaard señala cómo este proverbio se adapta mal a la esfera del mundo exterior el cual está *"sometido a la Ley de la imperfección (...) sujeto a la Ley de la indiferencia (...) el único amo y señor es el que posee sus riquezas (las del mundo) no importando lo más mínimo la forma*

(36) T.T. p. 31.

(37) T.T. p. 31.

(38) T.T. p. 32.

(39) T.T. p. 33.

(40) GUTIERREZ RIVERO en T.T. p. 34.

en que las haya obtenido”⁴¹. Ciertamente, Kierkegaard descarga aquí toda la fuerza de su crítica a la clase burguesa de su tiempo, enriquecida rápidamente con sólo alcanzar el halo de indeterminación e “igualdad” que proporciona el dinero y la ley, con sólo esperar, sin esfuerzo, el azar cambiante y veleidoso de la fortuna que no hace distinciones. En el mundo exterior no sólo el que trabaja logra el sustento, a veces incluso el que no trabaja lo alcanza y otras ni siquiera el que trabaja. El proverbio adquiere sólo sentido para el mundo del espíritu, el mundo interior donde *“reina un orden eterno y divino, en él no llueve a la vez sobre los justos y los injustos, ni brilla el sol lo mismo para los buenos como para los malvados (...) En ese mundo del espíritu (...) solamente el trabajador consigue su alimento, solamente el angustiado alcanza el reposo (...) y solamente el que coge el cuchillo recupera a Isaac”*⁴².

Kierkegaard denuncia una *“doctrina temeraria que pretende introducir en el mundo del espíritu esta misma ley de indiferencia bajo la cual gime el mundo exterior (esta doctrina es indudablemente el sistema hegeliano) (...) Según ella basta saber, sin necesidad de otros esfuerzos, cuáles son las cosas que se dicen grandes”*⁴³.

El sistema hegeliano busca sistemáticamente la comprensión de las “cosas que se dicen grandes”, las grandes proezas del género humano y el devenir de éstas en la Historia, despreocupándose absolutamente del individuo y de sus problemas particulares. *“Esta doctrina no logra nada que alimente de veras y se muere de inanición, contemplando cómo todas las cosas se convierten en oro ante sus ojos apagados”*⁴⁴.

Si esta Ley de la Indiferencia se implanta como pretenden los hegelianos en el mundo del espíritu se introducirá en él un conocimiento sin pasión, sin esfuerzo, y se pretenderá una comprensión racional e intelectual del mundo espiritual que no cueste “trabajo” alguno y que por eso mismo no podrá proporcionar el “sustento”. Este conocimiento intelectual brilla como el oro, sirve al mundo exterior de la apariencia, pero no proporciona el alimento/sustento necesario que el mundo interior del individuo necesita para saciar su hambre de “saber”. Por eso los hegelianos, los especulativos, van “más lejos”, sin comprender que *“esta forma de sabiduría no llega a saber nada”*⁴⁵. El sistema racionalista desprecia la forma de sabiduría que proporciona la fe. Kierkegaard, con mordaz ironía conviene en que *“comprender a Hegel debe ser una cosa sumamente difícil (...), superar a Hegel debe ser un auténtico prodigio (...) sin embargo, en cuanto a mi concierne, he de decir que después de haber gastado ya bastante tiempo en comprender el sistema hegeliano no he logrado en modo alguno comprenderlo. Incluso me atrevo a afirmar ingenuamente que sí, a pesar de mis esfuerzos no he llegado a captar su pensamiento en ciertos pasajes ello se debe sin duda a que Hegel no está nada claro consigo mismo”*⁴⁶.

(41) T.T, pp. 34-35.

(42) T.T, p. 35.

(43) T.T, p. 35.

(44) T.T, p. 35.

(45) T.T, p. 36.

(46) T.T, p. 43.

