

La paradoja del juicio de responsabilidad moral en Temor y Temblor

Patricia C. DIP
(Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Resumen

El propósito del artículo consiste en discutir la noción de responsabilidad moral en el caso de Abraham presentado en *Temor y Temblor*, contraponiendo la noción de ética heterónoma que aparece en la obra a la ética autónoma kantiana. Desde esta perspectiva de análisis el sacrificio religioso no sólo no puede sino que no debe ser justificado éticamente. La discusión se desarrolla analizando los argumentos presentados por Kierkegaard a la luz de distintas teorías éticas contemporáneas.

Palabras claves: Autonomía, responsabilidad, paradoja de la fe.

Abstract

The main purpose of this article consists in discussing the idea of moral responsibility in Abraham's case as it is put forward in *Fear and Trembling*. With this idea in mind, the notion of ethical heteronomy that the author defends is opposed to kantian ethical autonomy. From this viewpoint, religious sacrifice not only cannot but also must not be ethically justified. The discussion is developed considering Kierkegaard's ideas from the perspective of different contemporary ethical theories.

Keywords: Autonomy, Responsibility, Paradox of faith.

1. Introducción

La intención de este trabajo consiste en discutir la noción de *responsabilidad* en el caso de Abraham tal como es presentado en *Temor y Temblor* a la luz de algunos planteos relevantes esgrimidos por la ética contemporánea. En este contexto, trataremos de desarrollar el problema de la responsabilidad teniendo en cuenta tres cuestiones: a) la dicotomía acción-intención; b) la distinción weberiana de la ética de la convicción (principios) y la ética de la responsabilidad; c) la oposición entre autonomía individual y comunitarismo expresada por Apel en el seno de la ética discursiva.

Como es sabido, Johannes de Silentio, autor de la obra antes mencionada, toma la historia bíblica de Abraham y produce variaciones de la misma con el objeto de “llamar la atención” sobre el problema de la “angustia” del patriarca. Abraham es el “padre de la fe” reconocido por las tres religiones monoteístas. De modo que, determinar el valor de la acción que realizara cuando tuvo la intención de sacrificar a su hijo, puede presentar consecuencias significativas tanto para el judaísmo como para el cristianismo y el islamismo. Al hablar del “sacrificio de Isaac” (hijo de la madurez, de la promesa, y garantía de la continuidad del pueblo de Dios –con todas las dificultades teológico-políticas que pueda suponer la noción de “pueblo” en este contexto–), Johannes de Silentio se centra en la problemática de la “interioridad”, describiendo los movimientos internos que realiza la conciencia para acceder a la fe y subrayando el tema de la “angustia”. Sin embargo, ello no le impide dejar abierta dos cuestiones, a saber: en primer lugar, el problema de hallar un criterio que permita distinguir al padre de la fe de un asesino; y en segundo término, hallar otro criterio que lo distinga de la figura del “loco criminal”. Nos ocuparemos aquí del primer problema, dado que es el que tiene relación directa con el ámbito de la ética.

El tema fundamental de la obra consiste en la necesidad de reconocer la “excepcionalidad” de la situación de Abraham, y su consecuente justificación, si no ha de eliminarse la posibilidad de la “fe”. Esta “excepcionalidad” es expresada a través de la oposición de las esferas “ética” y “religiosa”, ya que desde el punto de vista de la primera, Abraham debe ser concebido como “asesino”, mientras que la segunda lo transforma en “padre” de la fe, hecho posible –según el autor pseudónimo–, sólo echando mano de la *paradoja*.¹

¹ En *Temor y temblor*, son introducidas dos figuras por medio de las cuales se reflexiona en torno a las implicancias de la denominada por Kierkegaard “*Troens Paradox*” (paradoja de la fe). Estas figuras son las del “caballero de la resignación infinita” y el “caballero de la fe”. La particularidad del “movimiento” que realiza el caballero de la fe radica en el momento de

Para “mostrarnos” –en el sentido de Wittgenstein– la imposibilidad de acceder a la fe de modo racional, nos relata Johannes de Silentio la historia bíblica de Abraham introduciendo una serie de reformulaciones. La pregunta central de la obra puede expresarse en los siguientes términos: ¿qué es lo que convierte el crimen que representa el sacrificio de Isaac en una acción sagrada?² La respuesta que estructura el filósofo danés supone su concepción de la ética. Cuando Abraham se halla cuestionado por lo “general”, a saber: la exigencia de fundamentación ético racional de su acción, representada por las figuras de Sara, Eliezer e Isaac, Abraham sólo “calla”. El padre de la fe guarda “silencio” porque no encuentra un modo de “exteriorizar”, en el sentido hegeliano, la lucha interior que implica la fe cristiana. Solamente en el silencio puede enfrentarse con las dificultades de la “prueba” divina.

Johannes de Silentio distingue dos tipos de *interioridad*. La primera de ellas, es pensada en el seno de la “eticidad” hegeliana, ya que exige que el individuo acepte la normatividad expresada por “lo general”, aquello que “es valedero para todos y cada uno de los hombres”, *i ethvert Øieblik* (en cada instante)³. De modo que, en este terreno, no habría posibilidad de enfrentamiento entre la esfera ética y la religiosa. En este contexto, aquel individuo que intentara reivindicar su condición individual frente a lo general, pecaría. Reconciliarse con lo general, supone aquí, el reconocimiento del pecado y el consiguiente “arrepentimiento”. La figura del “héroe trágico” es analizada según este primer tipo de interioridad. Por eso este héroe puede “hablar”. Es

la “recuperación”. Este momento no puede ser entendido en el sentido del hegelianismo, ya que la recuperación kierkegaardiana se conecta con el “prodigio de la fe” que excede las fuerzas del hombre y supone el recurso de la “gracia” divina. Por otra parte, el movimiento de la resignación infinita, que es anterior al de la fe misma, es “realizado” de modo “personal” por el individuo particular, y no por la “Idea”. Es decir, aquí no se produce la “reconciliación” en el seno del espíritu absoluto, porque ésta no es concebida en la interioridad del movimiento de una razón que se homologa a la realidad y cuyo carácter es “absoluto” y “necesario”. La razón kierkegaardiana es de carácter “finito” y se halla limitada por el “prodigio”. En su seno, no puede ser establecida ninguna “recuperación” del sentido de la fe. Es interesante destacar aquí que en la oposición kierkegaardiana del mundo y Dios existe un recurso que permite la “conciliación”, justamente el prodigio de la fe, que escapa a las fuerzas del hombre. Por eso, quien “decide” oponerse al mundo puede ser considerado como un “caballero de la resignación infinita”, pero no como hombre de fe. La fe exige la “recuperación” del sentido de las categorías de razón, finitud y temporalidad, pues espera también para “esta vida”. Para el mismo Kierkegaard, el problema fundamental de esta obra gira en torno a la temporalidad y a la finitud.

² En relación con este interrogante Kierkegaard confiesa que “si yo hubiera admitido como juicio verdadero que Abraham era un asesino, entonces no sé cómo habría podido acallar mi veneración por él.” Kierkegaard 1995b, p. 30, trad. nuestra.

³ Kierkegaard 1995b, p. 51.

decir, la instancia del lenguaje, que permite la comprensión de lo general, no le está vedada a este individuo. Su particularidad consiste, precisamente, en erigirse en expresión de las “virtudes morales”. El sacrificio trágico no se opone a la ética, sino que la representa.

