



Kierkegaard socrático Estética, ética y religión¹

Socratic Kierkegaard. Aesthetics, ethics and religion

 <https://doi.org/10.48162/rev.48.084>

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Universidad Autónoma de San Luis Potosí
México

 <https://orcid.org/0000-0003-4647-9961>
betoballack@yahoo.com.mx

Resumen

El objetivo de este trabajo es ofrecer un panorama del importante significado que implicó el viaje y la estancia de Kierkegaard en Berlín en 1843, resumiendo el clima intelectual de esta ciudad durante el tiempo que este permaneció allí. Explicaremos cómo su obra *Sobre el concepto de ironía* sirvió de modelo para que Kierkegaard se ganara el reconocimiento de autor y pensador indiscutiblemente de renombre en la época. Se definirá la “ley del tercero excluido” y su significado; se reflexionará sobre los temas del “Esteta A” como ironista romántico en “Diapsalmata” en *O esto o lo otro* [Either/Or], así como la recepción que tuvo esta última obra. Por último, se hace una comparación entre lo universal y lo singular en *Temor y temblor*, analizando la perspectiva del autor danés con respecto a la “paradoja de la fe”. La investigación concluye demostrando que el pensamiento estético, ético y religioso de Kierkegaard, así como su “irónico filosofar”, pueden funcionar como un imaginario metodológico y epistemológico para pensar críticamente la complejidad actual de la vida social en el siglo XXI, más allá del pensamiento racionalista típico de la Modernidad y su crisis de finales del siglo XX.

Palabras clave: crítica, universalidad, crisis, ética-estética, fe, autor

¹ Las traducciones del inglés al español fueron realizadas por el autor de este texto.

Abstract

The objective of this work is to offer an overview of the important meaning that Kierkegaard's trip and stay in Berlin in 1843 implied, summarizing the intellectual climate of this city during the time he stayed there. We will explain how his work *On the Concept of Irony* served as a model for Kierkegaard to gain recognition as an unquestionably renowned author and thinker of the time. The "law of the excluded third" and its meaning will be defined; We will reflect on the themes of "Aesthete A" as a romantic ironist in "Diapsalmata" in *Either/Or*, as well as the reception that this last work had. Finally, a comparison is made between the universal and the singular in *Fear and Trembling*, analyzing the Danish author's perspective regarding the "paradox of faith." The research concludes by demonstrating that Kierkegaard's aesthetic, ethical and religious thinking, as well as his "ironic philosophizing", could work as a methodological and epistemological imaginary to think critically about the current complexity of social life in the 21st century, beyond typical rationalist thinking of Modernity and its crisis at the end of the 20th century.

Keywords: criticism. universality. crisis. ethics-aesthetics, faith, author

Introducción

En cierto sentido, el mundo moderno es coercitivo ya que estoy inevitablemente obligado a vivirlo tal y como es si voy a ser un miembro participante de la sociedad. Pero ¿qué debo hacer si se presentan ciertos cambios sociales o políticos con los que tengo serios problemas o desacuerdos? ¿Debo sentirme obligado a aceptar estas cosas con las que no estoy de acuerdo, o que molestan mi conciencia moral o mis convicciones éticas o religiosas? Existen individuos y grupos de personas que se sienten alienados sobre ciertos aspectos de la cultura en la que habitan, por lo que intentan separarse del *main stream* y establecer su propia pequeña comunidad ignorando al "grueso" de la sociedad que los rodea, tanto como les sea posible. Esto puede parecer una solución adecuada, pero los grupos e individuos de este tipo a menudo pagan un alto precio por su separación y por aislarse del todo social. Se ven obligados a vivir una existencia marginada y alienada. La cuestión es que el individuo tiene derecho a evaluar si acepta, disiente o rechaza racionalmente lo que le dicta su conciencia. Aunque Kierkegaard es generalmente conocido como un escritor religioso, sus obras también contienen consideraciones perspicaces sobre cuestiones relacionadas con la política, la ética, la estética y la teoría social.

Este trabajo pretende analizar los años inmediatamente posteriores a la escritura de la gran obra kierkegaardiana *Sobre el concepto de ironía* (1841). Desde el otoño de 1841 hasta la primavera de 1842, Kierkegaard estuvo en Berlín, donde escuchó

las conferencias del filósofo alemán Schelling. Durante este tiempo luchó con lo que quería hacer con su vida hasta que decidió convertirse en escritor, tomando como base los conocimientos adquiridos en la preparación, elaboración y defensa de su disertación, cuya obra llevaba el mismo tema de la obra aludida en este mismo párrafo. Utilizó a Sócrates como modelo, además de los sofistas, los filósofos románticos alemanes y a algunos de sus contemporáneos. Examinamos el gran trabajo de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, también traducido como *O esto o lo otro*, y en inglés traducido como *Either/Or*, el cual apareció a principios de 1843. Este ensayo desarrolla de manera literaria algunos aspectos del carácter del ironista romántico que exploró en la segunda mitad de su disertación. Para ello, mencionaremos brevemente elementos del contenido de algunas obras clave de Kierkegaard como *lo uno o lo otro* (1843), *Repetición* (1843), *Temor y temblor* (1843) y su serie de *Discursos edificantes* (1847); en otros casos, solo nos limitaremos a señalar en dónde puede obtenerse más información sobre el tema o la discusión en cuestión, por no poder expandirse más en este trabajo.

Veremos con cierto detalle la concepción de Kierkegaard sobre la naturaleza de la fe tal como se presenta en *Temor y temblor*. En su concepción plantea con preocupación cuestiones de gran relevancia para pensar la vida religiosa, la fe y el nihilismo en la vida social y cotidiana de la actualidad en el mundo. Reflexiones para pensarnos y pensar nuestro tiempo hoy en el siglo XXI. Para arrancar sería interesante considerar las siguientes preguntas: ¿hay un límite para vivir la libertad religiosa y la defensa de los fundamentos y valores en los cuales se basa? ¿Hay casos en los que la sociedad no debiese permitir ciertas cosas que se hacen en nombre de la religión? ¿Qué relación hay entre la forma en la cual se vive la religión a través de la fe, por un lado; y, la ética y la estética, por otro lado?

El viaje a Berlín y sus comienzos como autor

Después de la exitosa defensa de su tesis *Sobre el concepto de ironía* y tras la ruptura de su compromiso con Regina Olson, Kierkegaard huyó de Copenhague a Berlín, la capital de Prusia. Permaneció en Berlín del 25 de octubre de 1841 al 6 de marzo de 1842. Mientras estuvo allí, asistió a conferencias en la universidad y se tomó el tiempo para decidir sobre lo que quería hacer con su vida. Alquiló una habitación en Jagerstrauss 57, justo enfrente de Gendarmenmarkt. El gran evento en la Universidad de Berlín fue el nuevo nombramiento del anciano filósofo Friedrich

Wilhelm Joseph Schelling, quien fue el único superviviente de los días dorados del idealismo alemán; Hegel había muerto en 1831. A lo largo de la década de los años 30 y a principios de la de los 40, los estudiantes de Hegel estaban ejerciendo una profunda influencia en la vida intelectual dentro y fuera de Alemania. Un grupo de estos estudiantes conocido como hegelianos de izquierda entendió que Hegel era crítico con las creencias religiosas tradicionales y usó esta metodología filosófica para tratar de socavar el cristianismo. Entre estos estudiantes se encontraban figuras importantes como Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Karl Marx, Friedrich Engels y Bruno Bauer, todos ellos a la postre considerados “hegelianos de izquierda”. Esto fue tomado como una tendencia alarmante que se pensó que socavaría tanto la religión como la política.

