

La angustia de Abraham: un análisis del argumento central de *Temor y Temblor*

David C.K. Curry y William Vann
State University of New York, College at Potsdam

Temor y Temblor, de Kierkegaard, escrito bajo el seudónimo de Johannes *de silentio*, nos ofrece una recreación poética de la historia bíblica de Abraham. Johannes alaba a Abraham como el más eminente caballero de la fe, pero nuestro análisis encuentra que las caracterizaciones que hace de Abraham, como decidido y al mismo tiempo angustiado por el sacrificio de Isaac, entran en conflicto y se mantienen sin resolver. Esto, sumado a la reconocida ignorancia de Johannes en cuestiones de fe, hace que la representación de la fe en *Temor y Temblor* no sea convincente. Sólo en sus obras tardías Kierkegaard concilia estas dificultades introduciendo una condición "metaestable" de la fe.

Kierkegaard's *Fear and Trembling*, written under the pseudonym of one Johannes *de silentio*, offers us a poetic recreation of the Biblical story of Abraham. Johannes praises Abraham as the preeminent knight of faith but our analysis finds that his conflicting characterizations of Abraham as both resolute and anguished over the sacrifice of Isaac stand unresolved. This, coupled with Johannes' admitted ignorance in matters of faith, renders *Fear and Trembling's* portrait of faith unconvincing. Only in later works does Kierkegaard reconcile these difficulties by introducing a "metastable" conception of faith.

Temor y Temblor de Sören Kierkegaard es un trabajo profundo y hondamente perturbador. Mediante un tal Johannes *de silentio*, Kierkegaard interpreta la historia bíblica de Abraham e Isaac como medio para llegar a una apreciación de la grandeza y dificultad de alcanzar la fe. Johannes busca una comprensión de la fe que haga posible concebir a Abraham como padre de la misma. Y aunque al final tal comprensión se le escape, al menos alcanza un respeto más cabal de los procesos¹ de la fe.

Pero, ¿se limita Johannes a glorificar un acto brutalmente fanático, recomendando obediencia ciega a un Dios terrible? Gran parte de la historia que nos relata está claramente diseñada para negar esta impresión. Johannes se centra particularmente en el sufrimiento y la angustia de Abraham en el momento de su prueba, y mientras más intranquilo y reflexivo es, menos razón tenemos para rechazarlo de plano como a un fanático apasionado. En este trabajo nos hemos propuesto tratar esta tensión entre la descripción que hace Johannes de Abraham como, estrecho de mente y seguro de sí, por un lado, y, por el otro, como desgarrado por la angustia.

En lo que sigue, centraremos nuestra atención principalmente en la historia presentada por Johannes *de silentio* y no por Sören Kierkegaard. De esta manera esperamos mostrar la estructura interna del argumento de Johannes, dejando de lado preguntas de notoria dificultad acerca de cuáles de estos puntos de vista podría haber adoptado el mismo Kierkegaard. Concebida de esta manera, nuestra dificultad principal será reconciliar una aparente inconsistencia interna en varias caracterizaciones que hace Johannes de Abraham como el paladín² de la fe. Al final de este trabajo revisaremos algunos escritos tardíos de Kierkegaard, en particular la *Apostilla Incientífica Conclusiva*³, para

¹ En inglés "movements". Podemos traducir este término por "pasos, procesos o movimientos". Según el contexto, vamos a emplear "procesos o movimientos". [Nota de los traductores]

² La palabra en inglés es "knight". Literalmente la palabra es "caballero", pero como "caballero" tiene en castellano varios matices, hemos preferido utilizar, en el primero de los casos, la palabra "paladín", algo desacostumbrada, pero más de acuerdo con la palabra inglesa. En lo que sigue utilizaremos "paladín" o "caballero", indistintamente. [Nota de los traductores]

³ El texto en inglés es *Concluding Unscientific Postscript*, trad. de David F. Swenson,

mostrar que al menos para ese entonces, Kierkegaard era consciente de las limitaciones del argumento de Johannes.

I

Johannes constantemente reconoce que es un extraño a las formas y a los procesos de la fe. No sólo no puede emular los procesos de la fe en Abraham, ni siquiera puede entender qué es lo que lo motiva. Cada vez que retornaba de su viaje imaginario a la montaña siguiendo a Abraham, “colapsaba de cansancio, juntaba las manos y decía: ‘No hubo nadie más grande que Abraham, ¿quién es capaz de comprenderlo?’”⁴ Por lo tanto, como ha señalado Mark Taylor, Johannes *de silentio* escribe acerca de algo que no conoce en absoluto, acerca de lo cual, podría pensarse, debería permanecer en silencio⁵. Sin embargo, aparecen serias dificultades cuando intentamos reconciliar la falta de comprensión por parte de Johannes y la tensión antes mencionada entre las caracterizaciones que hace de Abraham. A primera vista pareciera que debido a sus limitaciones, que él mismo reconoce, Johannes sólo puede describir a Abraham desde fuera, tal como aparece al mundo. Y es desde ahí que Johannes saca conclusiones acerca del estado mental de Abraham.

En realidad, como cualquier lector atento notaría, esto no es exactamente correcto. La descripción que hace Johannes, no es tanto una de Abraham, como una de lo que Abraham *no fue*. *Temor y Temblor* es sobre todo una brillante caracterización negativa de la fe; para descri-

Princeton: Princeton University Press, 1944.

⁴ Kierkegaard, Sören, *Fear and Trembling*, trad. de Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin Books, 1985, p. 48. La traducción del texto aquí citado es del inglés, pero también existe traducción al castellano: Kierkegaard, Sören, *Temor y Temblor*, Buenos Aires: Losada, 1968, 3a.ed., traducción de Jaime Grinberg. Hemos preferido traducir del inglés, pero hemos utilizado también la traducción de Grinberg; los títulos de los capítulos de la obra de Kierkegaard, por ejemplo, los hemos extraído de la citada traducción. [Nota de los traductores]

⁵ “*Temor y Temblor* es un libro rico en paradojas...Una de las más paradójicas es que el libro haya sido escrito. Considérese al autor: Johannes *de silentio*. Considérese el personaje central: Abraham, quien no sólo no habla sino que no puede hablar. Considérese la preocupación del libro: el silencio. Un libro escrito por Johannes *de silentio*, acerca de una persona llamada Abraham que no puede hablar, dedicado a una exploración del significado del silencio. Parecería que no habría mucho que decir.” (Taylor, Mark C., “Sounds of Silence”, en: Perkins, Robert L. (Ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, Alabama: University of Alabama Press, 1981, p.165.)

birla no se señala lo que es sino más bien lo que no es. Pero este acercamiento limita lo que Johannes será capaz de decirnos acerca de la naturaleza de la fe. Si él, como Edward Mooney cree, “se acerca [a la fe] desde fuera” siendo el único acercamiento posible para él—, y si este acercamiento, como confiesa, no lo ayuda a comprender mejor las acciones de Abraham, entonces tampoco puede de manera legítima recurrir a caracterizaciones de los estados internos de Abraham.