La *paradoja de la fe*, por su parte, consiste en que hay una interioridad que es inconmensurable con todo lo externo, una interioridad –nótese bien– que no se identifica en modo alguno con la descrita en el párrafo precedente, sino que es una interioridad nueva.⁴

Este segundo tipo de *interioridad* es representado por el “caballero de la fe”, que se enfrenta con lo general y cuyas virtudes no son de índole moral sino “privada”. En relación con esta interioridad surge un problema interesante que Kierkegaard abandona a la esfera de la privacidad, pero deja irresuelto en el ámbito de lo “público”. Sólo el individuo particular es capaz de distinguir si está participando de la fe o es la víctima de una mera crisis interior.⁵ Ahora bien, como en el caso de Abraham este segundo tipo de interioridad no puede expresarse en el lenguaje “público”, la esfera de lo general no tiene manera de distinguir al creyente del asesino. Este es un aspecto muy delicado de la religiosidad que Kierkegaard se ve compelido a abandonar al ámbito de la “privacidad” por su necesidad de oponerse a la exigencia hegeliana de la “exteriorización”. El caballero de la fe sabe cuán grandioso es pertenecer a lo general y por eso lo llena de “angustia” verse obligado a quebrantarlo. Sin embargo, esta descripción podría también ajustarse a la figura del “loco criminal”. La “nueva interioridad” quebranta lo “general”. Por eso es muy difícil establecer en este caso un límite claro entre el sacrificio religioso y la locura. ¿Cuándo es legítima la ruptura con lo general y en qué casos debe ser sancionada? Es posible hallar una respuesta en la diferencia que *Climacus* establece entre la “fe genuina” y la “locura” basada en el interés infinitamente pasional que exige la fe. Esta pasión no puede ser producida por ningún objeto finito. En contraposición utiliza Climacus la figura de Don Quijote como ejemplo de “locura subjetiva”, en la que la pasión de la interioridad abraza una particular idea fija.⁶

⁴ Kierkegaard 1992, p. 95.

⁵ En *Temor y temblor* hallamos que, “según esta dialéctica, sólo el individuo particular podrá darse a sí mismo una explicación aproximadamente correcta de cómo ha de entenderse el sacrificio de Isaac.” Kierkegaard 1992, p. 98.

⁶ Si bien existe aquí una dificultad, y esta respuesta puede no satisfacer a quien no acepte la distinción entre objeto finito e infinito, es claro que la preocupación kierkegaardiana por la religión no puede ser reducida a cuestiones de orden dogmático. Su búsqueda se orienta más

2. Aproximaciones a la dicotomía acción-intención en el contexto de la oposición paganismo-cristianismo

Teniendo en cuenta la discusión en torno al problema de la “moral luck” introducido por Bernard Williams desde un punto de vista subjetivo y desarrollado luego por Thomas Nagel⁷ desde un punto de vista objetivo, existe cierto consenso en la idea de suponer que un sujeto es susceptible de convertirse en objeto del juicio moral de responsabilidad, una vez que se ha transformado en agente, ya sea por acción u omisión. Esta perspectiva de análisis determina la responsabilidad del agente moral a partir de la “acción” efectivamente realizada. Desde este punto de vista, Abraham “no realizó” ninguna acción plausible de hacerlo responsable de un asesinato, dado que “efectivamente” no consumó el acto de “sacrificar” a su amado hijo, lo que lo hubiera convertido en un asesino y quizá también en un monomaniaco homicida.

Kant, sin embargo, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* sostiene que la voluntad no se define como buena según aquello que realice o deje de realizar, sino que la “buena voluntad” debe ser buena en sí misma, es decir, tan sólo por el “querer”.⁸ No entraremos aquí en el análisis del rigorismo kantiano, que ha sido objeto de críticas a tal punto que ha habido quien observara que, en última instancia, sólo es posible obrar por deber frente al enemigo. La cuestión introducida por la ética de la intención sigue siendo, no obstante, relevante para analizar *Temor y Temblor*. A Johannes de Silentio parece no interesarle que Abraham no haya “efectivamente” asesinado a Isaac. Su planteo se preocupa más bien por la “disposición”, es decir, el “estar dispuesto” por parte del patriarca a realizar un acto de tal magnitud.

En este contexto entra en juego otro factor que en el marco de la obra

bien hacia la necesidad “interior” de establecer un vínculo personal y genuino con Dios, no dependiente de factores gnoseológicos sino espirituales tal como es expresado en el *Postscriptum*: “si alguien que vive en medio de la cristiandad asciende hasta la casa de Dios, la casa del verdadero Dios, conociendo la verdadera concepción de Dios, y ora, pero lo hace con falso espíritu; y alguien que vive en una comunidad idólatra ora con la entera pasión de la infinitud, aunque sus ojos descansen sobre la imagen de un ídolo: ¿dónde hay más verdad? Uno ora en verdad a Dios aunque rinda culto a un ídolo, el otro ora falsamente al verdadero Dios, y por lo tanto, rinde culto de hecho a un ídolo.” Kierkegaard 1941, pp. 179-180

⁷ Cfr. Williams 1976; Nagel 1979.

⁸ Ya en el capítulo primero de esta obra encontramos que lo único que puede definirse como “bueno” sin restricción es la buena voluntad, y que ésta “no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.” Kant 1983, p. 28.

kierkegaardiana es explicado por el recurso a la negación de la *autonomía* ética. La esfera ética es “superada” en términos no hegelianos, sino teleológicos, por la religiosa, y ello implica que, en última instancia lo que define al “deber” es la obediencia a Dios. En este sentido, podríamos decir que, sobre la base del supuesto religioso, Dios “conoce” completamente –es el *logos*– no sólo los avatares que atraviesa la conciencia de Abraham al decidir, sino también sus temores y deseos más íntimos. Ahora bien, la comunidad en la que Abraham desarrolla su vida hasta el instante decisivo de la prueba, no está capacitada para “conocer” los conflictos del patriarca en el mismo sentido. Esta comunidad, representada en el relato bíblico por las figuras de Eliezer, Sara e Isaac mismo, exige una respuesta en términos morales que supone la autonomía de la ética. La respuesta esperada, difícilmente pueda contestarse por la ética de la intención, que presenta un límite tanto para quien juzga la acción como para quien la realiza. Este límite consiste en la dificultad de establecer todos los móviles de la acción, por un lado, y en la dificultad de determinar la intención última del agente, sobre todo considerando la posibilidad de la existencia de motivaciones inconscientes.

¿Qué impacto ejerce sobre la conciencia humana la realización de una acción? Esto es, ¿qué diferencia existe entre “querer” matar a alguien –tener la intención de hacerlo e incluso haber tomado la decisión– y la acción misma de cometer un asesinato? El actuar posibilita que el yo sea considerado desde la perspectiva de una nueva categoría relacionada con el juicio ya que, sólo el individuo que actúa puede ser juzgado como “bueno o malo”. En este sentido, la determinación del juicio moral depende de manera directa de la acción. Mientras que, desde el punto de vista de la intención que la voluntad puede manifestar, no es factible realizar un juicio de valor. Dado que, pareciera que no es el mero “querer” –en contra de Kant– el que convierte al hombre en responsable.

Kierkegaard destaca la importancia de la noción de voluntad con respecto a la acción cuando afirma que a Sócrates le faltó una categoría dialéctica que permitiera explicar el traspaso del pensamiento a la acción. Ya que el hombre no realiza el bien sólo porque “comprende” intelectualmente qué significa lo bueno. Por eso el pensador danés cree que el socratismo expresa un imperativo intelectual pero no llega a establecer una normatividad respecto al accionar. Es decir, “si el pecado, como afirma Sócrates muy a menudo, consiste en que se ignora lo que es justo y por eso se hace lo que es injusto, entonces el pecado no existe.”⁹

⁹ Kierkegaard 1984, p. 135.