El rey de Prusia estaba decidido a hacer algo al respecto. Nombró a Schelling para combatir esta situación, aunque este último había sido uno de los amigos más cercanos de Hegel en la juventud. En años posteriores, se criticaron unos a otros. Entonces, en cierto sentido, estaba bien preparado para el trabajo. Schelling había desaparecido del ojo público durante muchos años, por lo que causó gran sensación cuando la gente escuchó que recibió una cita en la Universidad de Berlín. Pronto, algunos profesores estaban ansiosos por ver al anciano filósofo y escuchar sus conferencias en Berlín. Todos estaban especialmente interesados en ver qué diría Schelling sobre los hegelianos y qué responderían ellos. Se hablaba de las conferencias, e incluso se informó sobre ellas en los periódicos locales. Kierkegaard también asistió a estas, registrándolas en su *Cuaderno 11*. Al principio, Kierkegaard parecía estar muy entusiasmado con Schelling, pero con el tiempo se cansó de él y dejó de tomar notas por completo. Por la misma época, Kierkegaard también asistió a unas conferencias impartidas por el teólogo hegeliano Philipp Marheineke, las cuales versaban sobre dogmática cristiana y cuyos comentarios al respecto por parte del filósofo aparecen en sus *Cuadernos 9 y 10*. Kierkegaard asistía al teatro y meditaba sobre a qué se iba a dedicar el resto de su vida. Acababa de terminar su tesis sobre Sócrates y la ironía, y esto le proporcionó un modelo de partida. Le atrajo mucho la idea de seguir el ejemplo de Sócrates en su propio contexto danés. Decidió desarrollar una serie de escritos que incorporarían una serie de elementos socráticos, sobre todo la ironía. Quería emplear la misma estrategia que Sócrates para socavar lo que consideraba puntos de vista erróneos de su época. En su obra *Mi punto de vista* (1847), Kierkegaard ofrece una visión general de todos sus escritos y explica su estrategia autoral general. En esta obra,

en cierto modo, dice que su autoría comenzó con *O lo uno o lo otro*, es decir, la obra que escribió tras *Sobre el concepto de ironía*.

Curiosamente, no cuenta su tesis *Sobre el concepto de ironía* como parte de la fase, ya como autor. El punto clave que entender aquí es que Kierkegaard no excluyó *Sobre el concepto de ironía* de la autoría, no porque considerara que no fuera una obra madura o importante, sino porque apareció antes de que él optara por dedicarse a ser autor, no siguiendo por ello la misma estrategia de los demás trabajos de su autoría. No obstante, como sabemos, *Sobre el concepto de ironía* con su análisis de Sócrates proporcionó a Kierkegaard el modelo mismo de su autoría, ayudándole a desarrollar la idea de todas las obras que escribiría desde 1843 hasta su muerte en 1855. Entonces, en lugar de ser parte de la autoría propiamente dicha, esta obra clave sirvió como propedéutica para convertirse en autor. Mientras estaba en Berlín, Kierkegaard comenzó a trabajar en un nuevo libro que se convertiría en *O lo uno o lo otro*. Concibió esta obra en medio de animadas discusiones sobre la filosofía de Hegel, las cuales tenían lugar a su alrededor en Berlín y como estudiante en la Universidad de Copenhague.

O lo uno o lo otro está dividida en dos partes y firmada por dos autores. En el Prefacio de la obra se le dice al lector que los dos textos fueron encontrados por accidente por Víctor Eremita, quien decidió publicarlos como editor. Con este trabajo, Kierkegaard intenta crear dos visiones del mundo diferentes y yuxtaponerlas entre sí, lo cual genera una especie de diálogo y justificando su existencia despreocupada. La apuesta transcurre como un diálogo socrático, que termina en aporía, esto es, que no arriba a ninguna conclusión positiva. Kierkegaard no llega al final ni dice quién ganó el debate. Más bien parece querer simplemente presentar dos posiciones a los lectores como dos puntos de vista importantes de la época y luego dejar que ellos mismos decidan cuál encuentran más atractivo. Así ocurre con el trabajo que presenta en *O lo uno o lo otro* y se niega a dar el siguiente paso que exige Hegel, superando la negación para construir algo positivo.

Al elegir este título para su obra, Kierkegaard parece indicar que uno debe abrazar la negación, la oposición y la contradicción, y resistir el impulso de resolverlo. En este sentido, sigue el camino de Sócrates. Cualquiera de los dos puede verse como una especie de diálogo socrático entre dos posiciones opuestas, un diálogo que termina en aporía. Kierkegaard hace que el esteta se refiera a esta discusión al comienzo de la obra en una breve sección titulada "O bien/o bien. Un discurso

extático”. El “seudónimo A” hace uso del “tercero excluido” durante mucho tiempo: “una cosa dada debe ser X o no X”, y deriva en una serie de formulaciones diferentes. Aquí se introduce la dicotomía: “o te casas o no te casas”. Según la lógica de Hegel, estas oposiciones deben ser resueltas o mediadas. Pero Kierkegaard insiste en aferrarse firmemente a la oposición. En otras palabras, la verdad no aparece cuando la dicotomía u oposición ha mediado o resuelto con el uno o el otro detrás de ella, sino cuando uno se enfrenta a ella. La resolución de tales acertijos conceptuales se encuentra en el ámbito del pensamiento, pero no se puede hacer en la vida. En la vida, uno está sujeto a tales oposiciones irresolubles. El objetivo es permanecer en la negatividad socrática o aporía y no ir más allá.