La sabiduría y el conocimiento que proporciona la fe permite resolver problemas que la razón, la especulación, son incapaces de resolver. Volviendo al caso de Abraham, Kierkegaard se pregunta qué sería del hombre que tras oír la historia de Abraham intentase seguir su ejemplo y repetir su hazaña. Probablemente sería ajusticiado por criminal y asesino. No es pues la "acción" de Abraham la que lo hace grande sino el "móvil" de esta acción. Nuestro "héroe temerario" actúa "razonando lógicamente": si Abraham fue grande por sacrificar a su hijo por amor a Dios también yo seré grande si imito su acción. Kierkegaard rechaza aquí la "absurdidad" del razonamiento lógico, el proceder "necesario" de la razón hegeliana, que permite "razonar" automáticamente y tan sin esfuerzo que uno puede actuar "dormido". Frente a ella, Kierkegaard propone una razón "insomne", que obligue al esfuerzo, a la vigilia, a la pasión y al trabajo: *"solo por la fe se asemeja uno a Abraham, en modo alguno por el crimen y el asesinato"*⁴⁷. El móvil de la acción de Abraham sólo se explica o se comprende desde la Fe y se justifica por ella. Cuando por el camino de la razón (hegeliana) intentamos comprender el sentido de la acción del Patriarca sólo llegamos al absurdo, a la contradicción, a la paradoja, por ello los hegelianos pretenden ir "más lejos".

Kierkegaard no confiere *"valor alguno a aquella dificultad que les sirve a las buenas cabezas una vez la han superado"*⁴⁸ para ir más allá de ese punto al que llega con mayor facilidad el más sencillo y simple de los hombres⁴⁹.

*"Como Abraham hay que creer sin comprender subiendo con miedo por las pendientes del Moria, con temor y temblor (...) la verdadera relación con Dios impone esa vida fatigosa, tensa, (...), la fe es una enorme tensión, una idea que sólo se encuentra en la angustia, por lo tanto, una categoría de desesperación"*⁵⁰.

El concepto de angustia y de absurdo implica una esfera superior a la de la razón, es la esfera de la fe, de la cual la razón es rechazada por impotente. El absurdo es el "límite" de la razón. "Más allá" de la razón, "más lejos", sólo existe el Absurdo cuya comprensión sólo logra la fe. *"De ahí se sigue que Kierkegaard no rechaza la razón (...) es el abuso de la razón lo que condena"*⁵¹.

El absurdo no es pues una sinrazón o un sin sentido, no es cualquier quimera o fantasía, *"el absurdo tiene que comprenderse como la paradoja: lo que es contrario a la opinión común, lo inverosímil"*⁵². Kierkegaard, fiel a Pascal quien como él quiere que se deje a la razón en su sitio: *"la última empresa de la razón es reconocer que hay una canti-*

(47) T.T, pp. 40-41.

(48) Kierkegaard emplea aquí el verbo danés "at ophæve" equivalente al "aufheben" alemán tan empleado por Hegel en su sistema. Se emplea el verbo "at gaae ud over", "ir sobre" aludiendo al "ir más lejos" de los hegelianos.

(49) T.T, p. 43.

(50) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 75.

(51) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 41.

(52) VIALLANEIX: Ob. cit., p. 40.

dad de cosas que sobrepasan sus fuerzas. Si la razón no va hasta allí, no es sino débil"⁵³.

Absurdo deriva de "absurdus" palabra que a su vez proviene de "surdus" que significa a la par "sordo", sin sonoridad, que tiene sonido falso y también "insensato, contrario a la razón". La acción absurda, como la de Abraham, "desentona", "desafina" del hacer general. El absurdo es en Kierkegaard un concepto dialéctico en cuanto que la fe (esfera de lo absurdo) rechaza la razón y a su vez desarrolla, frente al aspecto negativo, el aspecto positivo de conocimiento, el cual sólo es accesible a la propia fe. Para la mayoría de autores modernos la "dialéctica" se caracteriza por tres rasgos: "1º Paso de un opuesto a otro, tensión; 2º conciliación de opuestos; 3º la necesidad de la conciliación o resolución de la oposición. La dialéctica kierkegaardiana acepta solamente la primera característica, la reconocibilidad de lo positivo en lo negativo, una vinculación entre los opuestos que no suprime o anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis sino que permanece estática en la propia oposición"⁵⁴.

El concepto dialéctico de Kierkegaard es muy distinto al hegeliano. Hegel hace hincapié especialmente en el tercer rasgo, el carácter "necesario" de la conciliación de los opuestos, mientras la dialéctica de Kierkegaard se mantiene en la "oposición" y "tensión" de estos opuestos y en la "necesidad" de su irresolución.

Tras haber planteado los tres enigmas expuestos Kierkegaard resuelve en Temor y Temblor los tres problemas derivados de aquellos. A saber, si se da una suspensión teleológica de la Ética; si se da un deber absoluto para con Dios, y si se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Eliezer e Isaac. Según Thulstrup, la respuesta a estas preguntas es siempre afirmativa si entendemos la Fe tal y como la entiende Kierkegaard; "por otro lado si nosotros no aceptamos su interpretación de la fe, de la posibilidad de una revelación especial, y de la posibilidad de que el hombre se convierta en una excepción aislada, entonces deberemos responder con Hegel a las mismas preguntas negativamente"⁵⁵.