Ahora bien, para Kierkegaard es el cristianismo el que, por medio de la noción de individualidad, descubre la categoría que Sócrates habría olvidado:

En el juicio de esta transición (tránsito del haber comprendido al cumplimiento de lo que se comprendió) comienza lo cristiano, y por este camino llega a manifestar que el pecado radica en la voluntad y así alcanza el concepto de desafío.¹⁰

¿En qué sentido puede pensarse que la acción del individuo es un concepto central respecto a la determinación del juicio moral y por qué afirma Kierkegaard que es el cristianismo el que pone de manifiesto esta vinculación entre la acción y el individuo particular? En este punto no puede olvidarse que, para el filósofo danés, la religiosidad se vincula con la interioridad irreductible a cualquier otra esfera del individuo en cuanto se relaciona con Dios. Por este motivo Kierkegaard considera pagano al sistema hegeliano, que pretende presentarse como cristiano, pero no respeta la exigencia de que la interioridad del individuo que se halla frente a Dios no pueda traducirse a “exterioridad”. El “delante de Dios” (*for Gud*) es un criterio determinante de lo cristiano

ya que es el escándalo el que ampara al cristianismo contra toda especulación. ¿Dónde, pues, se encuentra aquí la posibilidad del escándalo? Esa posibilidad se encuentra en la necesidad de que el hombre tenga la siguiente realidad: que en cuanto hombre *individuo* exista cabalmente delante de Dios; y, en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, que el pecado del hombre haya de ocupar a Dios. Este enfrentamiento decisivo del hombre individual con Dios es algo que nunca entrará en una cabeza especulativa.¹¹

Esta relación, el estar “delante de Dios”, como expresa el autor en *Sydommen til dfden*, es de carácter personal y privado e implica la individualidad absoluta. Ya que el hombre no se relaciona con su creador desde el punto de vista del género humano, sino en tanto individuo singular. Podemos indicar aquí la primera vinculación entre la individualidad y el problema de la acción. El juicio moral implica necesariamente el carácter individual, ya que la “masa” (*eksemplar*) no puede ser juzgada como un todo. El cristianismo, por medio del dogma del pecado original, pone de manifiesto la interna vinculación entre el individuo y la noción de juicio. Establecida esta implicación, puede observarse que el pecado significa relación necesaria con el

¹⁰ Kierkegaard 1984, p. 146.

¹¹ Kierkegaard 1984, p. 136.

individuo. Todo hombre, en cuanto individuo, se convierte de esta manera en “pecador” ante Dios.

Ahora bien, a pesar de que Kierkegaard supera la definición socrática del pecado, que ya no se opone a la virtud, sino a la fe, y en este sentido pecar ya no significa “ignorar” sino que se ha transformado en “desobedecer”, no logra con ello resolver ciertos inconvenientes. Entre ellos el siguiente: este planteo no permite la delimitación de algunos problemas que aún existen desde el punto de vista “puramente” moral. Dios no conoce al hombre de modo general sino como individuo, y desde el punto de vista de la interioridad, a tal punto, que sabe cuáles son sus deseos e intenciones. Vale decir que percibe tanto las manifestaciones conscientes del yo como sus temores y deseos más oscuros e inconscientes. Sin embargo, si pensamos esta cuestión desde una perspectiva que Kierkegaard denomina “pagana”, surgen los problemas de los que el danés no da cuenta. En primer término, el lugar que había sido ocupado por la divinidad personal queda “vacío” y su consecuencia consiste en que ya no hay quien “conozca” inequívocamente los deseos e intenciones del individuo –ni siquiera él mismo–. He aquí la primera dificultad con la que se enfrenta el hombre en un mundo en el que “Dios ha muerto”. Anti-Climacus, el autor de *Sygdommen til Dfden*, no debe resolver este problema a pesar de haber reconocido que la ausencia de Dios es similar a la “desesperación”. Sin embargo, el mismo Kierkegaard expresa la causa de su temor en los *Papirer* de 1835 :

lo que en el fondo me falta, es ver claro en mí mismo, saber qué debo hacer, y no qué debo conocer, salvo en la medida que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que en el fondo Dios reclama de mí, de hallar una verdad que sea tal *para mí*, de encontrar la idea por la cual deseo vivir y morir.¹²

La propuesta kierkegaardiana consiste en concebir el cristianismo como superación de la moralidad pagana, que había sido incapaz de resolver el problema de la acción puesto que sólo estableció un imperativo intelectual. Sin embargo, si ya no existe quien conozca los deseos e intenciones del individuo, la ética se desplaza del ámbito de las “intenciones” al de la “acción” propiamente dicha, donde pareciera estrecharse el vínculo existente entre la noción de acción y la de juicio moral. Según Anti-Climacus, Sócrates no supo distinguir entre “poder” y “querer”.

¹² Kierkegaard 1909, IA75.

No hace más que poner en claro que el que no cumple lo justo es porque no lo ha comprendido. En cambio, el cristianismo toma las aguas desde un poco más arriba y nos dice: eso es porque no quiere comprenderlo, y en última instancia, porque no es amigo de la justicia.¹³

Si bien Kierkegaard establece una diferencia entre “poder” entender y “querer” hacerlo, —destacando la significación de la “voluntad” en el terreno de la acción—, le falta realizar un paso más que le permita superar el plano volitivo para pasar al plano activo, relacionado no ya con el entender, sino más bien con el realizar en el ámbito específico de la moralidad. Quizá, al haber subsumido la esfera moral en la religiosa, el pensador danés no logró determinar uno de los rasgos esenciales del problema moral. Cuando leemos la historia de Abraham en *Temor y temblor*, donde se trata de aclarar qué es lo que convierte la acción del padre de la fe, que desde el punto de vista moral sería un crimen, en la acción sagrada que es desde la perspectiva religiosa, se olvida que desde el punto de vista moral no puede hablarse “propiamente” de ninguna acción, ya que Abraham llega al monte Moria, levanta el cuchillo, pero no “asesina” a Isaac.

Es interesante destacar que, quien reconocía tener el cristianismo *in mente* terminará sustentando la tesis siguiente, a saber: sólo desde el punto de vista pagano puede la acción presentar carácter moral. Ya que, si Abraham hubiera sacrificado a Isaac realmente, a pesar de haberlo hecho en virtud del “absurdo”, sería, sin lugar a dudas, un asesino. La cuestión radica en que Abraham no puede ser juzgado por el mero hecho de haber tenido la intención —en el marco de la voluntad— de asesinar a su hijo, sino por haberlo “efectivamente” asesinado.

En este punto, Kierkegaard demuestra su cercanía con la concepción ética kantiana. La exigencia del kantismo se concentra en el obrar sin inclinación, sobre la base del carácter “formal” del deber. Cuando se trata de establecer el imperativo categórico que posibilita al hombre obrar según la “representación” de la ley universal, toda situación o circunstancia azarosa, e incluso cualquier causa exterior a la buena voluntad que pueda oficiar de motivación, debe rechazarse por principio. El racionalismo crítico le había otorgado a la razón práctica una importancia central en el contexto del plan sistemático. En este sentido, Kant puede ser pensado como miembro de la tradición voluntarista a la que adhiere el filósofo danés. Esta tradición, cuyo origen podría hallarse en el agustinismo, otorga a la facultad de la voluntad un grado de supremacía frente al entendimiento.

¹³ Kierkegaard 1984, p. 142.