O lo uno o lo otro. La ironía como praxis vital

En este apartado discutimos el concepto de aporía en los *Diálogos* de Platón. En este contexto notamos que Hegel fue crítico de este concepto en el pensamiento de Sócrates y su aplicación práctica. Si uno de los objetivos de la filosofía era ver cómo lo negativo estaba necesariamente relacionado con lo positivo, Hegel consideraba que el método negativo de Sócrates era importante, pero este debía dar el siguiente paso, consistente en construir una filosofía positiva, puesto que resultaba necesario — como base del pensamiento dialéctico del filósofo prusiano — no quedarse con un resultado negativo, pues esto era sinónimo de error. El seguidor danés de Hegel, Hans Lassen Martensen, animó así a sus alumnos a ir más allá que Sócrates. Hegel creía que la filosofía se trataba de identificar las relaciones orgánicas necesarias entre los opuestos positivo-negativo, universal-individual, entre otros. El ser y la nada no son dos conceptos separados, sino que cada uno implica y presupone al otro. Cuando una filosofía toma un lado de tal dicotomía y se aferra a ella con firmeza, no logra ver la verdad plural que hay más allá de esto y así, Hegel dogmáticamente se queda en una verdad unilateral. En su obra *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* afirma que “Esta metafísica llegó a ser dogmatismo porque, según la naturaleza de las determinaciones finitas, tuvo que aceptar que, entre dos afirmaciones opuestas, como lo eran aquellas proposiciones, una tenía que ser verdadera y la otra, falsa” (Hegel, 1999, §32, p.136). Aquí Hegel se refiere a la “ley del tercero excluido” que establece que “algo es X o no lo es”. En otras palabras, “o la casa es roja o no lo es”, pero debe ser una de las dos. En Dinamarca, en 1839 hubo un debate sobre este punto de la filosofía de

Hegel. El obispo de Zelanda Jakob Peter Mynster, criticó a Hegel argumentando que la “ley del tercero excluido”, había sido una de las piedras angulares de la lógica y el sentido común desde Aristóteles, y era absurdo negarlo. En respuesta a él, el hegeliano Martensen respondió que los documentos cristianos clave como la Encarnación y la Trinidad no podían tener sentido en términos de la lógica de Aristóteles. De acuerdo con este punto de vista, Jesús tendría que ser Dios o ser humano, pero no ambos. Martensen argumentó que se debe presuponer alguna forma de mediación que la lógica de Hegel pueda explicar, pero que Aristóteles tendría que rechazar. Martensen explica que “el punto central del cristianismo, la doctrina de la Encarnación, la doctrina del Dios-hombre muestra precisamente que la metafísica cristiana no puede quedarse en un uno o en otro, sino que debe encontrar la verdad en un tercero que la ley del medio excluido excluye” (1997, p. 130).

Tras su regreso a Copenhague, Kierkegaard siguió trabajando en su manuscrito y publicó *O esto o lo otro* el 20 de febrero de 1843, es decir, dos años después de *Sobre el concepto de ironía*. En la segunda parte de *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard examina el uso de la ironía en los románticos alemanes. En *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard intenta crear un personaje literario como el del ironista romántico en la figura del esteta. Entonces, en cierto sentido, se puede decir que en *Sobre el concepto de ironía*, dio una descripción en tercera persona del ironista moderno, pero luego en *O esto o lo otro*, pasa a una apropiación en primera persona desde la perspectiva del propio ironista, yendo de una obra académica — en *Sobre el concepto de ironía* que está en diálogo con otras obras académicas y que cita extensamente en alemán y griego — a una obra literaria, que le permite un mayor grado de libertad narrativa como autor.

El primer volumen de *O lo uno o lo otro*, escrito por “el seudónimo A”, consta de una serie de textos diferentes en los que podemos discernir muchos rastros de su anterior análisis de la ironía romántica. Por ejemplo, el texto final de la primera parte se titula *Diario de un seductor* (1843) y cuenta la historia de un tal Johannes que seduce a la ingenua joven Cordelia. Johannes sorprende al lector por su forma calculadora e insensible de seducir a Cordelia. Parece ignorar toda ética convencional y actuar simplemente para satisfacer sus propios deseos. Durante la época de Kierkegaard, los estudiantes vivían en la Universidad de Copenhague, donde incluso comían y estudiaban, además de debatir los temas importantes del

día, como las conferencias de Martensen, la filosofía de Hegel, etc. En *Diario de un seductor*, Johannes el seductor escribe: "Si quisiera transmitirle a un joven la aversión por el tabaco, lo llevaría a un salón de fumadores o a cualquier otro en Regensen" (Kierkegaard, 2010, p. 46).

Uno de los textos más claros que ilustra al esteta como ironista romántico, es el primer capítulo titulado "Diapsálmata", primera sección de *O lo uno o lo otro*. Se trata de una serie de aforismos dispersos. De acuerdo con la visión romántica, la vida adulta ha sido corrompida por la sociedad que nos ha enseñado a reprimir nuestros sentimientos a través de reglas. Los adultos desarrollan diferentes formas de ocultar sus verdaderos sentimientos, se involucran en estrategias e intrigas para conseguir lo que quieren. Pero esto socava las relaciones humanas honestas y abiertas, y corrompe a las personas. Los niños están libres de esto, ya que se necesita tiempo para aprender tales cosas. Por lo tanto, el esteta prefiere hablar con niños que todavía están en contacto con sus propios sentimientos y emociones humanas básicas. Son fieles a sí mismos y no intentan disimular quiénes son. Por el contrario, con los adultos, uno nunca está seguro, ya que a menudo esconden con cálculo quiénes son en realidad y cuáles podrían ser sus verdaderas intenciones. Aunque los adultos han desarrollado su racionalidad, la utilizan de manera negativa, para tramar y engañar a los demás. Al decir que prefiere hablar con los niños, el esteta está en cierto sentido, acusando a la cultura burguesa que corrompe a las personas y destruye el verdadero espíritu humano que se encuentra en la infancia. En otro de los aforismos, el esteta exclama: "No tengo ganas de hacer nada" (Kierkegaard, 2012b: 26Y continúa enumerando una serie de actividades diferentes que no tiene ganas de hacer, algunas de las cuales son incluso opuestas entre sí. ¿Qué nos dice esto acerca de esta persona?

El ironista romántico es también una especie de nihilista. No cree que haya nada que tenga una verdad o un valor intrínsecos. Recordemos cómo el ironista aprovechó esto para inventarse a sí mismo, por así decirlo. Pero el lado negativo de esta disposición es que, si nada es cierto o viable, entonces no hay razón para hacer nada. Para la persona que realmente cree esto, sería muy difícil estar motivado para hacer cualquier cosa. Esta es la posición del esteta, el estado de letargo y su inclinación para no hacer nada en absoluto. En otro aforismo, el esteta afirma que la más ridícula de todas las cosas ridículas es estar ocupado en el mundo, ser un hombre cuidadoso de lo que come y responsable en su trabajo. Aquí el esteta critica

el sentido de importancia que la gente le da a la vida burguesa. Se toman a sí mismos muy en serio, y su trabajo y actividades se convierten en labores monumentales de importancia histórica mundial.