En su *Efusión Preliminar*, Johannes imagina cómo reaccionaría él en la situación de Abraham. Si fuera él quien recibiera la orden divina y por tanto él quien viajara a Morija, cree que sólo sería capaz de resignarse a la pérdida de Isaac, pues sería incapaz de realizar el siguiente movimiento de fe. Siendo capaz de realizar el mandato divino, tendría que resignarse a la pérdida de lo que dio significado y propósito a su vida. En cambio Abraham, incluso en el momento en que está a punto de realizar el sacrificio, cree que recuperará a Isaac. Abraham se resigna a perder a Isaac y, a la vez, de manera absurda, cree que no lo va a perder. Es esta última creencia —que, según Johannes, nace de la fe de Abraham—, la que él, Johannes, no puede emular. El comenta: “quizá en nuestros días alguien sería tan necio, tan envidioso de los grandes, para querer suponer y hacerme suponer, que si yo hubiera realizado tal cosa, mi hazaña habría sido más grande que la de Abraham, porque ¿acaso mi inmensa resignación no sería mucho más idealista y poética que la estrechez de mente⁶ de Abraham? Y, sin embargo, ésta es la más grande de las falsedades, pues mi inmensa resignación sería un sustituto de la fe”⁷.

Desde nuestra perspectiva, el acto de Abraham nos deja un sabor a fanatismo estrecho de mente: su sola voluntad, decidida y ciega, de matar a Isaac sugiere todas esas cosas horrosas que han sido o pueden ser justificadas en nombre de Dios y dedicadas a su mayor gloria. De hecho, tales pasajes han llevado a muchos intérpretes a rechazar la concepción de la fe en *Temor y Temblor*, considerándola un intento fanático de justificar cualquier cosa en nombre de Dios. Hannay anota que “el uso que hace Kierkegaard de la historia del *Génesis* ha causado mucha controversia. Ha llevado a algunos⁸ a rechazar de plano

⁶ Aquí lo que Hannay y Lowrie traducen como “narrow-mindedness”, los Hongs lo traducen como “small-mindedness”.

⁷ Kierkegaard, S., *o.c.*, p. 64.

⁸ Brand Blanshard pregunta, por ejemplo: “¿qué podríamos decir de una rapsodia (en

el pensamiento de Kierkegaard por considerar que lo obliga a aceptar que actos bárbaros y arbitrarios se pueden justificar en nombre de la fe”⁹.

¿Acaso Johannes glorifica un escándalo? Sabemos por la *Atmósfera* que aun el menor signo de vacilación o duda por parte de Abraham, sería suficiente para que Johannes lo descalificara como un Abraham digno de consideración. Así, en la cuarta y última de las poéticas pero rechazadas recreaciones posibles de la historia que hace Johannes, ocurre lo siguiente: Abraham, habiendo preparado “calmada y silenciosamente” todo para el sacrificio, en el último momento muestra un mínimo quebranto de su faz; “...pero cuando se volvió para sacar el cuchillo Isaac vio que la mano de su padre se crispaba de desesperación y que un estremecimiento sacudía su cuerpo. Con todo, sin embargo, Abraham sacó el cuchillo. Retornaron entonces nuevamente a la casa y Sara se arrojó al encuentro de ellos; pero Isaac había perdido la fe”¹⁰.

Además, el *Elogio de Abraham* constantemente enfatiza la aparente inflexibilidad de Abraham. El no dudó, porque, “de haber dudado, habría obrado de diferente manera...”¹¹; no fue “separado del [objeto de su fe] por un abismo donde se agita la desesperación”¹². Cuando el Señor lo llamó por su nombre, él no escapó ni se escondió. Sabía bien, por experiencia personal, que responder al llamado sería difícil. Sin embargo, “con valor y júbilo, lleno de confianza y a plena voz exclamó: ‘Aquí estoy’”¹³. Y en la misma montaña, “...no dudó, no miró angustiosamente a derecha e izquierda, no fatigó al cielo con sus súplicas. Sabía que el Todopoderoso lo estaba probando y que ese sacrificio era el más duro de los que podía exigirle; pero sabía también que ningún sacrificio es demasiado duro cuando Dios lo ordena, y sacó el cuchillo”¹⁴.

Para muchos de nosotros, incluido Johannes, hay algo espantoso,

cuarentamil palabras) en elogio de un bendito asesinato, de la defensa de lo humanamente inmoral por ser un deber religioso?” (Blanshard Brand, “Kierkegaard on Faith”, en: *Personalist* 49 (Invierno 1968), p.10). También ver sus comentarios en las páginas 8-9.

⁹ Hannay, Alastair, *Kierkegaard*, Londres: Routledge & K. Paul, 1982, p. 78.

¹⁰ Kierkegaard, Sören, *o.c.*, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*

aterrador, acerca de este fanatismo estrecho de mente¹⁵. Y, aunque parece claro que esto no es todo lo que Johannes busca decir, existen, como ya hemos visto, buenas bases textuales para leerlo de esta manera.

Pero el texto nos dice mucho más, y lo difícil es conciliarlo con la descripción de Abraham como un fanático estrecho de mente. De hecho, aunque el *Elogio de Abraham* tiende a presentárnoslo en toda su inflexibilidad, la *Efusión preliminar* ofrece en general una concepción de Abraham muy diferente: una de las principales tesis de Kierkegaard en esta sección pareciera ser que, si es fácil llegar al fanatismo, es algo muy distinto y difícil lo que hace Abraham; algo que nadie intentaría emular. En la *Efusión preliminar* lo central es la angustia de Abraham. Y es precisamente su angustia y ansiedad lo que se deja de lado en el sermón del predicador y, por ende, lo que se deja de lado en la comprensión común de la *prueba* de Abraham —ausencia que tienta a los fieles a considerar emularlo. “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 sumirnos en el insomnio, pero sin ella, sin embargo, Abraham no es el hombre que es”¹⁶.

Entonces, mientras el *Elogio de Abraham* exalta la rigidez de propósito de Abraham, la *Efusión preliminar* enfatiza su angustia; y, por cierto, angustia es lo que esperaríamos en cualquier individuo razonablemente reflexivo que se encontrara en una situación semejante. Ahora bien, la angustia por enfrentar varias alternativas y la rigidez de propósito, son cosas que parecen estar en tensión. ¿Puede ser Abraham el modelo de indubitabilidad del *Elogio* y, al mismo tiempo, el héroe acosado por la angustia, de la *Efusión preliminar*?