El eje central de la discusión con el criticismo será determinado por el vínculo existente entre la moral y la religión. Mientras Kant piensa la idea de Dios como solución para “nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la razón”¹⁴, el pensador danés considera a Dios como una noción irreductible a la esfera de la racionalidad. Para Kant, la noción de divinidad cumple una función “finalística”, porque le permite la “unión de todos los fines”. Este criterio teleológico se vincula con la comprensión kantiana de la realidad en términos dualísticos. En tanto el reino de la naturaleza es explicado por medio del concepto de “causa” —especialmente eficiente—, en el terreno de la “libertad” moral la explicación depende de causas finales. Sin embargo, pareciera ser que, según Kierkegaard el deber es, en última instancia, de carácter religioso. El problema al que se enfrenta el pensador danés, y del que no declaró haber hallado la solución, consiste en la comprensión de la situación crítica que vive el individuo al “decidir” voluntariamente realizar una prueba, cuyo margen de error no es eliminable. Es decir, el hombre actúa sumergiéndose en la incertidumbre. El riesgo del error está siempre presente, siendo justamente éste el que puede convertir un acto sagrado en un crimen.

Kierkegaard plantea esta cuestión al realizar la pregunta acerca de la suspensión teleológica de la ética. Su respuesta es firme. Si la ética aceptara la existencia de circunstancias excepcionales en las que su competencia pudiera ser “suspendida”, su eliminación sería inminente. Lo que no queda demasiado claro es el mecanismo por medio del cual la ética quedaría contenida (*¿aufhebung?*) en una esfera superior. La solución de este conflicto coloca a Abraham en un plano de excepcionalidad absoluta, en el que las acciones del padre de la fe se transforman en “acto privado”. Como su grandeza depende de sus virtudes “personales”, la sola existencia de Abraham demuestra la inutilidad del concepto de “mediación”. Su accionar no puede ser “juzgado” desde la perspectiva de “lo general” que supone la ética. La mediación es “inútil” para comprender a Abraham porque el padre de la fe es “incomprensible”. Y se convierte así en paradigma de lo inconcebible y modelo ejemplar del cristianismo.

De todas formas, con el planteo de esta paradoja no se resuelve el conflicto existente entre las esferas de la ética y la religión que, por otra parte, no pueden contradecirse entre sí. Así como tampoco se elimina la dificultad vinculada con la noción de “intención”. En definitiva, el deseo o intención es fundamental para determinar la capacidad del creyente de “superar” la prue-

¹⁴ Kant 1969, p. 21.

ba divina, consistente en la utilización de la ética misma como “tentación”. Pero, por otra parte, la ética no juzgará la intención última del individuo, sino su acción. Desde esta perspectiva, Abraham no ha realizado ningún acto. Por lo tanto, no puede ser juzgado moralmente sino tan sólo de manera religiosa. La *paradoja de la fe* hace imposible que Abraham sea “juzgado”, y en este sentido, el cristianismo deviene “absurdo”.

3. La relación entre la ética de los principios y la ética de la responsabilidad

3.1. El rechazo de la “justificación” moral por los resultados

Evidentemente, el planteo de *Temor y temblor* supone que la acción del patriarca no ha de juzgarse según los resultados de la misma sino según la intención que Johannes de Silentio denomina “estar dispuesto” a ofrecer al propio hijo en sacrificio. Esta es la exigencia absoluta de la fe, y quien no esté decidido a aceptarla podrá convertirse en caballero de la resignación infinita pero no en padre de la fe.

En el “Elogio de Abraham”, Johannes de Silentio describe las “virtudes” del padre de la fe, partiendo de las fuentes bíblicas, con el objeto de explicar en qué consiste la grandeza del patriarca. Los dos aspectos más significativos de esta descripción desde una perspectiva filosófica son, por un lado, la “justificación” por la fe, y por el otro, –vinculado dialécticamente con el mismo fenómeno– la ausencia de la “duda”.

Si Abraham hubiera dudado sobre el monte Moria, si irresoluto hubiera mirado en torno suyo, si mientras cogía el cuchillo hubiera visto casualmente el carnero y Dios le hubiese permitido sacrificarlo en lugar de Isaac, entonces, cumplida así la misión, se habría vuelto a casa, todo seguiría lo mismo, tendría a Sara y conservaría a Isaac. ¡Ay, pero que 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. No se le habría olvidado, como tampoco al Monte Moria. Y este monte sería citado para siempre, no como el Ararat en que se detuvo el arca, sino como un lugar de espanto: porque allí fue donde Abraham dudó.¹⁵

El autor pseudónimo elabora el tema de la fe utilizando el relato del

¹⁵ Kierkegaard 1992, p. 40.

Génesis y algunas cartas paulinas. Es probable que las referencias a Pablo se vinculen con la intención de plantear el problema desde un punto de vista cristiano, ya que cita textos en los que se exhibe una disyuntiva entre la ley mosaica y la justificación por la fe. Johannes de Silentio no se preocupa especialmente por la cuestión de la alianza ni por el tema de la ley sino que se centra en las epístolas en las que Pablo se dirige tanto a los judíos como a los gentiles y no sólo a los circuncisos como se plantea en el Génesis al tratarse la cuestión del pacto de Abraham con Dios.

Por otra parte, en contra del supuesto irracionalismo que muchos hallaron en *Temor y Temblor*, el autor de esa obra subraya el momento de la recuperación de la finitud humana al describir el fenómeno de la fe. No se plantea, entonces, una disyunción exclusiva entre razón y fe, ya que las características determinantes del ser humano son: la finitud, la temporalidad y la racionalidad. En relación con esto Johannes sostiene:

Pues el movimiento de la fe ha de hacerse constantemente en virtud del absurdo y sin perder por ello –cosa que no ha de olvidarse nunca, ya que es inseparable de tal movimiento– el mundo finito, sino conquistarlo de una manera total y plenaria.¹⁶

Es necesario indicarle a la época, y fundamentalmente a los contemporáneos que ocupan cargos en la Iglesia danesa, que la “fe”, lejos de ser algo sencillo e inmediato supone una serie de “movimientos dialécticos de la conciencia” que muy pocos han podido realizar, y cuyo fundamento último es el “milagro”.

...el milagro de la fe consistió en que Abraham y Sara fueron lo bastante jóvenes para desear, y en que la fe mantuvo vivo este deseo suyo y, en consecuencia, su juventud. Abraham, creyente, vio cumplida la promesa, y todo sucedió en conformidad con la promesa y según la fe. Moisés, en cambio, golpeó con su cayado la roca, pero no tuvo fe.¹⁷

En la *Expectoración previa* Johannes de Silentio trata de precisar y definir el concepto de fe con el objeto de establecer posteriormente una serie de discusiones en torno a la relación que ésta mantiene con la ética. Para ello se basa en la descripción fenomenológica de dos “movimientos” diferentes que supuestamente realiza la conciencia del creyente. El primero de ellos, es el

¹⁶ Kierkegaard 1992, p. 55.

¹⁷ Kierkegaard 1992, p. 36.

movimiento de la “resignación infinita” y el segundo el “movimiento de la fe”. Debemos aclarar aquí que, si bien el primer movimiento es un paso necesario para acceder a la fe, no es, sin embargo condición necesaria y suficiente de la misma, puesto que la dialéctica de la fe encuentra su fundamento último en la paradoja, mientras que el primer movimiento es de carácter “puramente filosófico”. La relación entre ambos movimientos muestra que:

Lo importante entonces está en que reconozca debidamente en qué estriba la auténtica grandeza de la acción del patriarca, con el fin de que cada individuo particular pueda juzgar por sí mismo si posee o no la vocación y el valor necesarios para intentar hacer lo mismo.¹⁸

En el primer movimiento logro “clara conciencia de mi valor eterno”¹⁹. Lo máximo que puedo obtener por medio de la resignación infinita es conciencia de lo eterno que, según Johannes, es el vínculo “sagrado” que ata a la humanidad y la alternativa frente a la desesperación. Es un movimiento que el individuo realiza por sí mismo y cuyo resultado consiste en la obtención de la propia personalidad en su conciencia eterna. La diferencia esencial entre este movimiento y el de la fe estriba en que por la fe no se renuncia a nada, sino más bien, se alcanzan todas las cosas en el mismo instante en que se abandonan.