Desde la perspectiva del nihilista, nada de esto importa en realidad. Nada en la vida burguesa tiene un significado profundo o duradero. Seducida por la rutina de la vida diaria, la gente se vuelve irreflexiva y no logra ver la perspectiva más amplia. En cambio, se engañan a sí mismos y tratan de concebir sus vidas como importantes y significativas. No ven que van a morir y todo habrá quedado en nada. Podrían ser golpeados por una teja que se cae y morir en el acto. Este ejemplo que usa el esteta suena absurdo en un principio, pero subraya la fragilidad de la vida y la existencia humana. Nos recuerda que por muy ocupados que estemos con nuestras vidas y actividades diarias, no debemos perder de vista las cuestiones últimas de la vida. Nos volvemos absurdos y cómicos cuando pretendemos que viviremos para siempre y cuando damos gran importancia a nuestras búsquedas y esfuerzos triviales. La voz del nihilista surge quizás con mayor claridad en el aforismo que comienza: "Qué vacía y sin sentido es la vida" (Kierkegaard, 2012b, p. 24).

El esteta contempla la muerte de un hombre. Cuando experimentamos la muerte de otra persona, siempre es una ocasión para recordar nuestra propia mortalidad. Sentimos el consuelo de que todavía nos queda algo de tiempo de vida. Pero el punto del esteta es que esto es poco consuelo en el panorama general. Incluso una vida humana larga es corta en una escala cósmica más grande. ¿Qué se gana realmente con vivir unos años más? Además, la duración de la vida no le confiere ningún significado. Desde esta perspectiva, incluso las cosas que pueden parecer importantes, como la vida y la muerte, son, de hecho, cuestiones indiferentes. En un aforismo en el texto se lee: "Ven, duerme y muere; no prometas nada, lo tienes todo" (Kierkegaard, 2012b, p. 25). En otro aforismo se vuelve a tematizar el contraste entre la niñez y la adultez. El esteta recuerda que cuando era joven no se reía de las cosas, presumiblemente porque solo estaba aprendiendo cómo funcionaba el mundo. El esteta afirma que el hombre ocupado es "la más ridícula de todas las cosas ridículas" (Kierkegaard, 2012b, p. 24), porque el esteta no cree que el trabajo del hombre ocupado tenga un significado profundo o duradero.

Luego, cuando aprendió sobre la vida y la sociedad, solo pudo reírse de eso. El esteta da una larga lista de cosas que la sociedad burguesa considera importantes y afirma que todas son dignas de risa. Expresa:

Vi que el sentido de la vida era ganarse la vida, su objetivo llegar a ser concejal, que el rico deleite del amor era adquirir una muchacha acomodada, que la bienaventuranza de la amistad era ayudarse mutuamente en las dificultades financieras, que la sabiduría era lo que la mayoría asumiera, que el entusiasmo era dar un discurso, que el coraje era arriesgarse a que lo multaran con diez dólares, que la cordialidad era decir que te haga bien después de una comida, que la piedad era ir a comulgar una vez al año. Esto lo vi y me reí (Kierkegaard, 2012b, p. 29).

El esteta se burla de las virtudes de la sociedad burguesa. En cada caso, insta al lector a depositar ideales más elevados. El amor debe ser algo más que casarse con una chica rica. La amistad debe ser algo más que prestar dinero a alguien que lo necesita. La piedad religiosa debe ser algo más que comulgar una vez al año. El esteta no se exclama sobre estas cosas, pero está claro que piensa que la cultura burguesa se burla de ellas. Por medio de estos aforismos, Kierkegaard introduce a su lector en el carácter del esteta, figura que comenzó a estudiar en *Sobre el concepto de ironía* en conexión con Schlegel en la ironía romántica. Hoy sabemos que *O esto o lo otro* es el gran avance de Kierkegaard sobre el tema, pero en ese momento, la recepción inmediata del trabajo fue muy variada. Causó un gran revuelo en los círculos intelectuales de la “Edad de Oro danesa”.

A la gente le llamó la atención el extraño seudónimo de Víctor Eremita y vieron en el libro algo muy original pero también ofensivo para algunas personas. La primera parte del texto, que es la parte escrita por el esteta, a muchos les pareció que mostraba una arrogante superioridad que muchos también vieron en la propia personalidad de Kierkegaard. El esteta parece asumirse como alguien más inteligente que sus conciudadanos, y esto lo coloca fuera de la esfera de la ética burguesa. En *Diario de un seductor*, especialmente la primera parte de la obra bien pudo haber ofendido la sensibilidad del lector contemporáneo. El comportamiento cínico y manipulador de ‘Johannes el seductor’ hizo que la lectura fuera incómoda. Se preguntaban: “¿qué tipo de mente podría haber producido tal figura?”

El principal crítico literario de la época, Johan Ludvig Heiberg hizo una breve reseña de la obra en su revista *Intelligensblade*. El 1 de marzo de 1843, Heiberg, muy molesto luego de leer *O esto o lo otro* de Kierkegaard por considerar la obra poco organizada y divagante, escribe una reseña despreciando el esfuerzo de Kierkegaard. Heiberg comienza burlándose del enorme tamaño de la obra, y escribe que el libro debe llamarse “un monstruo”, porque ya era impresionante en su tamaño

antes de saber qué espíritu vivía en él. Heiberg afirma que no se toma la obra muy en serio. Si bien concede que el libro contiene algunas reflexiones o formulaciones interesantes y ocasionales, dice que es confuso y difícil de seguir. Además, afirma que el lector pierde la paciencia con el autor y lo único que desea es seguir adelante.

Kierkegaard se sintió muy ofendido por esto y nunca pudo perdonar a Heiberg, y responde con un artículo en el diario *La Patria*, fechado el 5 de marzo de 1843, todavía bajo el seudónimo de Víctor Eremita. El artículo se titula “Palabras de agradecimiento al profesor Heiberg”. Kierkegaard, en cierto sentido, adopta el mismo enfoque que Sócrates con sus interlocutores. Comienza reconociendo la gran experiencia de Heiberg en asuntos literarios, al igual que Sócrates comienza reconociendo que la otra persona es un experto en cualquier cosa sobre la que afirma saber algo. Kierkegaard continúa burlándose con ironía de diferentes pasajes de la reseña de Heiberg. Este último presenta su reseña en términos de la experiencia de un lector imaginario al que se refiere con el pronombre impersonal de “uno”. Kierkegaard hace esto en un tono humorístico. Al final, Kierkegaard agradece efusivamente a Heiberg por su perspicaz reseña con tal entusiasmo que no cabe duda de la ironía. Hace hablar a Víctor Eremita escribiendo: “¡Por todo esto le doy las gracias, profesor! Me regocijo de que el aprendizaje sea imitado tan rápidamente. Te agradezco que quieras comunicarlo tan rápido. Si tuviera que elegir a la persona de la literatura a la que dar las gracias, en primer lugar, le elegiría a usted, profesor” (Kierkegaard, 1982, pp. 17-21).