Problema I: LA SUSPENSION TELEOLOGICA DE LA ETICA

La ética, en particular, la hegeliana, se define como aquello que tiene valor general para todos los hombres y para todos los tiempos. La ética no posee por tanto una finalidad, un "telos" externo a ella, sino immanente. Desde la ética el individuo es presentado como ser inmediato el cuál tiene su fin en lo general, "el individuo que reivindica su carácter individual frente a lo general, peca"⁵⁶. La ética es así el "telos" definitivo del hombre, el marco universal que es el único fin posible del individuo. "La tarea que Kierkegaard se propuso (sin poder llevarla a cabo) fue, al contrario ésta: realizar lo universal del ser

(53) PASCAL: *Pensamientos*.

(54) ABBAGNANO, et. al.: "Cuatro conceptos de dialéctica" en *La evolución de la dialéctica*. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1977.

(55) THULSTRUP: *Kierkegaard's relation to Hegel*. Princeton University Press, 1980, p. 347.

(56) T.T, p. 77.

humano en un sí-mismo individual”⁵⁷. Kierkegaard defiende un concepto de existencia por el que el hombre se individualiza a sí mismo frente a lo Absoluto y desde su propia individualidad se enfrenta a él.

“Cuando la ética queda de este modo suspendida teleológicamente ¿de qué manera existe el individuo en el que aquella queda suspendida? Existe en cuanto individuo enfrentado a lo general (...). Existe en cuanto que cree”⁵⁸. La suspensión teleológica de la Ética es posible pero ¿cómo aseguraremos la legitimidad de la acción ética? “El resultado es el que decidirá si era o no (la acción) legítima”⁵⁹. La respuesta kierkegaardiana podría relacionarse con la legitimación de la acción que hace Hegel de los individuos históricos que sobrepasan la eticidad establecida. Su acción es legítima en el caso de que triunfen en su intento de sobrepasar la eticidad. Es decir, en el caso, a posteriori, de ir “más allá” de la ética establecida. Para Kierkegaard ni siquiera esta legitimación es válida, pues su héroe, Abraham, no es héroe “después de” realizada la acción, sino que se convierte en héroe precisamente en el momento en que la inicia, cuando aún no conoce el resultado futuro de esta acción.

La razón siempre va “más lejos” en su conocimiento de lo Absoluto, de lo Universal y para ello limita teleológicamente la acción individual imponiendo una eticidad colectiva. La Fe, que es individual, permanece siempre en relación con lo Absoluto y suspende el teleologismo general de lo ético en favor de la ética individual.

Problema II: EL DEBER ABSOLUTO PARA CON DIOS

Desde el punto de vista de las tesis hegelianas, que afirman la superioridad de lo externo —de lo general, frente a lo interno, lo particular—, no puede decirse, afirma Kierkegaard, que exista un deber “absoluto” para con Dios. La ética hegeliana es, en cuanto a tal, lo general, constituye una finalidad en sí misma y descansa por ello sobre su propia inmanencia, es posible afirmar así que la ética es también “lo divino”. Indudablemente se sigue de aquí que, todo deber, por estar dentro de la ética (de lo general y divino) es en el fondo “un deber para con Dios”. Pero, al actuar dentro de la eticidad, el individuo particular no establece ninguna relación directa y mucho menos “absoluta” con Dios. Es más, su relación con Dios es sólo una deducción que se sigue de un razonamiento engañosamente lógico: si la ética es lo general y por ello lo divino, si actuo dentro de lo general cumpliendo los deberes de los que la ética es el límite, cumplo también la voluntad de Dios. Según esta ética hegeliana el individuo particular determina su relación con lo Absoluto en virtud de la relación que establece con lo general; en la medida en que el individuo cumple con la eticidad establecida, en esa misma medida puede decir que se relaciona con lo Absoluto.

(57) LOWITH: *De Hegel a Nietzsche*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 443.

(58) T.T., pp. 88-89.

(59) T.T., p. 89.

El mandato ético de "amar a Dios" es *"una tautología puesto que Dios aquí es tomado en el sentido completamente abstracto de lo divino, es decir, de lo general y del deber. De esta forma toda la vida de la humanidad entera se redondea y toma la forma de una esfera perfecta, en la que la ética es a la par límite y contenido"* ⁶⁰.

