

Universidad de los Andes  
Facultad de Humanidades y Educación  
Postgrado de Filosofía  
Mérida

*LOS FUNDAMENTOS DE LA CONCIENCIA ETICA Y LA LIBERTAD*

EN SÖREN KIERKEGAARD

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía

por

Lourdes Pérez M.

DONACION

S E R B I U L A  
Tulio Ferrer Cornejo

Mérida, 22 de enero del 2002

C.C.Reconocimiento

A Giannina y Maria Gracia Zarichta.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## Agradecimiento

Quiero agradecer de manera especial la ayuda intelectual , la preocupación y la comprensión del Dr. Lionel Pedrique Orta. A Helena Valbuena por su apoyo y estímulo para terminar este trabajo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

La copa de la intoxicación se me esta ofreciendo de nuevo, ya respire su perfume, ya percibí su espumeante música, ¡ pero primero una libación por ella! Que salvó un alma que se sació en la soledad de la desesperación: todo honor para la magnanimidad femenina! Larga vida al vuelo del pensamiento, larga vida a la ventura de una vida al servicio de una idea, larga vida al peligro del combate, larga vida al júbilo festivo de la victoria, larga vida al baile del torbellino del infinito, larga vida a la ola tormentosa que me sepulta en la profundidad, larga vida a la ola tormentosa que me lanza sobre las estrellas!

Consatantino Constantinus

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## RESUMEN

El objeto del presente trabajo de grado: Los Fundamentos de la Conciencia ètica y de la Libertad en Soren Kierkegaard es precisar los basamentos existenciales originarios sobre los que se edifica la concepci3n ètica del pensador danès.

Partiendo del delineamiento de una nueva perspectiva desde donde es posible ubicar la nueva ciencia se trata en primer lugar de dilucidar la estructura originaria de la existencia humana a partir de una reinterpretaci3n del dogma del pecado original con el prop3sito de determinar el caràcter de la angustia como elemento originario del modo propio del ser hombre. En segundo lugar se establece la estrecha vinculaci3n de la conciencia ètica a la esfera religiosa a travès de la categorìa de la Repetici3n como el fundamento operador de sentido desde el cual el individuo puede establecer su religaci3n con lo absoluto.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## INDICE

	Pág
INTRODUCCIÓN	4
CAPITULO 1	
LA ETICA A LA LUZ DE UNA NUEVA CIENTIFICIDAD	5
1.1.- La Dogmática Ciencia de la realidad del pecado	8
1.2.- La Psicología ciencia de la posibilidad del pecado.	18
CAPITULO 2	
FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DE LA CONCIENCIA ETICA O ESTADO PSICOLÓGICOS APROXIMATIVOS DE LA LIBERTAD FRENTE AL PECADO	19
2.1.- Destete ontológico, paradoja generacional y principio de individuación	27
2.2.- Angustia, pecado y culpa categorías definitorias de la subjetividad	35
CAPITULO 3	
LA CONCIENCIA ETICO-RELIGIOSA EN KIERKEGAARD	47
3.1.- Consideraciones en torno al concepto de temporalidad: La concepción Griega y Cristiana	49
3.2.- Vinculaciones entre la concepción ética de Sócrates y Kierkegaard	50
CONCLUSIONES	59
BIBLIOGRAFÍA	61
APÉNDICE A	
TABLA CRONOLÓGICA	63
APÉNDICE B	
BIBLIOGRAFÍA DE SÖREN KIERKEGAARD PUBLICADA EN ESPAÑOL	65
APÉNDICE C	
NOTAS SOBRE LOS SEUDÓNIMOS	67

## INTRODUCCION

El interés por la obra de Sören Kierkegaard nació en cierto modo como consecuencia de la reiterada presencia de este pensador en la obra de Karl Jaspers, sobre el cual versó nuestra tesis de pregrado. La constante referencia en la obra de Jaspers no sólo a categorías creadas por el pensador danés sino a una perspectiva de conjunto respecto del pensamiento y de la vida motivó la decisión de profundizar en su obra filosófica. No obstante, el interés por estas dos figuras poco conocidas de la filosofía contemporánea se vincula estrechamente con la permanente y acuciante inquietud por el origen de las posibilidades y límites de la acción humanas.