Se puede ver que esta profusa expresión de gratitud refleja la ironía más reservada de Sócrates cuando afirma, por ejemplo, querer aprender de Eutifrón y convertirse en su alumno. La reacción natural de la mayoría de los escritores que sufren una crítica negativa de un libro es reaccionar tratando de señalar las cosas que el libro hace bien, y así tratar de refutar las críticas que se han levantado en su contra. Pero Kierkegaard no intenta defender los méritos de su obra de forma positiva. En cambio, su enfoque es negativo, al igual que el de Sócrates. A primera vista, parece conceder la verdad a las afirmaciones de Heiberg y luego, socavarla. Con *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard inició un período de escritura pleno en productividad. Tanto antes como después de su viaje a Berlín vivió en una calle llamada Nørregade, desde abril de 1840 hasta octubre de 1844. Ocho meses después de la publicación de *O lo uno o lo otro*, aparecieron tres nuevos libros el mismo día 16 de octubre de 1843. Estas obras fueron *Repetición* escrita por el autor seudónimo Constantino

Constancio; *Temor y temblor* de Johannes Di Silencio; y, *Tres discursos edificantes* con el nombre propio de Kierkegaard.

Con respecto a *Tres discursos edificantes*, esta obra consta de una serie de colecciones de obras — que el filósofo danés considera edificantes — que Kierkegaard publicó entre 1843 y 1844. En cada uno de estos años, vieron la luz colecciones individuales de dos, tres y cuatro discursos edificantes. Estos fueron luego recopilados por su editor y publicados bajo el título de *18 Discursos edificantes*. Estos textos por lo general se consideran obras clave de Kierkegaard como autor cristiano. Todos están firmados a nombre de Kierkegaard y no se atribuyen a autores seudónimos. Además, están destinados a ser obras más populares que los escritos seudónimos. Se dirigieron al creyente religioso común sin ninguna argumentación sofisticada o compleja. No hay una referencia directa a los filósofos griegos o alemanes por su nombre, salvo a Sócrates como el hombre sabio de la antigüedad. Kierkegaard regresó a Berlín para una breve estancia en mayo de 1843. Esto le proporcionó la inspiración para el breve libro *Repetición*.

Esta novela es la historia de un joven que se pregunta si es posible o no una repetición. Al igual que Kierkegaard, el joven ya había estado una vez en Berlín, por lo que se le ocurre la idea de hacer un viaje de regreso para ver si puede repetir su experiencia. Vuelve así a la capital prusiana e intenta visitar los antiguos lugares que visitó en su primera visita. Pero descubre que muchas cosas han cambiado mientras tanto y le resulta imposible recrear su experiencia original de la ciudad. No solo ha cambiado la ciudad en sí, sino que él mismo se ha transformado. Entonces, la forma en que experimenta la urbe alemana también es diferente. Su conclusión de este experimento es que ninguna repetición verdadera es realmente posible ya que las cosas siempre están cambiando, como aquel que se baña en el río heraclítico. Ante esto, se podría pensar que el concepto de repetición no es muy importante para Kierkegaard, pero en realidad no es así. De hecho, es una idea que le resulta bastante importante. Habla de repetición en el sentido de apropiación. Hay, por ejemplo, una serie de principios o reglas éticas abstractos que el individuo debe asumir en función de su situación particular. Cuando uno hace suyas estas reglas en una acción concreta, en cierto sentido está repitiendo la regla original. Si no hubiera ningún elemento de repetición, entonces no se podría decir que uno está siguiendo la regla.

En este sentido, Kierkegaard explora el concepto de “repetición” en el contexto de la ética, por lo que hablaremos ahora de la tercera obra que apareció el mismo día, *Temor y temblor*. Se trata de una de las obras más conocidas de Kierkegaard. En esta, toma como motivo central, la historia del Antiguo Testamento sobre el mandato de Dios a Abraham de sacrificar a su hijo Isaac. La obra se divide en tres capítulos llamados *Problemata* o problemas, que se refieren a las situaciones conflictivas y polémicas suscitadas por la reacción de Abraham al mandato de Dios. Kierkegaard a través de un seudónimo se centra en las difíciles exigencias de la fe, tomando como ejemplo a Abraham. Los eruditos a menudo han tomado su análisis para presentar un modelo de las dificultades involucradas en la fe cristiana. ¿Qué tiene que aportar *Temor y temblor* a esta discusión?

La paradoja de la fe. Temor y temblor y la ‘suspensión teleológica’

Ofreceremos una mirada al primero de los tres *Problemata* de *Temor y temblor*, el cual plantea la siguiente pregunta en su título, ¿hay una suspensión teleológica de lo ético? El capítulo comienza con un contraste entre lo universal y lo singular. Por universal aquí, Kierkegaard se refiere a la esfera de la ética y las formas de comportamiento que funcionan como generalmente aceptadas. De forma explícita refiere a una sección del libro de Hegel, *La Filosofía del Derecho*, que se trata de un trabajo sobre ética y filosofía política que se publicó en 1821, y en donde Hegel está interesado en explorar lo que él llamó la vida ética de un pueblo, por ejemplo, los antiguos griegos. Esta era una gran esfera de elementos interconectados del orden social público, por ejemplo, la ética, la ley, las costumbres tradicionales, las prácticas religiosas, etc. Esta concepción de la ética es la que Kierkegaard asocia con lo universal. Es universal, ya que es algo que todo el mundo sabe y en lo que todos participan al menos de manera intuitiva. De acuerdo con esta visión, sabemos cuáles son nuestros deberes éticos, simplemente observando lo que nos dicen las tradiciones y costumbres de nuestra sociedad. En este sentido, la ética es por definición lo que dicta la costumbre establecida.

Para quien defiende este punto de vista, el gran pecado es actuar en contradicción con la ética universalmente aceptada. Cuando uno actúa por su propio interés egoísta y hace caso omiso de los deberes universales que lo atan, entonces, uno actúa sin ética. Por ejemplo, tanto la ley como la ética aceptada dicen que no debo robar, pero podría encontrarme en una situación complicada de deudas y

necesidades personales e intereses, que pudiera verme inclinado a hacerlo de todos modos. En este caso, pongo mis deseos personales por encima de los universales. Actúo tanto ilegal como inmoralmemente. Esta parte parece indiscutible. Pero Kierkegaard trae un ejemplo que hace que este cuadro resulte más complejo. Él trata de entender el significado y las implicaciones de la historia de Abraham e Isaac en *Génesis* capítulo 22.

Isaac es el único hijo de Abraham, quien está destinado a ser el próximo gran patriarca que dirija al pueblo. Pero Dios le ordena a Abraham que sacrifique a su hijo en el Monte Moriah. No hace falta decir que esto causó desasosiego a Abraham, ya que esto significaba no solo matar a su amado hijo, sino también terminar con su línea familiar. Pero Abraham obedece a Dios y lleva consigo a Isaac al monte Moriah, donde prepara todo para el sacrificio. Luego, en el momento crucial, cuando se dispone a sacrificar a Isaac, un ángel aparece y lo detiene, y le proporciona un carnero en su lugar. Kierkegaard señala que esta historia plantea preguntas desconcertantes para la concepción de la ética que acabamos de discutir. De acuerdo con la ética universal, es incorrecto e ilegal asesinar a alguien, sin mencionar que los padres maten a sus propios hijos. Así que Abraham está actuando de una manera que es éticamente incorrecta cuando se ve desde esta perspectiva. Es como si él fuera un individuo anulando la ética universal de la comunidad. Esto es lo que Kierkegaard llama "la suspensión de lo ético".