Sabemos que Abraham, para ser grande a los ojos de Dios y de los hombres, no debe albergar ninguna duda mientras se prepara para sacrificar a Isaac; voluntad, resolución, firmeza, deben triunfar al momento de sacar el cuchillo. Si no, el personaje sería, en el mejor de los casos, una criatura digna de lástima, aturdida y confundida, que sólo consigue liberarse abandonando su suerte al destino. Además, Abraham no puede estar meramente adivinando lo que debe hacer, ni su decisión puede ser simplemente una cuestión del momento o una reacción

¹⁵ “Así, aunque Abraham despierta mi admiración, también me espanta” (Kierkegaard, Sören, *o.c.*, p. 89).

¹⁶ *Ibid.*, p. 60. El subrayado es nuestro.

por instinto. En un fascinante recuento de su historia, Kierkegaard, en sus *Journals and Papers*, señala que “cuando uno ha llegado tan lejos como para decir A, uno está, humanamente hablando, predisuesto a decir B y actuar. Es difícil enrumbar a Moriya para ofrecer a Isaac. Es más difícil, cuando uno ya ha sacado el cuchillo, obedeciendo incondicionalmente, ser capaz de estar dispuesto a comprender: no es necesario. Mantener, incluso en el momento final, la misma obediencia con respecto a decisiones como la de sacrificar a un hijo, mantener una ágil voluntad, me atrevo a decirlo... —¡Oh, eso es grandeza!”¹⁷

Pero esta invocación a la obediencia incondicional sugiere el peor de los escenarios: que Abraham cede a la orden de Dios, como un niño temeroso cede ante un matón de barrio¹⁸. Y si cualquiera de estas reacciones se interpretan como indicadoras de fe, entonces, como nos lo recuerda Johannes, “la fe nunca ha existido porque ha existido siempre”¹⁹. Sin embargo, lo que no logramos entender de inmediato es cómo la descripción de la ansiedad y la angustia de Abraham, que establece *ipso facto* su grandeza, puede ser reconciliada con la descripción de su estrechez de mente y resolución.

Podría sugerirse que concibiéramos estos dos estados mentales aparentemente incompatibles como si ocurriesen en la misma mente pero en distintos momentos; es decir, uno después del otro. Entonces, de seguro, la estrechez de mente prevaleció y reemplazó a la ansiedad en algún momento antes de que Abraham sacara su cuchillo, ya que sabemos que Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a Isaac y fue detenido por Dios mismo, quien en el último momento pidió un carnero para sacrificarlo en su lugar. Pero, ¿qué pudo haber permitido a Abraham deshacerse de la ansiedad antes del momento crucial que lo

¹⁷ Kierkegaard, Sören, *Sören Kierkegaard's Journals and Papers*, Bloomington: Indiana University Press, 1967, XA 338.

¹⁸ Cf. el retrato de Abraham que hace Bob Dylan en *Highway 61 Revisited* (Dylan, Bob, *Lyrics: 1962-1985*, Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc., 1985, p.189). He aquí sus primeros versos:

“Oh! God said to Abraham, ‘Kill me a son’
Abe says, ‘Man, you must be puttin’ me on’
God says, ‘No.’ Abe says, ‘What?’
God says, ‘You can do what you want Abe, but
The next time you see me comin’ you better run’
Well Abe says, ‘Where you want this killin’ done?’
god says, ‘Out on Highway 61.’”

¹⁹ Kierkegaard, *Fear and Trembling, o.c.*, p. 108.

honró para siempre como el padre de la fe?

Johannes esboza los dos movimientos exigidos al caballero de la fe: el movimiento de resignación infinita y el movimiento de la fe. El primero, sostiene Johannes, es prerrequisito del segundo; exige resignarse a la pérdida de aquello alrededor de lo cual gira el sentido y propósito de una vida. El segundo movimiento requiere que se crea en la recuperación de lo que uno ya se ha resignado a perder. Dadas las caracterizaciones de Johannes en el *Elogio de Abraham*, la resolución parece estar más hermanada a un proceso de fe, mientras que la ansiedad parecería no encontrar un lugar cómodo allí. ¿Sería posible situar, por implicación, la ansiedad de Abraham, y su eventual cese, en el mismo movimiento de resignación o antes de él? En tal caso, la ansiedad y el malestar de Abraham al tener que sacrificar a Isaac comenzarían, casi seguramente, al momento en que recibe la orden de Dios, y durarían hasta, o a lo largo de, su movimiento de resignación (a la pérdida de Isaac). En el momento en que empieza el movimiento de la fe, la ansiedad tendría que desaparecer del todo, o, si resurge, el proceso de resignación tendría que repetirse y el movimiento de la fe tendría que recomenzar.

A primera vista, esta interpretación parece plausible, y podrían hallarse algunas evidencias en su favor. Ahora bien, si la ansiedad reside solamente en el movimiento de resignación infinita, como se lee en esta interpretación, entonces es crucial tomar en consideración al héroe trágico; ya que, como nos dice Johannes, el héroe trágico no va más allá del movimiento de resignación, por lo que cabe esperar que muestre ansiedad y angustia, si la lectura propuesta es correcta. Además, los héroes trágicos citados por Johannes: Agamenón, Jefé y Bruto, se parecen a Abraham en el hecho de que ellos también fueron llamados a sacrificar a sus hijos. Entonces, para validar o invalidar la interpretación propuesta nos ayudará mucho yuxtaponer a estos héroes trágicos con Abraham, es decir, yuxtaponer al caballero de la resignación y al caballero de la fe.

De Agamenón, Johannes dice: “noblemente ocultará su dolor a pesar de su deseo de ser el ‘humilde hombre que osa llorar’ y no un rey obligado a comportarse como lo hace un rey”²⁰. Similar es el caso de Bruto, quien debe ordenar la pena capital contra su propio hijo, y con todo “noblemente ocultará su dolor”²¹. La angustia del héroe trá-

²⁰ *Ibid.*, p. 86.

²¹ *Ibid.*, p. 87.

gico se manifiesta con claridad en estos pasajes, y ello es consistente con la interpretación propuesta; pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre el sacrificio que hace el héroe trágico y el que hace Abraham? Johannes nota enseguida una diferencia significativa que reside en la manera como cada sacrificio es recibido por la humanidad: “cuando en el momento decisivo Agamenón, Jefe o Bruto se sobreponen heroicamente al dolor, cuando han renunciado heroicamente a su amado y sólo les queda cumplir el sacrificio exterior, ¿habrá en el mundo alma noble que no derrame lágrimas de compasión por su dolor y de admiración por sus actos?”²² Y, luego: “el héroe trágico necesita lágrimas y las reclama; es cierto: ¿quién, mirando a Agamenón, incluso con envidia, puede conservar secos los ojos y no llorar con él? Pero, ¿qué alma estaría tan confundida para llorar por Abraham?... Abraham no puede ser llorado. Uno se acerca a él con un *horror religiosus*, tal como Israel se aproximaba al Sinaí”²³.