Para Kierkegaard la fe es una paradoja que sitúa al individuo "por encima" de lo general, de forma que su relación con lo Absoluto es previa a la que se establece con lo general. Existe por tanto *"un deber absoluto para con Dios porque en este deber el individuo en cuanto tal se relaciona absolutamente con lo absoluto"* ⁶¹. No existe "mediación" pues en la relación Individuo-Absoluto, la ética no puede poner límites a esa relación. El deber ético no debe ser soslayado pero "por encima" de él existe un deber superior, el de "amar a Dios sobre todas las cosas" de forma tal que el cumplimiento de este deber absoluto para con Dios pueda ser expresado de forma contraria a lo que es considerado como "el deber" desde el punto de vista de la estricta ética. Si esto no fuera así, si la acción de Abraham no fuera expresión del deber absoluto para con Dios ésta sería juzgada por la ética como la acción de un asesino.

El Evangelio de San Lucas (XIV, 26) expresa ya esta doctrina singular del deber absoluto para con Dios: *"si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo"* ⁶².

En el sistema hegeliano el individuo adquiere su existencia más alta en su expresión en lo general, en la vida social. La liberación del individuo solo puede ser realizada en el marco más amplio del estado, cuya expresión es la "eticidad".

Kierkegaard presenta ahora este tipo de existencia como una existencia irreal y opresora, y la fe como una nueva dimensión de lo individual que libera al hombre poniéndole en relación directa con lo Absoluto. Dice Marcuse: *"cada individuo... se encuentra aislado de todos los demás; es esencialmente único. No hay unión, comunidad o universalidad... la verdad es siempre el resultado de su propia decisión... La obra de Kierkegaard es el último gran intento de restaurar la religión como instrumento supremo para liberar a la humanidad del impacto destructivo de un orden social opresor"* ⁶³.

La principal diferencia entre el "héroe trágico" que sigue la ética hegeliana y el "caballero de la fe" —Abraham— que sigue la ética paradójica estriba en que el primero renuncia a sí mismo (a lo individual) para expresarse según el modelo "general" de la eticidad, mientras que el segundo ha de renunciar a lo general, al reconocimiento ético universal de sus acciones para poder expresarse según el modelo ético individual, aquel que le pone en relación directa con lo Absoluto.

Por más que parezca más fácil y meritorio "renunciar a uno mismo" y expresarse según la ética general, lo realmente difícil es renunciar a esa expresión universal para mani-

(60) T.T., p. 97.

(61) T.T., p. 100.

(62) T.T., p. 102.

(63) MARCUSE, H.: *Razón y Revolución*. Alianza Ed., Madrid 1981.

festar la fe individual de cada uno. Pues el "héroe trágico", por funesta que le sea la negación de su individualidad, le queda el reconfortante consuelo de hacerse comprensible a sí mismo en lo general, le queda el hermoso beneficio de verse "traducido" en lo general, con lo que alcanza así la "comunidad" con lo universal, lo general y lo Divino. Pero el "caballero de la fe" —Abraham— *"sabe, además de todo eso, que por encima de esta esfera serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado, sabe cuán terrible es haber nacido fuera de lo general y tener que hacer el camino sin posibilidad de encontrar un solo compañero de viaje... El caballero de la fe no desconoce el entusiasmo y valor que hay que tener para renunciar a sí mismo en favor de lo general, pero también conoce la enorme satisfacción que encierra esa renuncia cabalmente por ser en favor de lo general, sabe lo estupendo que es ser comprendido por cualquier alma noble y formar parte del grupo de todas las almas nobles"* ⁶⁴.

Lo cómodo es pues permanecer en lo general donde no hay motivo para la angustia, pues lo ético justifica todas nuestras acciones, cumplidas según sus normas.

Permanecer en la fe, sin ir más lejos de ella, éso es lo realmente difícil. En la fe no puedo comunicarme, estoy solo, y no puedo compartir mi experiencia con nadie. Este conocimiento de la verdad que proporciona la fe, es un conocimiento privado, que no encuentra jamás reposo. Es un conocimiento absoluto y una relación también absoluta con "lo absoluto", lo divino pero en su experiencia Abraham, padre de la fe, carece de apoyo exterior, ha de soportar el martirio de la incomprensión de cuantos le rodean y le juzgan según la ética general. El deber absoluto para con Dios es una paradoja ética, por ella el individuo se halla situado "por encima" de la ética general y se relaciona con el Absoluto de forma particular, privada, incomprensible para otros, pero directa y a veces en contradicción con la misma ética general. El deber absoluto para con Dios exige una relación absoluta entre el individuo y Dios, relación que permitirá expresar lo individual pero a costa del sacrificio terrible del silencio, la incomunicación y la existencia en vilo, que lleva aquél que *"avanza solo con su tremenda responsabilidad a cuestas y sin oír jamás en toda la inmensa soledad del universo, ni una sola voz humana"* ⁶⁵.