En otras palabras, Abraham ha recibido una revelación de Dios que le obliga a dejar de lado, en este único caso, las reglas, prácticas y tradiciones universales que rigen la ética de su pueblo. Para cumplir el mandato de Dios, Abraham debe suspender la ética y actuar, por así decirlo, sobre la base de algo superior. Kierkegaard llama a esto "suspensión teleológica", ya que la ética queda suspendida por un *telos* o fin superior. Nuestras intuiciones parecen, en cierto sentido, escindidas aquí, ya que, por un lado, queremos decir con Hegel, que está mal matar inocentes y que no hay nada superior a este universal. Pero, por otro lado, también queremos decir que uno debe obedecer el mandato de Dios. ¿Qué pasa si se encuentran dos en contradicción entre sí como lo están aquí, cuál es el curso de acción correcto a tomar?

Podemos considerar que, para Kierkegaard desde el punto de vista de Hegel, tendríamos que referirnos a Abraham como un asesino. Pero parece que hay algo que no está del todo bien en esto, ya que queremos considerar a Abraham como un

hombre fiel y piadoso que simplemente obedece la voluntad de Dios. Pero de acuerdo con la visión de la ética universal, no hay nada superior a lo universal y, por lo tanto, la idea de que una revelación divina sea una razón para suspender la ética no puede reconocerse en realidad. Este es el punto hermenéutico clave en el texto. A primera vista, parece como si Kierkegaard, a través de su autor seudónimo, quisiera defender la opinión de que puede haber una suspensión de lo ético en casos como este. Es decir, criticar la visión universal de la ética por ser demasiado estrecha, ya que no tiene en cuenta las excepciones a las reglas. Kierkegaard no argumenta esto discursivamente. No trata de enumerar las razones por las que Abraham está justificado a hacer lo que está haciendo. Por el contrario, dice con claridad que eso no se puede hacer.

El tercer problema está dedicado a un análisis del silencio de Abraham, sobre el que Kierkegaard afirma que es fundamental que este guarde silencio sobre las motivaciones de su acción. Sería un error tratar de convencer a la gente de que estaba actuando con justicia, ya que solo cumplía con el mandato de Dios que había recibido en una revelación. No puede intentar hacer argumentos de este tipo, ya que todo se reduce a una cuestión de fe. Y la fe es algo privado. La fe se trata de un solo individuo. Pero el lenguaje consta de universales. Entonces, si Abraham tratara de articular su fe verbalmente, resultaría inevitable terminar describiéndola con universales. Su descripción sería así una distorsión irremediable de lo que en realidad desea expresar. Abraham no puede transmitir a nadie más su propia fe como individuo. Esto es algo que no es discursivo ni inefable. Cualquier intento de explicarlo o usarlo como justificación de sus acciones, sería una distorsión de este mismo. Así, Abraham simplemente llevaría a cabo la acción y guardaría silencio al respecto. Sabe muy bien que debe aceptar las consecuencias si fuera atrapado y perseguido por la ley. Sabe que no puede usar la fe o su revelación como ningún tipo de defensa.

El punto que Kierkegaard parece querer extraer de su análisis en *Temor y temblor* es menos sobre ética o filosofía política, y más sobre fe religiosa. De hecho, a lo largo de la obra, habla de una noche de fe que parece estar moldeada para Abraham. Aunque la historia de Abraham e Isaac es por supuesto, una que pertenece al judaísmo en el Antiguo Testamento, los eruditos por lo general han tomado la obediencia de Abraham a Dios, también como un modelo para la fe cristiana. En efecto, un modelo que Kierkegaard parece querer recomendar.

Entonces, ¿qué dice Kierkegaard sobre la fe en este contexto? En una famosa línea escribe “La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia” (Kierkegaard, 2016, p. 57).

El punto de Kierkegaard parece ser que hay casos como el de Abraham, donde el individuo tiene prioridad sobre las costumbres aceptadas en la ética universal. O, dicho de otro modo, no todas las acciones que se realizan conforme a la propia individualidad o a expensas de la ética universal, deben ser descartadas de manera sumaria como algo malo. Lo más importante a tener en cuenta es la forma en que Kierkegaard plantea este punto.

Como sabemos, la apologética cristiana es la rama de la teología que intenta defender las doctrinas del cristianismo. Intenta ofrecer argumentos y buenas razones para creer en cosas como la encarnación, la ascensión, el nacimiento virginal, etc. El objetivo de la apologética cristiana es convencer a los escépticos o no creyentes de la verdad de la fe cristiana. Pero es importante tener en cuenta que, el enfoque de Kierkegaard es por completo diferente de este. Como vemos, está tratando de articular la naturaleza de la fe cristiana. Los apologistas cristianos tradicionales tratarían de dar buenas razones y argumentos de por qué la fe es racional y está bien fundamentada. Intentarían presentar un caso positivo a favor de la fe cristiana, pero Kierkegaard hace lo contrario. No dice que la fe sea razonable o comprensible, sino que es una paradoja que no puede captarse discursivamente. Dice que Abraham actúa en virtud del absurdo, lo cual resulta complicado tomarse como una recomendación de fe o como un argumento convincente contra un escéptico del cristianismo.

Si un escéptico exigiera una razón sólida para pensar que Abraham recibió una revelación de Dios, y nuestra respuesta fue que Abraham creyó en virtud del absurdo, esto no iría muy lejos para convencer a nadie. Cuando afirmamos que algo es absurdo, solemos descartarlo. Entender la fe como una paradoja puede verse como lo que se ha llamado un concepto negativo, es decir, un concepto que no tiene un contenido positivo concreto, sino que deja las cosas abiertas. Al proponer el concepto de fe como una paradoja, Kierkegaard en realidad no resuelve el problema de la fe, sino que lo problematiza y, en efecto, nos invita a nosotros, sus lectores, a seguir explorándolo por nuestra cuenta. Aquí podemos ver de nuevo el espíritu de

Sócrates en los textos de Kierkegaard. Sócrates dice ser un ignorante y, por lo tanto, no presenta ninguna doctrina positiva. En cambio, critica los puntos de vista de los demás y los reduce a contradicciones y absurdos.

En cierto sentido, Kierkegaard está haciendo aquí lo mismo. Afirma que la fe no es algo positivo o concreto, sino que es una paradoja, una contradicción. Como el enfoque negativo de Sócrates, nada se resuelve, sino que se deja el problema abierto como problema. ¿Qué significa esto? ¿Qué importancia tiene la visión de la pasión de Kierkegaard para nosotros hoy en día en el mundo moderno? Algunas personas podrían argumentar que lo que necesitamos es menos pasión. Kierkegaard tenía como pasión pensar, y esta pasión por pensar encontró expresión en pensar sobre la pasión misma. No tenía simplemente la pasión de pensar en la pasión, sino que tenía la pasión de pensar en la pasión de pensar. Así que era de la opinión de que pensar en sí mismo es una forma de pasión.