Presumiblemente, lloramos con el héroe trágico porque podemos imaginarnos en su lugar, obligados a realizar una dolorosa tarea: aquella que menos quisiéramos, y, sin embargo, aquella sobre la cual pende una justificación ética más alta que todos perciben y a la que todos dolorosamente se someten. Con Abraham no lloramos, precisamente porque nadie percibe qué razones lo obligan a sacrificar a Isaac; de hecho, sólo llegaríamos, quizá, a un acuerdo acerca de las razones por las cuales no debería sacrificarlo²⁴. Poco antes, Johannes dice que “es humano lamentarse con el que se lamenta”²⁵, lo que concuerda con la idea de derramar lágrimas por el héroe trágico. Sin embargo, esto implicaría que no hay ni aflicción ni angustia en Abraham, ya que si las hubiera, deberíamos tener lágrimas para él también. Esto, a su vez, le da más peso a la interpretación que sostiene que la ansiedad y la angustia deben residir únicamente en el movimiento de resignación infinita.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, pp. 89-90.

²⁴ Incluso otros caballeros de la fe serían incapaces de comprender a Abraham: “uno quizá suponga que el individuo en particular puede hacer que otro individuo que está en la misma situación lo comprenda. Pero esto es impensable....Un caballero de la fe no puede ayudar al otro. Si es que existe una explicación más precisa de la idea que está detrás del sacrificio de Isaac, ésta sólo puede dársele al individuo a sí mismo.” (Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, p. 99).

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

Insistamos en este punto examinando las causas de la angustia en ambos casos. En el caso de Agamenón, por ejemplo, la angustia aparece cuando sus obligaciones de rey entran en conflicto con sus obligaciones de padre. Su deber de seguir amando a Ifigenia es sobrepasado por las obligaciones que tiene con su pueblo; por tanto, debe renunciar a uno de sus deberes para cumplir con el más alto. A pesar del dolor, eventualmente encuentra una especie de reposo en el hecho de saber que ha sacrificado a su hija para cumplir con un deber ético más elevado. En resumidas cuentas, ha recurrido a lo universal²⁶; por eso, todos pueden comprender y respaldar su acto, y a la vez compartir su desesperación. En cambio, Abraham no encuentra semejante refugio en lo universal; no existe un *telos* más elevado en lo universal que justifique su disposición a sacrificar a Isaac. Y, sin embargo, su angustia no depende sólo de la pérdida de Isaac, ya que en el proceso él cree, en el colmo de lo absurdo, que recuperará a Isaac, y no en la otra vida sino en ésta²⁷. Su angustia es de otra índole: “Abraham calla — pero es que él no puede hablar; en esta imposibilidad residen la angustia y la miseria. Porque, si hablando no puedo hacerme comprender, no hablo, aunque perore día y noche sin interrupción... El héroe trágico ignora por completo esta miseria”²⁸.

Abraham no puede ser comprendido porque al realizar el movimiento de fe, ha dejado atrás a la razón, y es esta razón, cálculo humano, la que preside lo universal. Los deberes éticos que constituyen la participación del individuo en lo universal involucran a la razón en el sentido en que reconocemos que una conducta ética está guiada por

²⁶ “Lo ético como tal es lo universal, y como universal se aplica a todos, lo cual puede ponerse de otro modo diciendo que se aplica en todo momento. Descansa inmanentemente en sí mismo, fuera de él no existe ningún *telos* [fin, propósito]; más bien es él el *telos* de todo lo que se encuentra afuera, y cuando esto último es absorbido por él, ya no hay a dónde más dirigirse.” (*Ibid.*, p. 83) Esto quiere decir que el individuo es un particular que encuentra su *telos* en virtud de su participación en lo universal (lo ético, lo que es válido para todas las personas en todo momento). El héroe trágico se queda dentro de lo universal, aunque renunciando a un deber ético para llevar a cabo uno más elevado éticamente. Abraham no puede apelar a un deber ético más elevado al matar a Isaac, porque no existe ninguno más alto que justifique su acto.

²⁷ “Su fe no consistió en creer que sería feliz algún día en la otra vida, sino en que encontraría la felicidad bendita aquí en este mundo. Dios podría darle un nuevo Isaac, devolverle la vida a la ofrenda de sacrificio. El creyó en la fuerza de lo absurdo, porque hacía ya tiempo que todo cálculo humano había sido suspendido.” (*Ibid.*, p. 65)

²⁸ *Ibid.*, p. 137.

buenas razones, mientras que una conducta no ética se guía de malas. Johannes deja en claro que el hablar lo regresa a uno a lo universal²⁹. Es así que Agamenón, por ejemplo, podría hablar y ofrecer una justificación razonable de sus actos; es decir, podría explicarnos por qué tuvo que sacrificar a Ifigenia, y podría detallarnos el terrible conflicto entre sus deberes éticos. En cambio, Abraham carece del consuelo de ser comprendido por alguien. Cuando habla es ininteligible, y para cualquier persona sensata es un loco. Johannes imagina un encuentro de este tipo: “Si él hubiese dicho a otro: ‘Amo a Isaac más que a todo en el mundo, por eso me es tan duro sacrificarlo’, su interlocutor le habría respondido encogiéndose de hombros: ‘¿Por qué quieres sacrificarlo entonces?’ A menos que muy sutilmente se diera cuenta de que Abraham estaba revelando sentimientos en flagrante contradicción con su conducta”³⁰.

La dura situación de Abraham surge del haber suspendido teleológicamente lo ético, es decir, de haber tenido un *telos* más elevado para su acción, un *telos* que está fuera de lo ético y que lo supera, a saber: su relación con Dios. En vez de existir como particular dentro de lo universal, como la mayoría de sus hermanos, Abraham, como caballero de la fe, se convierte en un particular *por encima* de lo universal y, por ende, se coloca en una posición imposible de ser comprendida.

La angustia de Abraham es, pues, más honda que la de Agamenón, precisamente porque Abraham no puede explicarse como éste lo hace. Pero este argumento causa daños irreparables a la interpretación que hemos venido considerando: ya que, si el silencio y la ininteligibilidad de Abraham —que son el resultado de haber suspendido lo ético y de haber realizado el proceso de fe— constituyen la esencia de su angustia, entonces tenemos que reconocer la presencia de la angustia en el proceso mismo de la fe³¹. Si él hubiera permanecido solamente en el movimiento de la resignación, habría podido explicar su enigmática y terrible circunstancia de un modo inteligible para nosotros. El mismo Johannes considera la posibilidad de detenerse en este

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

³¹ Pareciera que Johannes considera al movimiento de infinita resignación como un movimiento lógico; y no, como sugiere la interpretación propuesta, como un movimiento que es prerequisite temporal del movimiento de la fe.

punto y describe en detalle cómo sería esta situación³². Pero, en atención al proceso de fe en Abraham, no puede hablar y debe sentir angustia, así que debemos abandonar esta interpretación en favor de otra que admita la presencia de la ansiedad y la angustia en el proceso mismo de la fe. Johannes nos explica: “La diferencia que separa al héroe trágico de Abraham salta a la vista. El primero continúa todavía en la esfera moral. Para él toda expresión moral tiene su *telos* en una expresión superior de la moral; reduce la relación moral entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento cuya dialéctica se refiere a la idea de moralidad. Diferente es el caso de Abraham³³. Por medio de sus actos ha franqueado el entero ámbito moral; posee, fuera de él, un *telos* más elevado ante el cual suspende dicho ámbito”³⁴.