A esta inquietud se agregará -una vez tomado contacto con la tradición filosófica- la percepción de que para una inmensa mayoría de los filósofos el rasgo diferencial del ser humano es el pensamiento, aunque su pensamiento no les sirva para actuar como alguien que ante todo existe como un ser humano, con lo cual se acrecienta la convicción de que la filosofía produce criaturas mutiladas y aturdidas que crean obras de arte sin que ellas mismas sean una obra de arte. Consideramos que Kierkegaard constituye una de las pocas excepciones a esta regla general, de allí nuestro interés por él.

La elección del tema de esta investigación: Los fundamentos de la conciencia ética y de la Libertad en Kierkegaard, responde en buena medida a la necesidad de comenzar por algún aspecto que permitiera ir a los cimientos que subyacen a todo su pensamiento, y que a la vez constituya un punto de contacto con los orígenes de los que se nutre la filosofía existencial de Jaspers y Heidegger.

El primer desafío para acceder al pensamiento kierkegaardiano es la dificultad para reunir una inmensa obra casi desconocida en nuestro país y que

aunque ha sido traducida al castellano (véase Apéndice B), por razones que desconocemos no se publica en su totalidad sino sólo esporádicamente algún que otro libro que al parecer en su momento se considera importante. Así uno se encuentra por un lado, ante la imposibilidad de tener un panorama de conjunto de la evolución de su pensamiento, y por el otro, esto mismo nos obliga a utilizar traducciones en inglés que son mucho más frecuentes, pero con la dificultad que supone la comprensión de categorías claves que aún son insuficientemente manejadas en castellano. El desconocimiento del danés constituye entonces un problema importante para la comprensión y apropiación del espíritu que anima su filosofía. Para superar provisionalmente este escollo hemos acudido a glosarios realizados por los traductores en algunas obras. Sin embargo, estamos convencidos de que una profundización de su pensamiento es imposible sin el manejo del idioma original.

Respecto a lo primero, la dificultad es aparente una vez que se ha comprendido que los fundamentos ontológicos de la existencia humana están explicitados principalmente en dos de sus obras: El concepto de la angustia y en La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado. Y en cuanto a los requerimientos metodológicos y noéticos de su proyecto de pensamiento podemos encontrarlos en tres obras fundamentales: El último escrito no científico, Los fragmentos filosóficos y El punto de vista de mi trabajo como escritor.

El resto de la obra a nuestro modo de ver constituye el despliegue de lo ontológico en las dimensiones o esferas de la existencia estética, ética y religiosa. Aunque aparentemente las discontinuidades y quiebres entre ellas pudiera parecer un obstáculo para construir una visión unitaria, su diseño responde a una estructura clara en sus trazos fundamentales. A esto debemos agregar el hecho de que en algunas obras existe un tratamiento interconectado de las tres esferas de existencia: es el caso de El amor y la religión y Temor y Temblor. Con esto queremos decir que no es un obstáculo insalvable no contar con la totalidad de la obra del pensador, y que ante

esta dificultad el criterio apropiado para escoger lo fundamental en relación con el trabajo es lo decisivo.

En cuanto al material de segunda mano sobre la obra de Kierkegaard, hemos preferido en esta oportunidad prescindir casi totalmente de su utilización considerando que en el caso particular del filósofo danés la comprensión y reapropiación personal de su pensamiento constituye la tarea inicial más importante, y que la lectura del material secundario antes que facilitar esta tarea la dificulta. Sólo hemos utilizado el libro de T. Adorno y un trabajo de Sartre sobre Kierkegaard porque ambos tienen valiosas observaciones acerca de lo que constituye un nuevo lenguaje o un "lenguaje indirecto" para tratar la interioridad humana, asunto que guarda relación directa con un aspecto importante de nuestra investigación.