Me parece que el diagnóstico básico de Kierkegaard es que nuestra época está marcada, no tanto por la actuación apasionada, sino por la falta de pasión, o por la miseria, lo que él llama miseria. Regresando a *Temor y temblor*, Kierkegaard parece exigir a Abraham cuando va a sacrificar a su propio hijo diciendo que, “Entonces no podrá regocijarse en su silencio, sino que sufrirá, si bien con ello tendrá la certeza de lo legítimo de su posición. Su silencio no estará en ese caso motivado en que él quiere como el Particular colocarse en una relación absoluta con lo *general*, sino porque ha entrado como particular en una relación absoluta con lo *absoluto*” (Kierkegaard, 2016, p. 89). Por supuesto, lo que Abraham está a punto de hacer es un acto muy apasionado. Va a sacrificar a su propio hijo. Afirma Kierkegaard “Por consiguiente, o bien hay una paradoja tal que el Individuo se encuentra como Individuo en una relación absoluta con lo absoluto, o bien Abraham está perdido” (2016, p. 106). No obstante, para Kierkegaard

El deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a cesar de amar. Eso es lo que ejemplifica Abraham. Desde el momento mismo en que se decide a sacrificar a Isaac, la expresión ética de su acción se puede resumir con estas palabras: odia a Isaac. Pero si verdaderamente odiase a su hijo, es seguro que Dios no le pediría una acción semejante, pues Abraham no es idéntico a Caín. Es necesario que ame a Isaac con toda su alma, y amarle aún más –si ello es posible– en el momento mismo que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder sacrificarlo, pues ese amor, precisamente ese amor que

siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio. Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham –hablando en términos humanos– no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino (Kierkegaard, 2016, p. 68).

Entonces, en ese sentido, se podría decir que alguien que comete un tiroteo en una escuela, con toda probabilidad, no cumpliría con estos requisitos, y, por tanto, sería una forma de pasión ilegítima. La mayoría de la gente carece de pasión, por un lado; y, por otro lado, encontramos muchas personas que tienen pasión, pero tienen la forma incorrecta de pasión. Los lectores de Kierkegaard hoy en día a menudo se quedan perplejos e incluso confundidos porque consideran que la teoría de la fe del danés es una contradicción o una paradoja. ¿Kierkegaard realmente tiene algo de razón con esto, o simplemente le gusta provocar y confundir a la gente? ¿Cómo podría resultar relevante esta extraña teoría de la fe para nosotros en el mundo moderno de hoy?

En el fondo, la cuestión clave de *Temor y temblor* es la relación de la fe religiosa con el mundo secular con sus leyes, costumbres y tradiciones. Abraham es un gran modelo de piedad y fe religiosa. Pero sus acciones potencialmente conducen a un conflicto con las leyes de su pueblo. La mayoría de los países en Europa y en Occidente aseguran la libertad religiosa de sus ciudadanos. Esto es parte de la herencia occidental de la Ilustración y la libertad básica de creer que lo que uno desea, está consagrado en las constituciones de las leyes del Estado. El espíritu de estas leyes es asegurar que cada individuo tenga el derecho de continuar con su práctica religiosa sin acoso o impedimento, con independencia de cuán impopulares puedan ser esas prácticas, pero las cosas no siempre son tan simples. Lo que los países dicen sobre la libertad religiosa y las leyes que la protegen tiene límites. Específicamente, los límites a la libertad religiosa aparecen en el momento en que las prácticas religiosas entran en conflicto con la ley civil. Agrega Kierkegaard que

Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su telos en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que

encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión ideológica de la propia ética (2016, p. 66).

El punto de vista de Kierkegaard plantea problemas difíciles para este cuadro. Esta difícil afirmación es que puede haber casos en los que lo individual sea superior a lo universal. Bueno, puede haber una suspensión de las normas éticas y legales generalmente aceptadas del Estado y la sociedad. La demanda de Dios de que Abraham sacrifique a su amado hijo es el mejor ejemplo de esto. Se podría decir que la clara implicación de Kierkegaard aquí es que la acción de Abraham de sacrificar a su hijo no solo está bien, sino que incluso es digna de elogio desde una perspectiva religiosa. De acuerdo con este punto de vista, el mensaje de Kierkegaard es que cuando uno tiene una firme convicción religiosa, o cuando uno recibe una revelación de Dios para hacer algo, entonces es un mandato absoluto que triunfa sobre la ética y la ley civil.

Quizás, lo más importante es que Kierkegaard enfatiza la naturaleza paradójica de la fe, que puede aproximarse en ocasiones a lo contradictorio y absurdo. Además, la fe es algo enteramente interior y no se puede comunicar directamente a otra persona. Por esta razón, Abraham permanece en silencio. Pero el punto de Kierkegaard es que esto es un malentendido. Uno nunca puede usar la idea de que recibió la revelación de Dios y está actuando según la voluntad de Dios como defensa de sus acciones. Es cierto que uno puede creer esto en la quietud de su propia mente, o como dice Kierkegaard, en su interioridad, pero en el momento en que uno trata de comunicarlo, uno muestra que realmente no ha entendido la naturaleza de la fe. Para el filósofo danés la fe no es objetiva ni discursiva, es decir, no es comunicable a su manera. Todo esto plantea cuestiones importantes y de gran actualidad sobre los límites de la libertad religiosa. ¿Dónde quedan los límites entre la libertad religiosa y la ley civil? ¿Puede o debe el derecho civil hacer ciertas excepciones para acomodar ciertas prácticas religiosas o debe establecer una cierta posición consistente que todos en la sociedad están obligados a seguir? ¿La fe religiosa se ve comprometida o enrevesada si se ve obligada a doblegarse a las reglas de la sociedad en general? ¿Discrimina la ley civil contra ciertas religiones minoritarias en la sociedad?

La historia de Abraham y el desafío de la atadura de Isaac muestra que la visión universal de la ética es demasiado estrecha, ya que no tiene en cuenta las excepciones a la regla. Recordemos las preguntas que leímos al inicio del trabajo

sobre la libertad religiosa y sus limitaciones. Quisiera compartir una nota sobre “la suspensión teleológica de lo ético”. Calvin Schrag, profesor de filosofía en la Universidad de Purdue afirma que hay dos tipos de ética. Lo ético como exigencia moral universal, y lo ético como manera o modo de existencia. Kierkegaard en *“Etapas en el camino de la vida”* afirma que hay tres etapas o modos de existencia: la estética, la ética y la religiosa. Schrag considera que en *Temor y temblor* Kierkegaard aborda la “suspensión de lo ético” como un requisito moral universal, no como un modo de existencia, y procede a afirmar que lo ético como modo de existencia no se contradice de ninguna manera, ni queda suspendido por el acto religioso de fe. La conclusión de la nota es que lo ético debe en última instancia enraizarse en lo religioso, y que sólo a través de lo religioso recibe su expresión válida y auténtica. Afirma Kierkegaard que

La fe es justamente esa paradoja según la cual el Individuo se encuentra como tal por encima de lo general, reglado frente a este, pero no como subordinado, sino como superior, y siempre de manera tal que –tómese nota– es el Individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a lo general; alcanza a ser ahora gracias a lo general el Individuo, y como tal superior a este; de suerte que el Individuo como tal se halla en una relación absoluta con lo absoluto (Kierkegaard, 2016, p. 64).