II

La tensión aparente entre la estrechez de mente y la ansiedad de Abraham no es muy distinta de otras dificultades que los estudiosos han encontrado en el texto. En particular, parece haber una tensión paralela entre las dos caracterizaciones del caballero de la fe dadas en la *Efusión preliminar*. Hannay señala que “la *Efusión preliminar* nos da una descripción de un caballero de la fe muy distinta a la de Abraham. Aparentemente, este caballero es indistinguible del proverbial hombre de la calle, el mundo es su hogar y está muy atento a los detalles de la cotidianeidad”³⁵.

El pasaje que aquí Hannay presenta a nuestra consideración es aquél en el que Johannes reconstruye con su imaginación al caballero de la fe: “helo aquí: trabajamos conocimiento; soy presentado. En el instante mismo en que fijo sobre él mi mirada, lo rechazo, retrocedo instantáneamente, junto las manos y digo a media voz: ‘¡Gran Dios! ¿Es éste el hombre, es realmente él? ¡Tiene todo el aspecto de un recaudador de impuestos!’”³⁶.

³² Kierkegaard, S., *Fear and Trembling, o.c.*, p. 64.

³³ Cf. Friedman, R. Z., “Looking for Abraham: Kierkegaard and the Knight of Anxiety”, en: *International Philosophical Quarterly* 27 (Primavera 1987), pp. 249-262, quien ofrece una interpretación que hace de Abraham una figura trágica más que un héroe trágico.

³⁴ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling, o.c.*, p. 88.

³⁵ Hannay, A., *o.c.*, p. 76.

³⁶ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling, o.c.*, p. 68.

Son notables las desemejanzas entre el caballero de la fe *qua* Abraham y el caballero de la fe *qua* recaudador de impuestos³⁷. Para nuestro propósito, es importante señalar que el caballero de la fe *qua* recaudador de impuestos no muestra para nada la angustia que Johannes se esfuerza en atribuirle a Abraham. A primera vista, esto podría deberse a que, como señala Hannay, no hay nada en la descripción del caballero-de-la-calle que sugiera alguna brecha de responsabilidad *ética* como en el caso del sacrificio [de Abraham]³⁸. Sin embargo, como argüirá Hannay, el caballero *petit bourgeois* ha superado lo ético precisamente en el mismo sentido que Abraham. En términos de Kierkegaard, ha hecho de lo ético algo relativo en comparación a su relación absoluta con lo absoluto; él “determina su relación con lo universal mediante su relación con lo absoluto, no su relación con lo absoluto mediante su relación con lo universal”³⁹. Es decir, realiza todo a través de su relación con Dios, y aunque actúe dentro de lo universal, esto sólo tiene valor relativo comparado a su relación con Dios. El caballero recaudador de impuestos, en efecto, continuamente realiza los mismos movimientos que Abraham; “...ese hombre ha realizado y realiza a cada momento el movimiento infinito. Vuelca en la resignación infinita

³⁷ Hannay señala dos desemejanzas centrales: “En primer lugar, no hay nada en la descripción que hace Johannes *de silentio* del caballero-de-la-calle que sugiera un *sacrificio*, siendo el hecho de que Abraham esté decidido a sacrificar a Isaac supuestamente la prueba de su fe. En segundo lugar, no hay nada en la descripción del caballero-de-la-calle que sugiera alguna brecha de responsabilidad ética como se da en el caso del sacrificio.” (Hannay, A., *o.c.*, p. 76.)

Como respuesta a la segunda de estas desemejanzas, Hannay sugiere que la historia de Abraham e Isaac no “pretende reflejar una situación real” (*ibid.*, p. 79). Aunque es claro que en general estamos de acuerdo con Hannay, no podemos aceptar esta última sugerencia; pues nos parece bastante evidente que Johannes considera la prueba de Abraham como una prueba realmente posible. Nos dice: “si Abraham no es una entidad ficticia, un fantasma, un personaje de exhibición, el pecador jamás será culpable de haber querido imitarlo; más bien, es cuestión de reconocer la grandeza de su acto para juzgar uno mismo si posee la vocación y el valor de afrontar una prueba semejante.” (Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, *o.c.*, p. 81.)

Y luego, refiriéndose sarcásticamente a aquellos que juzgan a Abraham únicamente basándose en las consecuencias de su acción, dice: “...siglos, incluso milenios, los separan de los trastornos de la existencia; no temen que cosas semejantes se produzcan de nuevo; ¿qué dirían la policía y los periódicos?” (*ibid.*, p. 91)

Ambos pasajes sugieren que existe la posibilidad de que Dios nuevamente pruebe a cualquiera de su rebaño de manera similar.

³⁸ Hannay, A., *o.c.*, p. 76.

³⁹ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling*, *o.c.*, pp. 97-98.

la profunda melancolía de su existencia, conoce la felicidad de lo infinito, ha experimentado el dolor de la total renuncia a aquello que más ama en el mundo⁴⁰; y, aun así, gusta lo finito con tan pleno placer como aquél que no ha conocido nada mejor, no muestra señales del adiestramiento que hace sufrir inquietud y temor; se deleita con un aplomo tal que, al parecer, nada hay más cierto que este mundo finito. [...] Constantemente realiza el movimiento del infinito pero con una precisión y una seguridad tales, que obtiene sin cesar lo finito, sin que se sospeche por un segundo la existencia de otra cosa⁴¹. Dada esta similitud entre el caballero recaudador de impuestos y Abraham, parecería que Johannes tiene iguales fundamentos para atribuir angustia tanto al primero como al último.

De ser así, estaríamos nuevamente donde empezamos. Es preciso que determinemos las razones por las que Johannes le atribuye angustia a Abraham, y cómo propone conciliar la tensión entre la angustia de Abraham y su inflexibilidad de propósitos.