Para renunciar a toda la temporalidad, con el fin de ganar la eternidad, hace falta tener un coraje meramente humano y, si lo tengo, entonces gano de veras la eternidad y nunca jamás podré renunciar a ella, pues sería absolutamente contradictorio. Pero para incorporarse íntegramente a la temporalidad en virtud del absurdo se necesita poseer el sentido de la paradoja y un humilde coraje, exactamente el coraje de la fe. Abraham no renunció a Isaac en virtud de la fe, sino que por ella lo obtuvo plenamente.²⁰

Sin embargo, la acción de Abraham no se transforma en “legítima” por el solo hecho de haber recuperado a Isaac. El problema de la justificación moral por los resultados de la acción puede concebirse tanto desde el punto de vista de la “moral luck” como desde el punto de vista de la relación entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad por las consecuencias. Johannes de Silentio plantea esta cuestión en el denominado Problema I de *Temor y Temblor*, donde propone la suspensión teleológica de la ética.

¹⁸ Kierkegaard 1992, p. 76.

¹⁹ Kierkegaard 1992, p. 67.

²⁰ Kierkegaard 1992, p. 70.

Entender apropiadamente esta suspensión significa hacer hincapié en el aspecto “teleológico”, que en este contexto representa la asunción de una ética heterónoma a partir del recurso de la conservación de la esfera ética en una esfera superior. Si sólo se destacara el aspecto de la suspensión, entendida como abandono de la ética, se la estaría eliminando.

La particularidad del caso de Abraham radica en que:

el patriarca con su acción traspasó todo el estadio ético y tenía un *telos* superior fuera del mismo, en virtud del cual suspendió dicho estadio. [...] Abraham con su acto quebrantó lo general.²¹

El padre de la fe quebrantó lo general porque, a diferencia del héroe trágico, no realizó su acción para salvar a un pueblo o exaltar la idea de Estado, con lo que se convertiría en representante de la eticidad, sino que la causa de su acción es de carácter estrictamente “privado”. Discutiremos a continuación cómo cree Johannes de Silentio que puede ser justificada la peculiaridad del accionar del patriarca. Abraham realizó su acción tanto por amor a Dios como por amor a sí mismo, ya que en su caso existe una conformidad entre ambos sentidos, pues el patriarca existe en cuanto cree. Mientras el héroe trágico es grande por las virtudes morales, el padre de la fe lo es por las virtudes personales y eso hace que escape por completo a la mediación y que deba recurrirse a una categoría nueva para poder comprenderlo.²²

Porque su vida no fue sólo la más paradójica que pueda pensarse, sino tan paradójica que resulta absolutamente imposible pensarla. Abraham actúa en virtud del absurdo, que consiste exactamente en que él, en cuanto individuo, es superior a lo general.²³

Abraham se coloca en una relación absoluta con lo absoluto, que es la que lo justifica de modo paradójico, puesto que él es lo que es no por participar de lo general, sino en cuanto individuo singular. Ahora bien, como ya vimos, la acción de ofrecer a Isaac en sacrificio no queda justificada porque, finalmen-

²¹ Kierkegaard 1992, p. 84.

²² Johannes de Silentio hace referencia aquí a la contraposición entre el modo en el que el paganismo griego comprende lo divino y el modo en el que el cristianismo se refiere a Dios. Por ello sostiene que, “el héroe trágico no entra en relación privada con la divinidad y para él la ética es simplemente lo divino, de donde se sigue que la paradoja se reduce a lo general por mediación.” Kierkegaard 1992, p. 85. La nueva categoría que se necesita para comprender a Abraham es la de “paradoja de la fe”.

²³ Kierkegaard 1992, p. 81.

te, terminó siendo una “prueba” que le permitió recuperar a su hijo por milagro. Frente a la ética de la responsabilidad por las consecuencias, Johannes de Silentio defiende una ética basada en la intención del individuo que actúa, sustentada, a su vez, en principios. A su vez, la idea de “suerte moral” defendida por Thomas Nagel²⁴, también es rechazada, ya que el valor moral de la acción no puede estar determinado por los resultados de la misma. Para Johannes de Silentio la acción no debe juzgarse por los resultados sino por el comienzo, ya que “no es lo que me acontece por casualidad lo que me hace grande, sino aquello que yo realizo a conciencia.”²⁵

Para juzgar las acciones realizadas por los hombres no debo prestar atención a los resultados sino a los comienzos:

Porque, evidentemente, ningún hombre podrá emprender jamás ninguna acción si ya desde el principio trata de juzgarla según el resultado. Y a estos pobres hombres las lecciones de los héroes no les servirán de nada, pues los héroes no conocieron el resultado –que luego llenará de asombro al mundo entero–, sino después de haber llevado a cabo sus proezas, siendo precisamente héroes porque las comenzaron.²⁶

3.2. *Ética de la convicción y ética de la responsabilidad*

Uno de los aspectos que hace particularmente interesante el caso de Abraham, es que es reconocido como “profeta” por las tres religiones mono-teístas occidentales. El título de *Nebi* pertenece para los mahometanos tanto a Abraham como a Isaac y Jacob, que son los depositarios del culto del Dios

²⁴ El concepto de “suerte moral” supone que un individuo puede convertirse en sujeto moral responsable incluso cuando se acepte que la mayoría de las acciones que realiza no están bajo el control de su voluntad. Esta idea se opone al presupuesto kantiano, que considera como sujeto moralmente responsable sólo a quien realiza acciones que están bajo su control. En *Mortal Questions*, ob.cit, Thomas Nagel considera que la suerte afecta la moralidad de cuatro maneras: 1) la “suerte constitutiva”, el tipo de persona que uno es, sus inclinaciones, capacidades, etc.; 2) “suerte en las circunstancias”, hace referencia a la clase de problemas y situaciones que se le presentan al individuo; 3) “circunstancias antecedentes” que hacen que el individuo actúe de un modo determinado; 4) “suerte en los resultados” de la acción. El caso de Abraham podría pensarse desde la perspectiva del cuarto tipo de “suerte moral” ya que el patriarca actúa sin tener certeza objetiva sobre los resultados de su acción. En este sentido, el haber tenido la “suerte” de recuperar a Isaac dado que todo el episodio concluye convirtiéndose en una “prueba”, justificaría la decisión tomada por el padre de la fe.

²⁵ Kierkegaard 1992, p. 89.

²⁶ Kierkegaard 1992, p. 89.