De acuerdo con Kierkegaard, si la paradoja de la fe es que el individuo es superior a lo universal, “la suspensión teleológica” de la ética universal da una expresión completamente nueva a la ética: la expresión del individuo. Seguramente, Schrag tiene razón al distinguir lo ético como requisito universal de lo ético como modo de vida. En *Temor y temblor* estamos tratando con lo ético como un requisito universal, y “la suspensión teleológica de lo ético” es la suspensión de un requisito universal y no un modo de vida. Sin embargo, lo que me parece una afirmación controvertida es que lo ético deba basarse en lo religioso.

A manera de conclusión

Era difícil comprender la visión de Kierkegaard sobre la religión como tal, porque por lo general, la usaba con referencia a la idea de ética. Kierkegaard estaba tratando de llamar la atención sobre la naturaleza paradójica de la fe y la religión. Siguiendo a Platón, si existe un mundo de formas, el universal que es la verdad última, entonces, de acuerdo con Kierkegaard, existe un universal general de ética

que gobierna nuestras acciones y lo que hacemos. Así, los textos religiosos y la religión que indican la presencia de Dios también deben ser un universal último. Esto es lo que se ve en la historia de Abraham e Isaac. Cuando Dios le pidió a Abraham que sacrificara a su hijo, lo tomó solo como una meta personal o como un producto de su convicción personal. Desafió la ley universal de la ética en general a través de la convicción que tenía en otro universal: la religión o la fe.

Abraham no busca la libertad para expresar sus creencias religiosas. Kierkegaard sostiene que Abraham no puede explicar sus actos a nadie; sus razones son por completo privadas, entre Dios y él mismo. Es absurdo imaginar a Abraham abogando por el derecho a expresar sus creencias religiosas sacrificando a su hijo. En este sentido, las acciones de Abraham están más allá de cualquier idea de libertad religiosa. Concluye Kierkegaard en las “Consideraciones preliminares” de *Temor y temblor*: “El propósito que me guía ahora es el de extraer de la historia de Abraham, en forma de *problemata* la dialéctica que encierra, para mostrar la inaudita paradoja de la fe; una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón; pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina” (Kierkegaard, 2016, p. 62).

El objetivo de este trabajo fue ofrecer un panorama del importante significado que implicó el viaje y la estancia de Kierkegaard en Berlín en 1843, resumiendo el clima intelectual de esta ciudad durante el tiempo que este permaneció allí y en donde la filosofía hegeliana estaba en boga. Señalamos y explicitamos la importancia que tuvo su obra *Sobre el concepto de ironía*. En la misma, seguir a su admirado filósofo Sócrates y su método, le sirvió de modelo para que Kierkegaard se ganara el reconocimiento de autor y pensador de renombre en la época. Asimismo, se hizo énfasis en la comparación entre lo universal y lo singular en *Temor y temblor*, a través del análisis de la perspectiva del autor danés con respecto a la paradoja de la fe y mediante una crítica irónica y aguda sobre ciertos conceptos filosóficos hegelianos que, en gran parte servirían de fundamento a la modernidad y su imaginario. La investigación concluye mostrando que el pensamiento estético, ético y religioso de Kierkegaard en su conjunto posee un potencial profundamente humanístico por recuperarse para pensar críticamente la complejidad actual que representa la sociedad global y la crisis de las democracias, junto con otros valores que por lo general se asumen como asociados a este régimen de gobierno, como

la tolerancia religiosa, las libertades individuales, el bien común, el relativismo y ciertas formas de pluralismo epistemológico, ético, estético y jurídico, entre otros.

Referencias

- Hartman, H. (1987). El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo. *Cuadernos del Sur*, (5), 113-157.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza editorial.
- Heiberg, J. L. (2005). *On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*. C.A. Reitzel's Publishers.
- Kierkegaard, S. (1998). Journals AA-DD. *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 1*. <https://press.princeton.edu/series/kierkegaards-journals-and-notebooks>
- Kierkegaard, S. (2012a). Cuaderno 4. *Obras Completas de Søren Kierkegaard*. <https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70>
- Kierkegaard, S. (2012b). Diapsalmata. *Obras Completas de Søren Kierkegaard*, Vol. 1, 17-43. <https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70>
- Kierkegaard, S. (2016). Temor y temblor. *Epublibre: Titivillus*. https://www.academia.edu/35461889/Soren_Kierkegaard_Temor_y_temblor
- Kierkegaard, S. (1982). A Word of Thanks to Professor Heiberg. *The Corsair Affair and Articles Related to the Writings (Kierkegaard's Writings)*, Vol 13.
- Kierkegaard, S. (2012c). La crisis y una crisis en la vida de una actriz. *Obras Completas de Søren Kierkegaard*. <https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70>
- Kierkegaard, S. (2000). Sobre el concepto ironía. *Escritos. Soren Kierkegaard*, volumen 1. Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010). Diario de un seductor. *Biblioteca Virtual Universal*. <https://biblioteca.org.ar/libros/153822.pdf>
- Kierkegaard, S. (2018). *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2012d). Discursos edificantes. *Obras Completas de Søren Kierkegaard*. <https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70>
- Kierkegaard, S. (2012e). Tres discursos edificantes. *Obras Completas de Søren Kierkegaard*. <https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70>
- Kierkegaard, S. (2012f). 18 discursos edificantes. *Obras Completas de Søren Kierkegaard*. <https://www.elejandria.com/autor/kierkegaard-soren/70>
- Kierkegaard, S. (1941). Postdata final no científica a los fragmentos filosóficos. *Journal and Papers*, Vol. VI, A541. https://hmong.es/wiki/Concluding_Unscientific_Postscript
- Kierkegaard, S. (1985). *Mi punto de vista*. Sarpe.
- Kierkegaard, S. (1951), *Etapas en el camino de la vida*. Santiago Rueda editor. <https://www.libros-antiguos-alcana.com/soren-kierkegaard/etapas-en-el-camino-de-la-vida/libro>
- Martensen, H. L. (1997). Rationalism, Supernaturalism. *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology. Between Hegel and Kierkegaard. Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, 127-143. Scholars Press.
- Platón. Eutifrón. *Diálogos*. Biblioteca Clásica Gredos.
- Schrag, C. (1959). Note on Kierkegaard's teleological suspension of the ethical. *Ethics*, Vol. 70, No. 1, octubre, <https://philpapers.org/rec/SCHNOK>