III

Podría pensarse que las diferentes formas en que Johannes describe la fe, y a partir de ella al caballero de la fe, deberían permanecer en el nivel de la descripción externa, o por lo menos (como lo reconoce en su descripción del caballero recaudador) en el nivel de la imaginación, dado que él admite reiteradamente no tener ni conocer la fe. Esto nos llevaría a preguntar qué tan aptas o apropiadas serían esas representaciones. Sin embargo, Johannes aparece una y otra vez haciendo afirmaciones no sólo acerca de lo que Abraham hace sino acerca de sus procesos mentales —¿de qué otra manera podría conocer y darle tanta importancia a la angustia de Abraham? Nos hallamos pues ante un dilema: o Johannes sabe más de lo que dice (y, por tanto, lo que es

⁴⁰ “El criterio de la omnipresencia de Dios consiste precisamente en su ser invisible, de tal manera que el criterio de la auténtica religiosidad es su invisibilidad, es decir, no hay nada exterior que ver. El Dios que es susceptible de ser señalado es un ídolo, y la religiosidad que hace muestras externas es una forma imperfecta de religiosidad.” (Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript, o.c.*, p. 424.)

⁴¹ Kierkegaard, S., *Fear and Trembling, o.c.*, pp. 69-70.

poco probable, se ha propuesto engañar a sus lectores), o las afirmaciones que hace acerca de los estados internos de Abraham hay que tomarlas con mucho cuidado. Puede que Abraham sienta o no angustia, pero no podemos presumir que Johannes se encuentre en una posición más favorable para determinarlo que cualquier observador externo razonablemente reflexivo. Podríamos inferir, por lo que conocemos del comportamiento humano “normal”, que Abraham, como cualquier hombre normal, se encuentra en una situación angustiante, pero es claro también que Abraham no es sólo un hombre normal, como insiste Johannes en señalar. Más aún, a diferencia de otros seres humanos en estado de angustia, Abraham no muestra ninguna señal externa de su supuesto sufrimiento interno. Basándonos en esto último, podríamos pensar que Abraham no siente ningún tipo de angustia, que quizá es el monstruo fanático que hemos temido que sea.

Ahora bien, ¿tiene Johannes el aparato conceptual necesario para superar esta dificultad? A Agamenón y Bruto, la angustia los asalta del modo más natural, pero esa angustia es compensada por el hecho de saber que están actuando en función de, y en concordancia con, lo universal, por más doloroso que eso resulte. En cambio, la angustia de Abraham aparece, por así decir, en un nivel más elevado, y parece pertenecer también a un orden más elevado; es el resultado de ubicarse a uno mismo como individuo simple por encima de lo universal. Su angustia, como la de ellos, surge a raíz de su prueba, de su tentación. Pero, “lo que comúnmente entendemos por tentación es algo que aleja a una persona del conocimiento de su deber; aquí, en cambio, la tentación es la misma moral, que estaría impidiéndole a Abraham cumplir con la voluntad divina... Cuando Abraham quiere expresarse en lo universal le es menester decir que su situación es de tentación, porque no halla una expresión más elevada de lo universal que esté por encima de lo universal que transgrede”⁴².

Las especulaciones de Johannes con respecto a la estabilidad o, más bien, la inestabilidad mental de Abraham se relacionan íntimamente con estas dificultades. Aquí también podríamos preguntar si lo que Johannes nos revela son sus propios temores o los de Abraham. ¿Y si Abraham —se pregunta Johannes— hubiese cometido un error? “¿Qué, si el solitario que trepa por la cuesta de Morija, cuya cima supera las

⁴² *Ibid.*, pp. 88-89.

llanuras de Aulide en toda la altura del cielo, no es un sonámbulo caminando tranquilamente sobre el abismo ante el que alguien desde el pie de la montaña, viéndolo allí, tiembla de angustia, de respeto y temor sin atreverse a gritarle? —¿y si estuviera confundido, y si hubiera cometido un error?⁴³ Ciertamente, estos pensamientos los tendría cualquier testigo razonable de la prueba de Abraham; incluso el mismo Kierkegaard contempla tales equívocos⁴⁴. ¿Pero, lo hace Abraham?

Hacia el final del *Problema I* Johannes compara la aflicción de María y los discípulos con la de Abraham. De María dice: “no tiene necesidad de la mundana admiración, así como a Abraham no le fueron necesarias nuestras lágrimas; porque ella no fue una heroína ni él un héroe; ambos fueron más grandes que eso, y no escapando a la miseria, al tormento y a la paradoja⁴⁵, sino por el contrario, *justamente a causa de estas cosas*”⁴⁶. El pasaje nos sugiere que es precisamente la ansiedad y la angustia lo que hace de la prueba una prueba verdaderamente religiosa, y para Johannes, por tanto, lo que la justifica. Un acercamiento a los diarios de Kierkegaard nos sugiere algo muy similar. “Cualquiera que considere vano el paradójico aislamiento de la fe, no es, por supuesto, un caballero de ésta sino un Simon Magus que quiere un trato. Angustia, dolor, ansiedad —he aquí la demostración de la fe, y a la vez el factor decisivo para disuadir a las personas de comenzar precipitadamente”⁴⁷. Estos pasajes sugieren que la angustia de Abraham es condición necesaria de su grandeza, de su loabilidad —condición sin la cual Abraham sería el monstruo que algunos lo han acusado de ser. Pero esos mismos pasajes no nos ayudan a comprender las razones por las cuales Johannes le atribuye tal angustia. Aquí parece que nos encontramos perdidos. ¿Qué razones podría tener Johannes, si constantemente reitera sus limitaciones, si aparentemente le da a la rigidez de propósito de Abraham la misma importancia como atributo? Por parte de Johannes, la tensión parece ser insoluble. Y si no podemos encontrar bases razonables por las cuales Johannes le atribuya ansiedad

⁴³ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁴ Kierkegaard, S., *Papers*, IV B 68, X A 338 y X A 132.

⁴⁵ “... congoja y angustia son las únicas justificaciones concebibles” (Kierkegaard, S., *Fear and Trembling, o.c.*, p. 137)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94. El subrayado es nuestro.

⁴⁷ Kierkegaard, S., *Journals and Papers*, IVB 96:8.

a Abraham, tampoco podemos esperanzarnos en recibir sugerencias plausibles para resolver esta tensión. Johannes tampoco nos da alguna.

Parecería entonces que aquellos lectores de *Temor y Temblor* que consideran el proceder de Abraham como el de un fanático, estarían justificados, dados los argumentos del texto. La posibilidad de Abraham de ser razonable reside en la habilidad de Johannes para convencer al lector de la intensa reflexión y angustia que lo acosan. Dado el autorreconocimiento de sus limitaciones, Johannes tiene pocas posibilidades de ser convincente. En este sentido, parecería que *Temor y Temblor* es un fracaso⁴⁸.

En lo que sigue nos ocuparemos de las posteriores investigaciones de Kierkegaard sobre estas cuestiones, para sugerir que cuando escribí la *Apostilla Incientífica Conclusiva* ya había hallado las razones para atribuirle a Abraham lo que le atribuye, así como una manera de reconciliar la problemática tensión que hemos notado.