Fue necesario confrontar la obra de Kierkegaard con algunos aspectos de la filosofía hegeliana, fundamentalmente el problema del movimiento que constituye el aspecto clave sobre el que se funda su crítica al hegelianismo. En general su ataque a la filosofía hegeliana se debe a que este sirvió de modelo de racionalización de los contenidos dogmáticos a un grupo importante de la Universidad de Copenhague considerados el ala derecha del hegelianismo: Rasmus Nielsen, Heiberg, el teólogo Martensen y otros. De este rechazo surgen dos resultados filosóficamente relevantes: una crítica al hegelianismo en uso, que a pesar de no ser una crítica metódica interna a la propia filosofía, es una enmienda a la totalidad para reivindicar el espíritu subjetivo frente a su mediación por el sistema y la de la categoría de posibilidad, frente a la necesidad que domina en el hegelianismo. Por otra parte, este mismo rechazo obligará a Kierkegaard a una elaboración de las categorías de la subjetividad acorde con la vivencia de la autenticidad cristiana, en nombre de la cual ha rechazado la ontología hegeliana y que le puedan servir como instrumentos analíticos en su movimiento regresivo hasta el individuo como fundamento existencial donde se vincula el hombre con Dios.

Finalmente, el contenido de este trabajo quedo estructurado de la siguiente manera:

Capítulo 1: La etica a la luz de una nueva cientificidad. En este capítulo se plantea la necesidad que para Kierkegaard constituye la creación de una nueva “ciencia” capacitada para abordar el modo propio de ser del hombre, y como antesala apropiada para situar en la perspectiva correcta el surgimiento de una nueva ética.

Capítulo 2: Los fundamentos ontológicos de la conciencia ética o estados psicológicos aproximativos de la libertad frente al pecado. Aquí se trata el problema de la dilucidación de la estructura originaria de la existencia humana a partir de una reinterpretación del dogma del pecado original y de una crítica a la filosofía hegeliana.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Capítulo 3: La conciencia ético-religiosa en Kierkegaard. En este capítulo se aborda las manifestaciones de la conciencia ética y el salto a la esfera religiosa, partiendo de una comparación entre la concepción socrática y la de Kierkegaard.

## CAPITULO I

LA ETICA A LA LUZ DE UNA NUEVA CIENTIFICIDAD

En el concepto de la angustia (1844) y en La enfermedad Mortal escrita cinco años después (1849), Kierkegaard esboza lo que consideramos son las líneas de una “nueva ética” cuya singularidad exige a la vez y como tarea preliminar la construcción de una nueva científicidad requiriente de unas exigencias noéticas y metódicas que se encuentran preferentemente expuestas en su obras El punto de vista de mi trabajo como escritor (1848) en el intermedio de la publicación de los dos libros anteriores, y también en El Ultimo escrito no científico (1846). No obstante pensamos que su nuevo proyecto de pensamiento -en tanto que constituye el marco en el cual pudo desplegar en forma apropiada lo que Kierkegaard consideró “su misión”- se encuentra presente ya sea explícita o implícitamente en toda su obra.

Los contornos del proyecto kierkegaardiano se definen en la lucha frontal contra la ontología hegeliana y de la filosofía moderna por su comprensión puramente racional y especulativa de la realidad que deja por fuera los problemas de la existencia humana. La crítica tiene un claro interés filosófico : Plantear como alternativa un nuevo saber basado en la reapropiación del pensamiento cristiano, absolutamente radical dado que su propósito por encima de cualesquiera especulaciones abstractas es proponer un saber vinculado a la vida de los individuos reales y concretos, y por sobre todo, un saber que transforme, comprometa y atraviese la vida entera frente a las formas vacías del “espíritu objetivo” o la “razón universal”. El punto de partida de la nueva ciencia es el concepto cristiano de pecado, categoría que marca la línea divisoria entre el cristianismo y el paganismo. Para esto, partiendo de las exigencias de la metodología y teniendo siempre presente las confusiones y malentendidos de la filosofía hegeliana, se empieza por mostrar con detalle y dentro del cuadro de las principales ciencias filosóficas, cómo la ética, la lógica y la psicología son ciencias incapacitadas para darnos una explicación adecuada del pecado. Pero a la vez, la formulación de una nueva ética exige una revisión de los presupuestos dogmáticos e incluso de la concepción misma de lo

dogmático como posibilidad donde puede encontrar suelo firme el concepto de pecado y la fundamentación de una nueva comprensión del modo propio de ser del hombre.

