

Temor y Temblor de Sören Kierkegaard

Maximiliano Kostanje

Reseña de Kierkegaard, Soren. *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.

La siguiente reseña versa sobre el trabajo de Soren Kierkegaard *Temor y Temblor* publicado por Editorial Losada en 2003. La obra se presenta al lector, en lo general, como cautivadora y sugestiva aun cuando a nuestro gusto se lee en ciertas partes repetitiva. El autor plantea como problema los límites de la fe más allá de la angustia y la locura. Se cree que la metáfora de sacrificio abrahámico esconde los propios sentimientos de Kierkegaard hacia la que fuera su novia Regina Olsen y su definitiva separación. El acto de fe, parece estar vinculado en algunos pasajes al amor. Quien ama como quien cree, no reconoce los obstáculos ni los problemas del mundo.

Entonces, tomando como arquetipo a Abraham (a quien le da el nombre de padre de la fe), Kierkegaard sostiene que

“la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es”.¹

Precisamente dice el autor, más allá de los límites de la fe se encuentra el temor. El objetivo de la filosofía no debe ser dar fe, sino darle al hombre la fortaleza para enfrentar los avatares de la vida y trascender los límites de lo conocido. Quien se entrega a ella, sin resquemores se abandona a sí mismo. En uno de sus párrafos más elocuentes, Kierkegaard subraya

“en general se cree que el fruto de la fe, lejos de ser una obra maestra, es una grosera y ardua labor reservada a las más incultas naturalezas; pero eso está muy lejos de lo cierto. La dialéctica de la fe es la más sutil y la más sorprendente de todas, tiene una sublimidad de la cual puedo tener idea, pero tenerla apenas.”

El punto central en la tesis de nuestro autor es que

“la resignación infinita es el último estadio precedente a la fe, y nadie alcanza la fe si antes no ha hecho ese movimiento previo, porque es en la resignación infinita donde, ante todo, tomo conciencia de mi valer eterno, y únicamente así puedo entonces alcanzar la vida de este mundo en virtud de la fe”.

Siguiendo este mismo razonamiento, la fe no permite mirar a la imposibilidad de frente ya que su impulso obedece a la naturaleza de lo no estético. Es la propia paradoja de la vida, que presupone la propia resignación ante la desgracia. La fe es una especie de consuelo frente a la

¹ Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, pág. 35.

finitud y la limitación; en un sentido, utilizo mis fuerzas para renunciar al mundo y por eso no puedo recobrarlo, pero recibo lo resignado en “virtud de lo absurdo”.

El temor y la ansiedad surgen como respuestas cuando el sujeto se abandona a lo individual y en consecuencia se desprende de lo infinito.

“O bien tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudita que da sentido a su vida con el fin de comprender que nuestro tiempo puede ser feliz como cualquier otro, si posee la fe”.

Esta paradoja a la cual se refiere el autor, no es otra cosa que la pérdida de la razón; en efecto, la fe comienza donde sucumbe la razón. En otras palabras, por medio de la misma existe una suspensión teleológica de lo moral ya que el sujeto reivindica su individualidad frente a la generalidad entonces peca. El pecado no es mas que un reclamo por lo propio, que contradice las reglas de la eternidad. En palabras del propio Kierkegaard

“la fe es esa paradoja según la cual el Individuo está por encima de lo General y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el Individuo, luego de haber estado en lo general se aísla en lo sucesivo como Individuo por encima de lo general”.

Esta idea va a estar presente una y otra vez en el texto de referencia; el punto central (conviene aclarar) radica en la siguiente relación conceptual. Lo general regla por medio de la moral a lo individual, en nuestra vida hay cosas que nos son permitidas y otras que no. Si amar al prójimo es un lema máximo, amar el hijo es el más sublime de los lemas. Si Abraham hubiera asesinado (o sólo pensarlo) y se hubiera abandonado a lo individual como fue el caso de la leyenda griega del rey Agamenón, hubiera sufrido terriblemente y su acto hubiere sido considerado un sacrificio. Ésta es, precisamente, la figura del “héroe trágico”, personaje que se diferencia notablemente del “caballero de la Fe”.