Problema III: DE COMO SE JUSTIFICA MORALMENTE EL SILENCIO DE ABRAHAM FRENTE A SARA; ELIEZER E ISAAC

La ética, en el sentido hegeliano comunmente aceptado, es lo general, lo universal, por ello reclama "publicidad", y se presenta *"bajo el aspecto de lo patente y diáfano"* ⁶⁶, enfrentándose al estadio estético que representa la inmediatez sensible de lo individual y lo oculto. *"La tarea ética consiste en que el individuo salga de su estado de lo oculto, revelándose en lo general. Por esa misma razón peca siempre que se empeñe en permanecer oculto en su interioridad"* ⁶⁷.

(64) T.T. pp. 108-109.

(65) T.T. p. 114.

(66) T.T. p. 116.

(67) T.T. p. 116.

La filosofía hegeliana no permite ningún estado de ocultamiento interior, ninguna inconmensurabilidad o superioridad del individuo respecto de lo general. De acuerdo con esto Hegel es consecuente al reclamar en todos los casos la manifestación del individuo en lo general pero es *"inconsecuente siempre que considere a Abraham como padre de la fe"*⁶⁸. Si la fe para Hegel es expresión del individuo en lo general, ¿cómo Abraham que guarda silencio, que cae y no se expresa en lo general puede ser "padre de la fe"?

Simplemente hay que distinguir dos tipos de manifestación de lo individual en lo general: uno es la individualización estética, la otra la ética. Para Kierkegaard la fe, es un grado superior de individualización. Para diferenciar los dos tipos o grados de individualización, Kierkegaard desarrolla un estudio minucioso del estadio estético, que, por razones obvias de espacio omitimos. En este estudio pretende *"exponer, precisamente de forma dialéctica... lo oculto en la estética y la ética, puesto que se trata de mostrar la diferencia absoluta entre el ocultamiento estético y la paradoja"*⁶⁹.

*"La estética exige el ocultamiento y la recompensa, la ética por el contrario exige la manifestación y castiga el ocultamiento"*⁷⁰. El hombre ético actúa más públicamente dentro de los límites puramente humanos *"todo lo que él hace se ejecuta a plena luz y sin ningún encubrimiento"*⁷¹.

Si vamos más allá de la ética, de la acción del "héroe trágico", nuestro "caballero de la fe" —Abraham— penetra en el terreno de lo divino, de la paradoja o de lo demoníaco pues el silencio que caracteriza el "más allá de la fe", de la "ética", tanto puede ocultar lo uno como lo otro. *"El silencio es una trampa del demonio... pero por el contrario el silencio también puede significar el estado en el que el individuo toma conciencia de su profunda unión y colaboración con la divinidad"*⁷².

¿Qué postura adoptó Abraham, la publicidad o la privacidad? Abraham escogió el silencio, pero él no es un hombre estético (lo cual le permitiría permanecer en silencio para salvar a otra persona), antes bien al contrario: *"toda su tarea consiste en sacrificar al hijo por el amor de Dios y por el amor de sí mismo, constituye un escándalo desde el punto de vista estético. Pues la estética puede comprender muy bien que yo me sacrifique a mí mismo pero no que sacrifique a otro por mí"*⁷³. El estadio estético excusa pues el silencio siempre que éste comporte una acción magnánima para con alguien. El estadio ético, en cambio, no puede disculpar este comportamiento. La ética exige que la acción se haga pública, que no se silencie. El héroe trágico —ético— que tiene el deber de cumplir con una acción determinada dictada por lo general, por la eticidad, puede hablar si quiere hacerlo pues cualquiera entenderá su acción y debe hacerlo si quiere alcanzar esa relación indirecta con lo Absoluto a través de su identificación con lo personal.

(68) T.T, pp. 116-117.

(69) T.T, p. 121.

(70) T.T, p. 123.

(71) T.T, p. 125.