único.²⁷ Creemos, no obstante, que al considerarlo desde el punto de vista judaico, surge la cuestión de la *responsabilidad* histórica del patriarca como jefe del pueblo con el que Dios realizó la alianza que renueva con el sacrificio de Isaac. Intentaremos a continuación pensar en la posibilidad de concebir al padre de la fe como sujeto responsable de la acción moral partiendo de la famosa distinción weberiana introducida en *La política como vocación*:

Debemos tener claro que toda actividad de orientación ética puede estar sometida a dos máximas antitéticas, absolutamente opuestas: puede basarse en una “ética de la convicción” o en una “ética de la responsabilidad”.²⁸

Según la descripción de Abraham que hallamos en *Temor y temblor*, el patriarca se guía por una ética de la convicción de que existe un deber absoluto para con Dios. El problema de Weber consiste, justamente, en poder establecer una síntesis entre ambas éticas que permita superar las limitaciones que presenta cada una de ellas pensadas unilateralmente. Mientras que la ética de la responsabilidad puede convertirse en una excusa para renunciar a las convicciones, y por ese motivo, no es efectiva si no está puesta al servicio de una causa, la ética de la convicción debe enfrentar el siguiente problema: las buenas intenciones no son suficientes para obrar políticamente, puesto que lo bueno no produce siempre el bien. Como sostiene José María González García:

Lo que da origen a la contraposición entre convicciones y responsabilidad es el problema de la paradoja de las consecuencias frente a las intenciones, paradoja que Weber formula de una manera radical invirtiendo la famosa frase de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe y convirtiéndola en “la fuerza que siempre quiere el bien y siempre crea el mal”.²⁹

A primera vista Abraham obra a partir de los principios de la ética de la convicción. Sin embargo, inmediatamente aparece una cuestión importante consistente en determinar la intención última del patriarca. ¿Obra Abraham según una buena intención? Es decir, ¿cuál es la intención que guía al padre

²⁷ Existe, sin embargo, una distinción entre los términos *Nebi* (profeta) y *Resoul* (enviado, apóstol), que no pueden aplicarse indistintamente a todos los personajes que han recibido alguna “revelación”. Sólo Moisés, Jesús y Mahoma reciben ambos epítetos. Los apóstoles son los encargados de realizar una misión especial cerca de un pueblo incrédulo.

²⁸ Weber 1983, p. 142.

²⁹ González García 1982, p. 145.

de la fe? La respuesta depende de la interpretación que ha de darse al sacrificio. Si se entiende el sacrificio en sentido secular, como la renuncia a algo con el fin de obtener otra cosa, no puede entonces sostenerse que su acción está determinada por una buena intención, puesto que habría que concluir que Abraham tuvo la intención de asesinar a su hijo. Ahora bien, si se piensa el sacrificio como una ofrenda que tiene la intención de mostrar la fe inquebrantable que es capaz de obedecer el mandato divino sin cuestionarlo, incluso cuando éste no ofrezca ninguna explicación racional y parezca asentarse más bien en la arbitrariedad, la noción adquiere carácter religioso. Como ha señalado Isabel Cabrera³⁰, el problema religioso más importante del texto de Abraham es que atenta contra la idea de un Dios justo y moral. En consecuencia, la razón ilustrada condena tanto a Dios como a Abraham porque la exigencia del sacrificio es propia de un Dios injusto y cruel y la obediencia ciega del patriarca es signo de un fanatismo irracional.

Johannes de Silentio comprende esta dificultad cuando sostiene que el acto de Abraham quebranta lo general. El patriarca no encuentra ningún refugio en la ética, básicamente por dos razones:

la primera es que la revelación –que él parece no poner en duda– no es algo objetivo que pueda aducirse como argumento en su favor, puesto que es estrictamente personal e indemostrable; la segunda razón es que su obediencia a Dios, planteada a manera de un deber más importante –como sugiere Quinn– que sus otros deberes humanos, lleva consigo un abandono de su autonomía en tanto Abraham es incapaz de justificar, por él mismo, la muerte de Isaac.³¹

La experiencia de Abraham se asienta en la *paradoja de la fe*, sobre la que nada puede concluirse racionalmente puesto que su carácter es personal y su fundamento el absurdo. Johannes de Silentio afirma que “Abraham es impensable” porque escapa por completo a la mediación que puedan ejercer los conceptos generales. Sin embargo, desde el punto de vista de la *autonomía* moral su acción no deja de ser condenable. El problema consiste en que, como lo explica Weber:

El Sermón de la Montaña –me refiero a la ética absoluta del Evangelio– es un asunto mucho más serio de lo que creen quienes tienen siempre en la boca sus mandamientos. Hay que tomarlo en serio. Podemos aplicar al Sermón lo que se

³⁰ Cfr. Cabrera 1998, pp. 29-72.

³¹ Cabrera 1998, pp. 46-47.

ha dicho de la causalidad en la ciencia: no es un coche de posta que uno pueda detener a su antojo para apearse y subirse. En absoluto: todo o nada, ése, precisamente, es su sentido, si no queremos embarcarnos en trivialidades.³²

4. Autonomía individual y comunitarismo

El “silencio” de Abraham desde el punto de vista de la ética discursiva

La ética absoluta del Evangelio supone la suspensión teleológica de la ética que sólo puede justificarse de manera heterónoma, ya que la autonomía del individuo queda comprometida por la obediencia absoluta a Dios.

Ahora bien, cuando la ética queda de ese modo suspendida teleológicamente, ¿de qué manera existe el individuo en el que aquélla queda suspendida? Existe en cuanto individuo enfrentado a lo general. ¿Peca en ese caso? En cierto sentido, desde el punto de vista de la idea pura, se puede decir que su existencia es una forma de pecado.³³

Es decir, para la esfera de lo general la acción del patriarca es “condenable”. No lo es, sin embargo para la esfera religiosa –según el recurso kierkegaardiano–, porque Abraham existe en cuanto cree, y por lo tanto, la paradoja de su vida lo coloca “por encima de todo”. De manera tal que el conflicto entre la esfera ética y religiosa se presenta sólo para el segundo tipo de interioridad, porque “el deber absoluto puede en este caso obligar a un hombre a que haga lo que la moral prohibiría.”³⁴ Kierkegaard se pregunta “¿será acaso irrealizable, no sólo incomprendible, lo que el creyente intenta? Y si es realizable, pero se engaña en cuanto a lo que la divina voluntad le exige, ¿qué salvación le queda entonces?”³⁵ La respuesta que puede ofrecerse a este interrogante se resume en la situación de “absoluto aislamiento”, “angustia” y “horror religioso” a la que se enfrenta el creyente.

Estos tres aspectos de la “religiosidad” son vinculados con el lenguaje, fundamentalmente en el “tercer problema” analizado en *Temor y temblor*, donde la cuestión gira en torno a la justificación del “silencio” de Abraham frente a la exigencia de “manifestación” de la ética, representada por Sara, Eliezer e Isaac. Este silencio no es un mero “callar”, sino un “*no poder*

³² Weber 1983, p. 140.

³³ Weber 1983, p. 87.

³⁴ Weber 1983, p. 101.

³⁵ Weber 1983, p. 85.

hablar". Esta distinción permite considerar la diferencia existente entre el "silencio" de la esfera estética y aquél propio de la "paradoja de la fe". Al desarrollar el tercer problema, Kierkegaard vuelve a definir la "ética". Esta vez, será pensada como lo "patente", mientras que el individuo resultará ser expresión de lo "oculto", ya que

si no se da un estado de ocultamiento interior que pueda justificarse por el hecho de que el individuo en cuanto tal es superior a lo general, entonces la conducta de Abraham resulta indefendible, puesto que no se sometió a las instancias éticas intermedias.³⁶

La cuestión central vuelve a conectarse con la "legitimidad", aunque ahora es vista desde la perspectiva del "ocultamiento". Para poder determinar en qué caso puede éste ser aceptado, Kierkegaard realiza su exposición del juego de lo oculto en forma "dialéctica". Con ello intenta demostrar la oposición reinante entre el ocultamiento estético y la paradoja. Una descripción resumida de las características que posee este enfrentamiento, nos permitirá entender la dinámica del planteo kierkegaardiano del silencio religioso, que funciona, a su vez, como testimonio de la imposibilidad de la "dogmática" puesto que "el cristianismo no es una doctrina sino una comunicación de existencia."³⁷

Es propio de la esfera ética la posesión de categorías "puras" que no permiten juegos de azar, por ello condena a quienes intentan reemplazar a la providencia con sus propias iniciativas y actos. Por este motivo, la ética exige la "manifestación" y castiga el ocultamiento, en tanto la estética no sólo exige el ocultamiento sino que también lo recompensa. Sin embargo,

el silencio es una trampa del demonio, el cual es tanto más terrible en la medida en que más callado está. Pero, por el lado contrario, el silencio también puede significar el estado en el que el individuo toma conciencia de su profunda unión y colaboración con la divinidad.³⁸

De modo que, también en este caso es necesario reconocer la presencia de la dialéctica del silencio del ocultamiento, que sólo en el sentido de la paradoja, es justificado. El héroe estético, guarda "silencio" del mismo modo que el "caballero de la fe", pero la ética lo condena en su calidad de "indivi-

³⁶ Weber 1983, p. 111.