Siguiendo este razonamiento, Kierkegaard nos explica

*“convengo que el Individuo corre el riesgo de confundir esta paradoja con una crisis religiosa, mas no es ésta una razón para ocultarla. Es verdad también que el sistema de ciertos pensadores es tal que se sientan rechazados por la paradoja, pero no es un motivo para falsear la fe con el fin de integrarla al sistema; que se confiese mejor no tenerla y que aquellos que sí la poseen den algunas reglas permitiendo discernir la paradoja de la duda religiosa. La historia de Abraham comporta esta suspensión teleológica de lo moral”.*²

Abraham, a diferencia del rey griego, puede ser considerado un caballero de la Fe; su acción no tenía ningún fin personal, “el patriarca de la Fe” se abandona así mismo para cumplir el designio de Dios mientras Agamenón acude a los Dioses para cumplir su propio deseo. Ambos intentan sacrificar lo que más aman, pero mientras uno se refugia en lo

² Op. Cit. Pág. 68.

individual y se opone a lo general, el otro se ubica por encima de lo general llegando a lo absoluto. El héroe es conducido y admirado por su virtud moral, el caballero suspende la mismísima moral. En consecuencia, el héroe trágico necesita llorar su pérdida por tanto que renuncia a lo cierto por lo más cierto, en cambio el caballero de la fe es grande en su fe y no lamenta su sacrificio. Ésta no desafía a su tiempo en tanto que supera lo general entregándose a la Fe y rehusando la mediación entre lo individual y lo general.

Así, escribe Kierkegaard

“lo moral es lo general y como tal, también lo divino. Por consiguiente, se tiene razón al decir que todo deber en el fondo es un deber hacia Dios; pero si no puede enunciarse nada más, se dirá al mismo tiempo que hablando con propiedad yo no tengo ningún deber hacia Dios”.

Es decir, todo acto de Fe implica una crisis y una fractura del sujeto con su propio entorno y la comunidad. Esta tesis explicaría en parte, como las acciones de ciertas personas en ciertos momentos (las cuales pueden ser consideradas amorales) como inmolarse sacrificando miles de “incontentes” o el sacrificio de los propios hijos entregándolos estoicamente a la guerra, pueden ser hechos conmocionante para algunos y actos de verdadera fe para otros. En todos ellos subyace la misma lógica que denuncia con acierto Kierkegaard, un abandono de lo individual por lo general. No obstante, estos mártires pueden ser muy bien llamados héroes porque su fin es personal renuncian con un propósito que puede ser la defensa o gloria de la propia nación; pero no “caballeros de la Fe”. Estos últimos, no piden recompensas individuales y por ese motivo se ubica por encima de lo general (en lo absoluto). El mismo acto, si no hay una suspensión de lo moral, puede ser catalogado como un simple asesino. En la guerra podemos, entonces, afirmar existe una suspensión temporaria de lo moral aunque no todos sus combatientes pueden ser considerados “caballeros de la fe”; pero sí “héroes”. En toda conflagración bélica parece evidente una pizca de heroicidad y sacrificio, mas también una cuota de egoísmo personal. A diferencia del mártir, el guerrero no busca el bien común sino la gloria personal. Pero entonces, ¿cuál es el principio del temor según Kierkegaard?

Para responder a esta cuestión es menester analizar el capítulo III en donde advierte:

“por una parte la fe es la expresión del supremo egoísmo: ella cumple lo terrorífico, y lo cumple por amor así mismo; por la otra parte es la expresión del más absoluto abandono; ella obra por amor a Dios. No puede entrar por mediación en lo general puesto que de ese modo es destruida. La fe es esa paradoja y el Individuo no puede absolutamente hacerse comprender de nadie”.

La moral encierra dentro suyo dos extremos bipolares, amor y odio. Pero Abraham no odia a Isaac, lo ama y por ese amor lo sacrifica al pedido de Dios, este acto permite a Abraham no sólo a diferenciarse de Caín (quien asesino a su hermano por envidia) sino que lo ubica por fuera del orden moral. Abraham es en el dominio de lo moral un asesino, pero en el absoluto

un hombre de Fe. Cuando el hombre se entrega a los placeres de este mundo, siente con temor y temblor de las funestas e imprevisibles consecuencias que implica el designio divino.

Interesante se torna también el tratamiento que Kierkegaard hace en relación al rol del “falso caballero”; éste sigue un papel sectario, su posición frente a la vida considera la unión como una forma de lograr saltar ciertos obstáculos. Los sectarios no se abandonan a la soledad de lo general, sino que se ensordecen con gran ruido y tienen tras de sí el deseo imperioso de dominar y guiar al resto. Si el caballero de la fe, no tiene otro apoyo que él mismo y no pide devoción (aun cuando se siente incomprendido), el falso caballero (quien siquiera es un héroe) exige devoción para calmar el dolor y el terror que él mismo siente (obligando a todos a pensar como él). El primero, puede ser considerado un hombre extraordinario, el segundo también lo pretende mas es sólo un dictador moral³. Es posible vivir sin Fe más si faltase, no es posible vivir sin amor.