IV

Johannes *de silentio*, como ya hemos visto, se encuentra atrapado en una contradicción que él mismo parece reconocer y a la vez alegremente ignorar. Johannes Climacus, el 'autor' de la *Apostilla*, hace una observación similar concerniente a la representación del caballero de la fe que hace *de silentio* en *Temor y Temblor*: "...esta representación fue tan sólo una osada y quizá precipitada anticipación, y la ilusión creada se logró presentando a este caballero de la fe en un estado de plenitud, y por lo tanto en un medio falso, en lugar de en el medio de la existencia. El comienzo se fijó eludiendo la siguiente contradicción: ¿cómo puede él (Abraham) llamar la atención de un observador, de tal manera que éste pueda ubicarse admirablemente afuera y admirarlo,

⁴⁸ Jerry Gill sostiene que *Temor y Temblor* es una obra magistralmente irónica que demuestra la futilidad de analizar la fe, que permanece por siempre imposible de analizar (Gill, Jerry H, "Faith is as Faith goes", en: Perkins, Robert L. (Ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals, o.c.*, pp. 204-217). La fe es lo que es. Bien podría Kierkegaard haber pensado así, pero sus constantes esfuerzos a lo largo de su carrera para llegar a alguna comprensión de la naturaleza de la fe, nos hace pensar de manera diferente. Si Gill está en lo cierto, entonces Kierkegaard tendría que haber abandonado esta posición cuando trabajaba en su *Apostilla Incientífica Conclusiva*.

cuando no hay absolutamente nada que lo distinga? A no ser que Johannes *de silentio* quiera decir que este caballero de la fe es su propia creación poética. Pero parecería entonces nuevamente la contradicción en el hecho de que asume un doble punto de vista, al ser al mismo tiempo el poeta creador y el observador del mismo personaje. Como poeta, crea una figura en el terreno de su imaginación (éste es el terreno del poeta); como observador, observa la misma figura poética en el terreno de la existencia⁴⁹. *De silentio*, aunque admite su propia incapacidad para comprender o emular a Abraham, nos presenta una recreación poética de la historia, y alaba al Abraham que aparece en esta recreación como si fuera un hecho y no una ficción. Es en esta forma *poética* que *Temor y Temblor* nos presenta a Abraham como el caballero de la fe.

Las observaciones de Climacus acerca del texto de Johannes *de silentio*, se basan en la ya mencionada falta de signos externos de caballerosidad —“no había nada, *absolutamente* nada, que lo distinguiera”⁵⁰. Pero entonces es preciso saber de dónde proceden el sufrimiento y la angustia del caballero, de dónde su firmeza.

La *Apostilla* da cuenta de cómo y por qué el sufrimiento y la angustia son esenciales a la vida religiosa: “Es de esta manera que el sufrimiento religioso tiene su persistencia esencial, y su realidad, de tal modo que persiste incluso en la más desarrollada personalidad

⁴⁹ Kierkegaard, Sören. *Concluding Unscientific Postscript, o.c.*, p. 447.

⁵⁰ Casualmente, Mooney rechaza la idea de que el caballero sea realmente incógnito, y sostiene que un “observador atento” puede distinguirlo (Mooney, Edward, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's 'Fear and Trembling'*, Albany: SUNY Press, 1991, p. 51). Sin embargo, no nos da ninguna razón plausible para aceptar su hipótesis, y el silencio obligado de Abraham nos da buenas razones para dudar de que un reconocimiento tal sea posible. En realidad, Mooney termina estando casi de acuerdo con esto. Respecto al silencio de Abraham señala que “existen diferencias conceptuales —y para el observador entrenado o sensible, perceptuales— entre el motivo puro y el compuesto, entre el filisteo y el caballero de la fe. Pero en ninguno de los casos es criterio infalible para realizar una identificación real. Los contrastes morales cruciales podrían yacer en señales perceptuales reacias a traducirse en criterios explícitos de diferenciación.” (Mooney, *o.c.*, p. 107)

Si bien este último punto puede ser cierto, no equivale a sostener que cualquier posible identificación sea correcta. El punto de Kierkegaard no sólo consiste en afirmar que no existe un grupo de criterios que puedan ser aplicados a cualquier rol distintivo de caballero, sino que el caballero es ajeno a sí mismo y es ajeno a los demás —él está fuera de los límites del pensamiento conceptual, fuera del lenguaje donde podría hacer inteligibles sus acciones a los otros. Esto no excluye el que se admire al personaje, pero sí excluye la posibilidad de cualquier historia coherente en defensa de esa admiración; Johannes puede admirar a Abraham, lo que no puede hacer es justificar esa admiración. Y sin tal justificación

religiosa. El sufrimiento persiste mientras el individuo viva...⁵¹. El sufrimiento aquí descrito es el resultado directo de la constante aceptación y reconocimiento de la verdad que sostiene que “no debes depender del mundo, ni de los hombres, ni de ti mismo, sino sólo y únicamente de Dios; ya que el ser humano no puede hacer nada por sí mismo”⁵². Este reconocimiento, religiosamente asumido (y Kierkegaard deja en claro que es una forma peculiarmente religiosa de sufrimiento), genera angustia por razones obvias. Compara este sufrimiento con el del flagelado: “El sufrimiento de ir desprendiéndose de la inmediatez no es ni flagelación ni nada parecido; no es *auto-tortura*. El que se auto-tortura no expresa de ningún modo que no pueda hacer nada ante Dios, ya que considera que sus actos de tortura son algo. *Pero el sufrimiento se da de todos modos y puede continuar tanto como un hombre exista: porque aunque uno pueda decir que un hombre no sea nada ante Dios, es muy difícil expresarlo existencialmente.*”⁵³

El sufrimiento no surge de la incapacidad de comprender la frase, sino del intento de vivir de acuerdo con ella. ¿Cómo puede una persona vivir en el mundo y vivir en la creencia de que nada puede hacer ante Dios? Climacus ilustra este problema mediante un ejemplo bastante trivial, que nos recuerda las caracterizaciones de los conflictos del caballero *petit bourgeois*. “Dice el clérigo que debemos siempre tener en mente que un ser humano no puede hacer nada por sí mismo. Por lo tanto, también cuando uno se propone dar un paseo por el parque, uno debe recordar, por ejemplo, que no es capaz de pasar un buen rato por sí mismo. La ilusión de que sí es capaz de divertirse en el parque, ya que siente un gran deseo de hacerlo, es la tentación de su

uno no puede afirmar que tiene bases para pensar que cualquier identificación de un posible caballero es en efecto tal caballero. Su conducta no es distinta a la de muchos otros que no son caballeros. Ciertamente podemos —Johannes lo hace— decir mucho de personajes que *no* son caballeros y de características que tampoco son caballerescas, pero este terreno es muy extenso, podría incluir tanto al fanático asesino como al caballero de la fe, al margen de las protestas de Mooney. Incluso éste nos da algo así como una lista de rasgos ‘distintivos’ (Mooney, *o.c.*, pp. 82-83), pero cada uno depende del hecho de que las acciones de Abraham difieren en importantes aspectos de las del ‘típico’ fanático. Aun así, todos estaríamos de acuerdo en que si Abraham fuera un fanático asesino, no sería uno típico (entendiéndose lo que se entienda por esto), y no podría ser identificado por las características que identifican a fanáticos típicos.