³⁷ Kierkegaard 1909, IX A 207.

³⁸ Kierkegaard 1992, p. 119.

duo accidental”. Este “calla”, por simple “previsión humana”, y esto la ética no puede permitírsele a nadie, pues de lo contrario, su propia legitimidad quedaría cuestionada. “Por eso la ética exige un movimiento infinito y la manifestación. El héroe estético puede hablar, pero no quiere hacerlo.”³⁹ Abraham también “calla”, pero en su caso lo decisivo no es esto, sino el hecho de que “no pueda hablar”. “En esta imposibilidad radican la angustia y desazón del patriarca.”⁴⁰ Su conflicto consiste en la imposibilidad de “expresarse” a sí mismo en lo general. A pesar de “poder decirlo todo”, hay una única cosa que no podrá decir jamás. Aquí expone Johannes de Silentio la distinción entre el lenguaje humano y el divino, que Abraham “representa” a través de su acto, siendo aquella representación lo único “comprensible” de su acción. Sin embargo, no puede “explicar” las causas de su acción, pues “lo general” jamás sería capaz de “entenderlo”. La “fe” supone la angustia y la desazón, no en el sentido en el que podría concebirlas el pensamiento abstracto, sino en el modo “singular y concreto” en el que las experimenta el existente.

Lo que le alivia a uno al hablar es cabalmente su proyección en lo general. Cuando hablo me traduzco a mí mismo, por así decirlo, a lo general o en sus propios términos. Abraham puede incluso pronunciar las palabras más hermosas que se hayan dicho nunca por boca de un padre sobre el amor al hijo, a Isaac. Pero, por mucho que lo ame, tiene otra cosa más profunda en el corazón, esto es la voluntad de sacrificarlo, puesto que ha sido sometido a tal prueba. Por tanto, si nadie puede comprender lo último, todos pueden equivocarse respecto a lo primero, juzgando falso el amor que Abraham tiene al hijo.⁴¹

En este último párrafo se destaca, en principio, la función “comunicativa” del lenguaje, que implica la “pertenencia” a una comunidad determinada de hablantes (lo general), la cual acepta ciertas reglas y excluye otras. Esta comunidad, a su vez, expresa sus normas morales mediante el lenguaje, y por ello no acepta el “silencio”, pues éste implicaría cuestionar la legitimidad de la comunidad misma. Es decir, se establece aquí una relación entre ética y lenguaje, basada en la “universalidad” de ambas instancias. El imperativo ético podría expresarse en los siguientes términos: “*debes hablar*”. En segundo lugar, se hace referencia al aspecto “liberador” de la palabra, en el sentido de ser vehículo de expresión antropológico, e incluso psicológico. El

³⁹ Kierkegaard 1992, p. 151.

⁴⁰ Kierkegaard 1992, p. 151.

⁴¹ Kierkegaard 1992, p. 151.

habla supone una relación especular en la que el individuo puede “traducir” su estado de interioridad a otros individuos, que lo “comprenden” en tanto poseen “reflexivamente” la misma capacidad. “Por horribles que puedan ser las palabras –aunque sean un Shakespeare, un Byron, un Schelley quienes rompan el silencio– siempre conservarán el poder liberador que les es propio.”⁴² En tercer lugar, se plantea el problema del “lenguaje” en términos de “comunicación” cuando es concebido en el ámbito de lo religioso. En este terreno, la función comunicativa es trascendida por la “paradojal”, pues el individuo no puede traducir su “segundo tipo de interioridad”. De esta manera se produce un tránsito desde la función comunicativa del lenguaje, a lo que podríamos denominar su función “paradojal”. Esta última supone también una relación estrecha con la “pragmática”. Ninguno de los “usos” habituales del lenguaje será capaz de expresar la *paradoja de la fe*, por eso ésta se constituye en el “límite” de todo lenguaje. Lo “inexpresable” implica las tres dimensiones tradicionales del lenguaje, dado que éste es trascendido tanto desde la perspectiva sintáctica como desde las perspectivas semántica y pragmática. Por ello, la “paradoja” produce un hiato que da cuenta de la incapacidad lingüística como “instrumento” de comunicación de la verdad religiosa. “El hombre en semejante situación es un exilado de la esfera de lo general.”⁴³ Y ello implica la “inhumanidad” de la fe. Ni Sara, ni Eliezer ni Isaac podrían “comprender” a Abraham, pues él no habla ningún idioma humano, sino divino, “Abraham habla en lenguas”. De este modo, el autor pseudónimo intenta mostrar, desde la perspectiva del lenguaje, la inconmensurabilidad de la fe, dado que aquello que Dios le exige al hombre no puede “comunicarse”, sino tan sólo “realizarse”.⁴⁴

El único recurso posible, desde el punto de vista del lenguaje en *Temor y*

⁴² Kierkegaard 1984, p. 165.

⁴³ “*Den, der er stillet saaledes, han er en Emigrant fra det Almenes Sphaere.*” Original, p.103. Kierkegaard 1992, p. 152.

⁴⁴ En este sentido, el pensador danés pareciera reconocer el carácter “convencional” del lenguaje. Este estaría aquí representado por las figuras “familiares”, a saber: Eliezer, Sara e Isaac, que no son capaces de comprender aquello que supera la “convención”. Sin embargo, Kierkegaard no mantiene una única postura al respecto a lo largo de toda su obra, a pesar de no haber tematizado puntualmente este problema. En *El concepto de la angustia*, plantea la cuestión acerca de “cómo aprendió a hablar el primer hombre”, y sostiene que es “¡exacta la pregunta! Pero, a la par, hemos de responder que su solución cae totalmente fuera del alcance de la presente investigación. Que nadie crea, erróneamente, que con esta respuesta evasiva y de muy moderna traza filosófica, pretendo dárme las de que en otra parte sería capaz de solucionar esa gran cuestión. Digamos, no obstante, que una cosa es segura, a saber, la de que no cabe admitir que los mismos hombres hayan inventado el lenguaje.” Kierkegaard 1984, pp. 72-73.

temblor es el de la ironía. En este sentido analiza Kierkegaard la respuesta de Abraham a Isaac antes del sacrificio: “Dios se proveerá de res para el holocausto, ¡hijo mío!”. Abraham no habló, pues “su respuesta a Isaac viene encajada bajo la forma de la ironía, pues siempre es una cosa irónica decir algo sin decir, en cierto modo, nada.”⁴⁵ En el caso de Abraham este “irónico” no decir está, sin embargo, poblado de connotaciones. Ya que, la identidad connotada entre la “res” y el “hijo”, no pudo ser descubierta por Isaac porque inmediatamente se produjo el “segundo movimiento” por medio del cual Abraham recuperó a su hijo. Abraham “expresa” su angustia por medio de la ironía, que puede ser “mostrada” en el sentido wittgensteiniano del *Tractatus*, pero no “dicha”. “Abraham, en definitiva, no dice ninguna mentira, pero tampoco dice ninguna cosa determinada, puesto que habla una lengua extraña.”⁴⁶ El patriarca emplea lo que Johannes denomina “un lenguaje enigmático” (*et fremmed Tungemaal*) a la hora de “responder” la demanda de Isaac. El filósofo danés sostiene que, Abraham está justificado al emplear este tipo de lenguaje porque lo fundamenta en el “segundo movimiento” de la fe en virtud del absurdo. Si no hubiera realizado este movimiento habría “mentido”, pues Abraham “sabe” que Dios le ha exigido a Isaac, y que él mismo está dispuesto a sacrificarlo en el mismo momento que su hijo lo interroga.