Al respecto, del caballero de la Fe, el autor sostiene

*“su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso. El falso caballero se traiciona por esa habilidad adquirida en un instante. No comprende absolutamente que si otro Individuo debe seguir el mismo camino debe llegar a ser Individuo exactamente de la misma manera, sin tener por consiguiente necesidad de directivas de nadie y, sobre todo, de quien pretende imponerse”.*⁴

El secreto, es otro de los elementos tratados en el capítulo IV en el cual se observa una tensión entre lo estético y lo ético. Si Abraham hubiese revelado a Sara que iba a asesinar a Isaac en sacrificio, seguramente ella lo hubiera evitado. Así, piensa el autor

“lo moral es, como tal, lo general, y bajo este último título, aun lo manifiesto. Definido como ser inmediatamente sensible y psíquico, el individuo es el ser oculto. Su tarea moral consiste entonces en revelar su secreto para manifestarse en lo general. Cada vez que quiere permanecer en lo oculto comete un pecado y entra en una crisis de la cual puede salir sino manifestándose”.

Es el caso, de aquellos que confiesan un crimen o piden la absolución divina al confesarse. Como en la tragedia griega, el hecho oculto (por ejemplo en el caso de Edipo) es un resto de un principio de fatalidad que adquiere su carácter dramático en cuanto a que se torna público. Edipo mata a su padre, sin saberlo, cuando se entera se ha dado cuenta que es un parricida.

Pero el drama moderno tiene o mejor dicho sigue, otras características pues se ha dissociado del destino. Lo oculto y su posterior manifestación son esenciales también para el drama moderno. En él, se preserva la integridad del grupo. Elocuentemente, el autor confirma

“una joven está secretamente enamorada de un joven sin que ambos se hayan confesado en definitiva su amor recíproco. Los padres de la joven la obligan a otro matrimonio (ella puede por otra parte dejarse llevar por la piedad filial); les obedece, esconde su sentimiento para no hacer desgraciado al otro, y

³ Esa meditación y opinión es nuestra y sólo es abordada por Kierkegaard en forma secundaria.

⁴ Op. Cit. Pág. 95.

nadie sabrá nunca lo que ella sufre”.

La estética premia la heroica capacidad de admitir el propio sufrimiento secretamente en la dama a la vez que la ética no se involucra en la experiencia ni en el tiempo. Para la ética, lo importante es la manifestación y la condena del sentido oculto. El ladrón roba, y por medio de ese acto se oculta de los poderes de la policía que lo persigue, si confiesa cae en terreno de la ética sino lo hace continúa en campo estético.

Específicamente en el caso del héroe trágico, se invierten los roles por medio de un tercero en cuestión. Para una mejor comprensión, es importante citar literalmente a Kierkegaard:

“Agamenón debe sacrificar a su hija. Lo estético exige de él que calle, porque sería indigno de un héroe buscar consuelo en otro; en consideración a las mujeres todavía debe ocultarles su designio durante todo el tiempo posible. Por otra parte, para merecer su nombre, le héroe trágico debe pasar también por la terrible crisis en que lo pondrán las lágrimas de Clitemnestra y de Lfingenia. ¿Qué hace lo estético?. Ofrece un expediente haciendo intervenir a un viejo servidor que revela todo a Clitemnestra”.

Por el contrario al caso citado, la ética no dispone de ningún siervo y exige la propia manifestación. Su coraje se encuentra ligado a la posibilidad de evidenciar él mismo haber sido el responsable del asesinato de su hija.