(72) T.T, p. 125.

(73) T.T, p. 162.

El héroe estético puede hablar pero no quiere hacerlo, permanece oculto por magnanimidad personal con otro, su comportamiento (su silencio) se justifica por una decisión particular que ignora las normas generales de la ética. El héroe ético condena esa actitud pues él y sus actos pertenecen a lo general; el héroe trágico *"se sacrifica a lo general con todo lo que es suyo. Todos sus sentimientos y sus actos pertenecen a lo general; está patente y, en esta manifestación, es el hijo predilecto de la ética"* ⁷⁴. Abraham no es por tanto ni un héroe trágico ni estético. Abraham guarda silencio no hace nada por lo general y permanece oculto. Si la ética es la forma suprema de relación con lo Absoluto, Abraham no la alcanza, pues la ética requiere manifestación, y el alivio de la tragedia del héroe ético reside precisamente en que, al hablar, se proyecta en lo general y se consuela haciéndose comprender, justificando públicamente su acción.

Llegamos de nuevo a la paradoja, o Abraham es un asesino cuyo silencio no puede justificarse, o la ética no es lo supremo. Lo decisivo en el caso de Abraham no es que calle, sino que no pueda hablar. *"En esta imposibilidad radican la angustia y la desazón del patriarca"* ⁷⁵. Abraham puede decir cuanto quiera menos comunicar su relación directa y absoluta con Dios, porque Abraham *"no habla ningún idioma humano... habla un lenguaje divino"* ⁷⁶. Esa es la responsabilidad terrible que implica la fe. La angustia que soporta Abraham al no poder hacer inteligible su acción al resto de los hombres, porque Abraham no puede decir nada respecto a lo general porque su acción no se justifica "éticamente". El héroe trágico acepta con resignación el final de su acción y esta es comprendida porque su conducta expresa lo general. En cambio Abraham aunque se resigna y acepta el sacrificio de Isaac no puede hacer comprender a nadie su acción porque su comportamiento no expresa la ética general sino su relación privada, íntima, particular y absoluta con Dios, de ahí su silencio.

Solamente se han conservado de Abraham unas palabras que da como respuesta cuando Isaac pregunta a su padre donde está la res para el sacrificio. Abraham responde: *"Dios proveerá de res para el holocausto"*. Esta es una respuesta irónica (recuérdese el interés de Kierkegaard por la ironía). Sus palabras no tienen traducción al lenguaje humano. Enuncia algo indeterminado y de este modo expresa lo que tiene que decir, o sea, nada. Abraham manifiesta la paradoja de la fe.

No puede decir que por un lado ha aceptado con resignación infinita la prueba a que Dios le somete pidiéndole en sacrificio a su hijo y por otro "explicar" lo inexplicable, a saber, que por su fe, y por su relación directa con lo Absoluto, sabe que eso no sucederá, y si sucede le dará un nuevo Isaac. *"En ese sentido no miento nunca, porque en virtud del absurdo es seguramente posible que Dios haga cualquier otra cosa por completo distinta"* ⁷⁷.

(74) T.T, p. 162.

(75) T.T, p. 163.

(76) T.T, p. 165.

(77) T.T, p. 171.

El hombre solo puede liberarse de la angustia de la decisión ética "saltando" a la fe y "permaneciendo" en ella. La fe es un autocompromiso con la incertidumbre objetiva, un salto a lo desconocido. "*La existencia ética implica que el individuo sacrifique sus propias inclinaciones a la ley moral universal*" ⁷⁸ y ello le obliga a superarse a sí mismo constantemente, para él solo existe una consigna "adelante", "más allá", "más lejos". La existencia religiosa supone una autoresignación del hombre individual con lo Absoluto. Esta esfera de existencia comprende dos momentos:

1) El de la separación de lo general, el de la "angustia" de una ética privada, el del desasosiego de asumir que uno es capaz de optar, elegir "o lo uno o lo otro".

2) El del continuo esfuerzo por lanzarse a Dios abandonándose en la incertidumbre objetiva, liberándose así de la angustia y salvándose en la fe.

"*El afán de ir más lejos es muy viejo en el mundo*" ⁷⁹, la razón "tienta" al hombre a ir más lejos, más allá de la fe para conocer las cosas, pero el que ha descubierto la superioridad de la fe sabe que no se puede ir más allá de ella, porque la fe está más lejos que las propias cosas.

(78) COPLESTON: Ob. Cit., p. 272.

(79) T.T, p. 176.