El pecado es algo que está ahí y afecta al individuo pero no puede ser aprehendido a la manera de un objeto cualquiera, puesto que es una cualidad injustificada y oculta en nuestra mismidad. Por esa razón el pecado señala Kierkegaard, no encuentra lugar en ninguna ciencia. La metafísica es incapaz de aprehenderlo, la psicología lo convierte en una situación o estado permanente y en un tema de reflexión inesencial, la ética lo trata como algo frívolo o melancólico; mientras que la disposición adecuada que debemos tener respecto al pecado es el de la seriedad porque éste exige ser siempre superado. La única ciencia donde podría ser tratado es la ética. Sin embargo, esta ciencia tal y como es concebida por la tradición filosófica carece de los instrumentos para tratar con el pecado, pues mientras plantea la idealidad como tarea y presupone que el hombre está en condiciones para realizarla, al mismo tiempo, hace hincapié en la dificultad y hasta en su imposibilidad. En consecuencia la ética tampoco es la ciencia adecuada. Es necesario entonces<sup>1</sup>, crear una nueva ética que tenga a la mano categorías totalmente distintas.

La nueva ética encuentra su marco apropiado en la reformulación de dos grandes ciencias: La dogmática es la ciencia de la realidad del pecado. Ella lo presupone y lo explica suponiendo el pecado original. La otra ciencia es la psicología que se ocupa de la posibilidad del pecado. La ética entra en acción una vez que hace su aparición el pecado, teniendo claro que ella está en capacidad de tratar sus manifestaciones pero no su origen. Su realidad consiste en la conciencia penetrante de la realidad del pecado:

---

<sup>1</sup>Sören Kierkegaard. El concepto de la angustia. 1984, p. 31

## 1. 1.- La Dogmática: Ciencia de la realidad del pecado.

La nueva ciencia comienza con la dogmática que parte de la realidad del pecado. En la introducción del Concepto de la Angustia señala Kierkegaard lo que debe constituir el principio de toda ciencia y también de la dogmática.

Partamos del principio de que todo problema científico ha de tener dentro del amplio campo de la ciencia, su lugar determinado, su objetivo y sus límites propios, de esta manera armonizará perfectamente con todo el conjunto y nos dará una síntesis de lo que el conjunto expresa. Este principio no solo es un deseo piadoso que ennoblezca al hombre de ciencia (...) ni tampoco es un sagrado deber que le vincule a la totalidad (...) No, este principio constituye además el interés de toda investigación especializada.<sup>2</sup>

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

El quebrantamiento de este principio llevará a graves errores y confusiones al facilitar la intromisión de las ciencias en terrenos que les son extraños o que simplemente rebasan su posibilidad de comprensión. Ejemplos en abundancia podemos encontrar hoy en día tanto en la filosofía como en la ciencia: la reducción del ser al conocer, la aspiración totalizante de disciplinas como la lógica y la matemática, la búsqueda que caracteriza a todas las ciencias incluyendo a las ciencias humanas y la pretendida emancipación de la única sustancia verdadera si partimos del hecho de que toda filosofía o ciencia hunde sus raíces en una subjetividad y se nutre de sus tensiones. De esta manera, la ciencia y la filosofía especulativa construyen enormes edificios que no están hechos ni para el hombre ni para sus problemas. Kierkegaard haciendo uso de su característica ironía, le hace esta crítica a Hegel.

---

<sup>2</sup> Idem

Un pensador acaba de construir un enorme edificio lógico, un vasto sistema que abarca toda la existencia y la historia universal etc. Ahora bien consideremos su vida personal ¿Dónde habita? ¡Asombroso! Lamentable y ridículo hasta no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente como sería de esperar en ese palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en la caballeriza del al lado, o quizás en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio<sup>3</sup>

Una muestra de desviación metódica y flagrante intromisión de unas ciencias en otras es la que comete Hegel cuando en la dogmática llama fe a lo inmediato. En la Fenomenología del espíritu Hegel define así la fe:

Así, la fe es ciertamente pura conciencia de la esencia, es decir, del interior puro y simple y es, por tanto, pensar -el momento principal en la naturaleza de la fe, momento que ordinariamente se pasa por alto. La inmediatez con que la esencia es en él estriba en que su objeto es esencia, es decir, puro pensamiento<sup>4</sup>.

Kierkegaard se opone tenazmente al empeño hegeliano de querer reducir la realidad al pensamiento, incluyendo dimensiones de la realidad como la fe o el cristianismo que están fuera del alcance de una comprensión exclusivamente racional, o como lo sensible que forma parte de una inmediatez con la que los seres humanos deben convivir permanentemente y que no puede suprimirse por la ingeniosidad de convertirlo en lo negativo, mediante un hábil juego dialéctico.