Ahora bien, si como en el caso de Abraham se calla, entonces pone sobre sí la responsabilidad de un doble sufrimiento por el acto cometido. Lo estético brinda magnanimidad, lo ético humildad. Los dioses pueden entrar en contacto con los hombres por medio de un intermediario, a saber un profeta o un augur quien manifestará la decisión de la divinidad sin que nadie pueda hacer nada para evitarlo. Pero cuando la voluntad divina es anunciada privadamente, sin intermediarios públicos, eso es un acto de Fe. No sólo para el ejemplo que Kierkegaard piensa para Abraham sino también a los Santos, y a la Virgen María. Todos ellos han creído, cuando podrían no haberlo hecho, y ocultaron su secreto de la esfera ética. Cuando afirmamos que nuestro mundo necesita héroes, lo que implícitamente añoramos es la predisposición de la ética por sobre el mundo estético. En este sentido, suponemos que lo ético engloba la pérdida de la Fe y viceversa. La martirización del engañador, en manos del engañado es el despertar de lo “demoníaco”. Al igual que lo divino, lo demoníaco tiene la habilidad de inducir al Individuo en lo absoluto; el arrepentimiento salva al hombre de lo demoníaco y el perdón redime el pecado y lo vuelve a vincular a lo Individual. Por ese motivo, es importante comprender que quien tiene Fe en Dios también la tiene en su rival.

El desarrollo de lo demoníaco en Kierkegaard puede explicarse siguiendo el siguiente esquema analítico: a) una tendencia a rehusarse a ser compadecido por una falta que no es propia, b) un acto predestinado desde el nacimiento, c) siguen una dialéctica paradójal, d)

permite al hombre deshacerse de cualquier responsabilidad por sus actos.

En este sentido, el autor afirma

“el hecho de estar originalmente, por naturaleza o como consecuencia de la historia, colocado fuera de lo general, constituye el principio de lo demoníaco, y el Individuo no es responsable... lo demoníaco puede todavía manifestarse por el desprecio de los hombres y, cosa curiosa, este desprecio no lleva al sujeto demoníaco a comportarse de una manera repudiable, porque, por el contrario, saca su fortaleza de saber que es mejor que todos sus jueces”.

No existe orden ético ni moral sobre los “demonios” y en la mayoría de las mitologías humanas obedecen a figuras de entes revelados y negados ante la posibilidad de acceder a la clemencia. El demonio no pide clemencia ni perdón, porque si lo hiciera perdería inmediatamente su condición de tal y por ese motivo es temido; lo demoníaco encarna las acciones que se ubican por fuera de la jurisdicción humana aun cuando fuese realizada por humanos. Por medio de lo absoluto (paradoja demoníaca) el sujeto se absuelve de la misma manera como el “caballero de la Fe” se hace responsable. Al fin de cuentas, ambos tienen algo en común no son responsables moralmente ante otros hombres por sus actos.

En su Epílogo, el autor considera a la Fe como la máxima pasión del hombre; es posible que su pérdida progresiva haya despertado en el mundo temores que hasta entonces se encontraban dormidos, mas también es posible vivir con amor pero sin fe. El problema, según Kierkegaard puede trazarse en analogía con la jaula de hierro weberiana, la cual no es otra más que “el desencantamiento del mundo” o la pérdida de las pasiones. En la actualidad, la esfera racional ha invadido gran parte de la vida de los hombres; seguramente quien llora de emoción en un tren es tildado “de loco” o de enfermo. No es extraño tampoco, si alguien transgrede las normas sociales modernas expresando sus emociones, la comunidad utiliza mecanismos alternativos de disuasión como la medicina y la policía⁵. En este contexto, quizás sea oportuno preguntarse ¿cual es la relación entre los más crecientes miedos generalizados y la falta de fe?

El texto de Kierkegaard encierra en este sentido una serie de reflexiones que muy bien pueden encuadrarse dentro de la filosofía del derecho, al igual que otros pensadores como Heidegger y Hegel. Por lo demás, consideramos (más allá de las circunstancias personales que hubiere vivido Kierkegaard cuando escribió esta obra) un tratado de gran alcance en cuestiones normativas, útiles no sólo para aquellos que hacen de la filosofía su objeto de estudio sino para todos los estudiosos de las Ciencias Penales. El principio de la

⁵ Hemos visto el caso, de una mujer que durante un viaje largó a llorar desconsoladamente. El pasajero que se encontraba junto a ella, no intento interiorizarse del tema preguntando a la mujer por su pesar sino que llamó a un policía. Como éste último se vio impotente para resolver la situación, en la parada siguiente hizo descender a la joven y atenderla por un médico.

responsabilidad humana con respecto a lo absoluto e individual es uno de las mayores contribuciones del autor en la materia. Por último, aun en su propio escepticismo religioso, también ha sabido nuestro autor entregarse a cuestiones de una mayor reflexión como es el caso de la espiritualidad y la fe aunque solo las utilice como una metáfora.