⁵¹ Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript, o.c.*, p. 412.

⁵² *Ibid.*, p. 417.

⁵³ *Ibid.*, p. 414. El subrayado es nuestro.

inmediatez; y la ilusión de que puede realizar este paseo porque puede permitírsele, es la tentación de la inmediatez”⁵⁴. Este ejemplo trivial es escogido a propósito, puesto que, “mientras más críticos son una empresa, una decisión, un evento, más fácil es relacionarlos con la idea de Dios, precisamente porque es más directo y natural hacerlo en esas circunstancias”⁵⁵. En momentos críticos es relativamente fácil acudir a la relación con Dios en busca de ayuda y socorro; en esos momentos es relativamente fácil enfrentar el hecho de que “un ser humano no puede hacer nada por sí mismo”. En cambio, no es tan fácil reconocer esto ni actuar con humildad cuando uno simplemente va a dar un paseo; uno hasta podría creer que pensar en Dios durante nuestros paseos es una afrenta, ya que Dios no tiene tiempo para tales trivialidades. Si esto fuese así, entonces la frase del clérigo no tendría sentido —uno podría pensar: “al menos en lo que concierne a paseos, puedo ciertamente hacerlo por mí mismo.”

La tentación común de la inmediatez demuestra, según Climacus, que uno no tiene una relación absoluta con lo absoluto. La relación con Dios se ha vuelto relativa respecto de ciertos actos humanos, como, por ejemplo, los paseos, donde el valor absoluto está puesto en la propia diversión o el propio entretenimiento (no necesariamente en detrimento de lo ético). Pero la religiosidad consiste precisamente en una absoluta relación con lo absoluto —el *petit bourgeois* está constantemente realizando el movimiento de la fe, ofreciéndole a Dios lo temporal y esperando que le sea devuelto. En la medida en que el *petit* caballero en cada acción pierde y recupera lo temporal en su relación con Dios, en esa medida deberá siempre tener en mente que “un ser humano no puede hacer nada por sí mismo.” Este es el comentario que hace Climacus sobre la primera representación del movimiento de la fe en *Temor y Temblor*. No es que Climacus tenga dificultades de comprensión, él comprende bastante bien cuál debe ser la posición de la fe. Simplemente no puede (quizá no quiere) emular a este caballero. El problema, como Climacus lo ve, no reside en la comprensión de la fe (como creía *de silentio*), sino en la experiencia de la misma; en “expresarla existencialmente”.

De esta manera, Climacus sí nos ofrece un perfil psicológico del

⁵⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 435.

caballero de la fe, y por tanto de su sufrimiento. Volviendo al ejemplo del paseo en el parque nos dice: “nuestro individuo en primer lugar se asegurará de que no sea su ansia momentánea, ni un antojo de su inmediatez lo que lo determina; desea ser consciente del hecho de que realmente necesita la diversión, y confía en que sin duda Dios también lo sabe..., [pero] su preocupación hará que desconfíe de sí mismo, que piense en que quizá podría esperar un poco más... Mas en el mismo momento en que empieza a explorar la posibilidad de dejar pendiente su paseo para otro día, despierta en él la humana irritabilidad que siente el aguijón de ser tan dependiente, de estar constantemente teniendo que entender que el hombre no puede hacer nada por sí mismo. Pero esta *Anfechtung* [tentación repelente] otra vez desaparece, porque el individuo religioso calla, y quien permanece en silencio ante Dios sin duda aprende a ceder, mas también aprende que esto es una bendición”⁵⁶.

Este pasaje nos explica claramente el doble estado mental del individuo religioso: angustia, temor y temblor por lo que debe hacerse, combinados con la capacidad de actuar frente a este sufrimiento, entregándole todo a Dios. Climacus además nos da una pista para comprender la naturaleza de esta tensión; el *estado* de la fe es “metaestable”⁵⁷. El caballero de la fe está constantemente ventilando, deliberando acerca de, y cuestionando sus propias creencias y actos potenciales; sin embargo, cuando es llamado a actuar, lo hace de manera tan deliberada como aquél que no tiene duda alguna. El hombre de fe es tanto un ideal de reflexión, cuando es necesario reflexionar, como un ideal de acción, cuando es momento de actuar. Por sí solas, estas características conducen o a la inacción, si se suspende la reflexión, o a la acción sin reflexión.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 443-444.

⁵⁷ El término es de Sartre. Significa algo así como “sujeto a cambios o transiciones repentinas”, y es utilizado para describir la naturaleza de la “mala fe”. De ésta, Sartre dice: “tenemos aquí un fenómeno *evanescente* que existe sólo en y a través de su propia diferenciación. Estos fenómenos son frecuentes y veremos que hay en realidad una “evanescencia” de (la) mala fe, que, es evidente, vacila continuamente entre la buena fe y el cinismo; aunque la existencia de la mala fe es bastante precaria, y aunque pertenezca a la clase de estructuras psíquicas que podríamos llamar ‘metaestables’, ella presenta una forma autónoma y durable. Incluso puede ser para un gran número de personas el aspecto normal de la vida.” (Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: an essay in phenomenological ontology*, Nueva York: Citadel Press, 1964, p. 50.) [Para la traducción de “metaestable” se ha utilizado la traducción castellana de *El ser y la nada*, en la versión de Juan Valmar: Sartre, J.P., *El ser y la nada: un ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 84. Nota de los traductores]

En cambio, Climacus sugiere que la co-presencia de ambas es la marca de un individuo religioso; es el *metaestado* de la fe, si es que se trata de un movimiento constante (vacilación de por medio) que va de la angustia y el sufrimiento a la rigidez de propósito y a la acción. Así pues, según Climacus, tanto la angustia como la rigidez de propósito se encuentran trabajando en la *psyche* del individuo religioso.

Hemos visto que Johannes *de silentio* se enfrenta con una dificultad para la cual no está conceptualmente preparado. Por eso, el análisis de *Temor y Temblor* no logra lo que se propone, a saber: convencer al lector de que la fe es digna de admiración y más alta que la filosofía, tal como él dice. Si Kierkegaard reconoció o no esta deficiencia al escribir *Temor y Temblor*, es una cuestión que hemos dejado de lado. Lo que sí es seguro es que cuando escribió la *Apostilla Incientífica Conclusiva* era consciente de que el modo de argumentar de *de silentio* había sido insuficiente, por lo que en la *Apostilla* hace que Climacus repare las deficiencias de los argumentos tempranos.

(Traducción de Alessandra Dibós y Julio del Valle)