Si pensamos el silencio de Abraham desde el punto de vista de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas, es decir, teniendo *in mente* la parte A de la fundamentación de la ética desarrollada por Karl-Otto Apel, debemos concluir que tal silencio no está moralmente justificado. Por lo tanto, la respuesta al Problema III de *Temor y Temblor* sería negativa. La distinción introducida por Johannes de Silentio entre “no querer” hablar y “no poder” hacerlo, deja de ser pertinente. La exigencia de fundamentación última de la ética se asienta sobre el siguiente supuesto: las condiciones necesarias y suficientes del diálogo comunicativo son las mismas que las de la acción, pues es irrevocable para el pensamiento contemporáneo pensar la filosofía desde el lenguaje. En el diálogo encontramos, en principio, las condiciones de la comunicación ideal.

La ética del discurso es presentada por Apel como ética de la responsabilidad y punto de partida de la fundamentación de la ética. La ética discursiva remite a una forma peculiar de comunicación, a saber: el discurso argumentativo, como medio de fundamentación concreta de las normas consensuales de la moral y del derecho. Es este tipo de discurso, y no cualquier otra forma

⁴⁵ Kierkegaard 1992, p. 157.

⁴⁶ Kierkegaard 1992, p. 158.

de comunicación que puede hallarse en la *praxis* del mundo de la vida, el que contiene el *a priori* racional de fundamentación para el principio de la ética. La ética discursiva es propuesta para resolver el problema de una ética posconvencional de la responsabilidad basada en la cooperación solidaria de los individuos en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso.

En este contexto, Abraham debería responder argumentativamente al requerimiento de la comunidad real de comunicación constituida por Sara, Eliezer e Isaac. Si su discurso no es aceptado de modo consensuado, carece entonces de legitimidad, y Abraham no puede convertirse en un interlocutor válido. Que la paradoja de la fe sea inaccesible para la razón y suponga la imposibilidad de justificar racionalmente la acción del patriarca, es inaceptable para la ética discursiva. El modo de proceder de Abraham implica el riesgo de pasar de la acción comunicativa a la acción estratégica que permitiría que un grupo o individuo se arrogue la facultad de imposición de la norma.

5. Consideraciones finales

Si la filosofía moderna es una nota al pie a la filosofía de Hegel⁴⁷, la ética contemporánea es una discusión con el proyecto ético kantiano. Cualquier intento contemporáneo de pensar o re-pensar los fundamentos teóricos de la ética encuentra, de manera casi obligada, a Kant como interlocutor. Desde el punto de vista de la razón ilustrada, uno de los hallazgos más notables con relación al problema ético consiste en la estipulación de la *autonomía* de la razón para autodeterminarse moralmente. En este sentido, el caso de Abraham tal como es presentado en *Temor y Temblor*, funciona como contraejemplo de las exigencias racionales de fundamentación última de la ética.

En sentido estricto, la acción del patriarca no quedaría justificada moralmente desde ninguna de las perspectivas éticas aquí analizadas. Sólo desde el punto de vista de los “resultados”, –análisis que Johannes de Silentio rechaza– podría hallarse una justificación para la situación de Abraham. Como afirma Isabel Cabrera, “En Abraham, la moral está contra Dios: si sucumbe a ella, renuncia a lo sagrado.”⁴⁸ Si las virtudes de Abraham lo convierten en el padre de la fe de las tres religiones del Libro es por haber demostrado su absoluta sujeción a la voluntad divina y su renuncia a la autonomía moral. Sin

⁴⁷ “All of modern philosophy is a footnote to Hegel.” Taylor 2000, p. 9.

⁴⁸ Cabrera 1998, p. 79.

embargo, la aceptación de un orden religioso sagrado no significa que esta renuncia no se realice en unos confines llenos de peligros. Si Abraham renuncia a la moral está contra Dios, pero si acepta lo sagrado, está contra los hombres. Y esto sucede, a pesar de las consideraciones de Derrida:

Abraham debe tomar la responsabilidad absoluta de sacrificar a su hijo sacrificando la ética mas, para que haya sacrificio, la ética debe conservar todo su valor; el amor por el hijo debe permanecer intacto, y el orden del deber humano debe continuar haciendo valer sus derechos.⁴⁹

Desde mi punto de vista, la apelación al orden sagrado es insatisfactoria para el orden estrictamente ético, en cuyo contexto la acción del patriarca no puede ni debe ser justificada. La sujeción absoluta de la voluntad individual a la divina, fenómeno inexpresable e inexplicable, produce sin embargo, consecuencias en el terreno ético puesto que éste queda suspendido “teleológicamente” en virtud de una supuesta “superioridad” de la esfera religiosa. ¿Sobre qué base pueden discutirse los presupuestos de la religión si se renuncia a la autonomía de la razón? Es decir, ¿cuál es el criterio a partir del cual puede evaluarse la relación ética-religión desde una perspectiva no dogmática? Si pensamos a partir de un contexto dentro del cual ni el Libro ni la revelación son condiciones necesarias y suficientes de la justificación, entonces nos enfrentamos a la necesidad de cuestionar las pretensiones absolutas del “orden sagrado”.

Referencias bibliográficas

- CABRERA, I. (1998): *El lado oscuro de Dios*, México, D.F., Editorial Paidós Mexicana, S.A.
- DERRIDA, J. (2000): *Dar la muerte*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1982): “Weber: responsabilidad y convicción”, en Enrique Bonete Perales (coord.), *La Política desde la Ética*, Proyecto A Ediciones.
- KANT, I. (1983): *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Austral.
- KANT, I. (1969): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza.

⁴⁹ Derrida 2000, p. 68.

- KIERKEGAARD, S. (1909): *Papirer*, publicado por P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague.
- KIERKEGAARD, S. (1941): *Concluding Unscientific Postscript*, translated by David Swenson and Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (1980): *Diario*, introduzione di Cornelio Fabro, terza edizione riveduta e aumentata, Brescia, Morcelliana.
- KIERKEGAARD, S. (1984): *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Sarpe.
- KIERKEGAARD, S. (1984): *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Orbis.
- KIERKEGAARD, S. (1992): *Temor y Temblor*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Barcelona, Ed. Labor.
- KIERKEGAARD, S. (1995a): *Obras Completas*, Copenhague, Gyldendals Bogklubber.
- KIERKEGAARD, S. (1995b): *Frygt og Bæven*, Copenhague, Gyldendals Bogklubber.
- KIERKEGAARD, S. (1995c): *Sygdommen til Døden*, Copenhague, Gyldendalske.
- NAGEL, T. (1979) "Moral Luck" en *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, M. (2000): *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, New York, Fordham University Press.
- WEBER, M. (1983): "La política como profesión", en *El trabajo intelectual como profesión*, trad. Adan Kovacsics Meszaros, Barcelona, Bruguera
- WILLIAMS, B. (1976): "Moral Luck", en *Proceedings of the Aristotelian Society, Philosophical Papers 1973-80*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 115-36.