Esta postura arraiga en la profunda convicción de que el hombre hunde sus raíces en una realidad que esta mas allá de sí mismo, vivenciada en cada uno de nosotros como misterio de la existencia que se manifiesta como un sentimiento particular e íntimo, absolutamente irreductible de la vinculación a un ser infinito y trascendente, no objetivable ni demostrable. Esta experiencia en el caso de Kierkegaard desemboca en el cristianismo y constituye la raíz de lo que él llama la dogmática.

---

3. Sören Kierkegaard. *Sickness unto death*. 1954. pp. 176-177 (La traducción del inglés es nuestra)

4. G. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. 1987. p.134

Lo dogmático se condensa en la expresión cristiana “el verbo se hizo carne y se nos ha revelado”. El logos en la filosofía griega equivale a pensamiento, mientras que para el cristianismo resume en la verdad del Dios-Hombre.

Para la filosofía moderna ha constituido un problema importantísimo encontrar un punto de partida para el filosofar. Así por ejemplo para Hegel la dialéctica es el movimiento del discurso que se apodera progresivamente de la verdad no mediante un progreso continuo hacia el ser como en Platón o en Descartes, sino por una serie de crisis o conflictos superados: cada posición de verdad, cada movimiento del descubrimiento del ser es en sí mismo insuficiente y reclama una mediación por contrariedad o negación de lo que se proponía como idéntico a sí propio; esta confrontación de lo mediato y de lo inmediato, de lo idéntico y de lo contrario, engendra una superación (Aufhebung) de esas posiciones parciales; y ese movimiento ideológico coincide con el de la propia realidad, puesto que lo real no es otra cosa que el Espíritu en vías de tomar posesión de sí mismo por etapas sucesivas. De esta manera, Hegel ha logrado introducir acriticamente ciertos supuestos como el de la separación, mediación y reconciliación, es decir los principios del movimiento en el pensamiento hegeliano. Pero es todavía más asombroso para Kierkegaard el giro que se produce rápidamente a partir de la actitud crítica y radical que adopta la filosofía moderna. “Lo que a mí me ha extrañado verdaderamente es que después de haberse practicado un escepticismo tan radical y absoluto, se haya podido alcanzar de nuevo la certeza y el saber absolutos sin

mencionar para nada las dificultades”<sup>5</sup>. Y es que este comienzo abstracto olvida los apuros y avatares, los dolores, los estremecimientos, los “temores y temblores” que ha sufrido el mundo para llegar a ser lo que es. ¿Podrá un sistema traducir la infinidad de historias particulares, que son irreductibles la una a la otra?. El espíritu de sistema nos oculta lo que hay en la historia de contingente, de inesperado, de verdaderamente creador.

Kierkegaard en lugar de presuponer un punto de partida artificial, como el yo de Descartes o el puro ser de Hegel, parte de un comienzo vivencial estrechamente conectado con la experiencia de una relación con lo absoluto, que se comprende más que se conoce y que en su caso personal está íntimamente ligada a una cierta religión que lo ha producido y asume como facticidad insuperable. De allí ese comienzo que son los dogmas :

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Así como el sistema parece contar con a la posibilidad de tomar un punto de partida, un momento cualquiera, y sin embargo esa posibilidad no se hace realidad jamás, puesto que cada momento esta esencialmente definido ad intra (de manera interna), sujetado y sostenido por los propios escrúpulos del sistema, así también toda intención, en particular, cuando se trata de una intuición religiosa, tiene en realidad un punto de partida externo, algo positivo que aparece como la causa superior frente a lo particular y como lo ursprüngliche (lo originario) frente a lo derivado. De hecho, el individuo aspira siempre a recuperar, a partir de la información dada y a través de ésta, el reposo contemplativo que solo brinda la personalidad, el confiado abandono que es la misteriosa reciprocidad de la personalidad y la simpatía <sup>6</sup>

El dogma sería entonces, la periferia de la vivencia fundamental de aquello a lo que el hombre está religado por su propia raíz. Esa vinculación que nos hace

---

5. Sören Kierkegaard. In vino veritas. 1976. p.43

6. Sören Kierkegaard. Sobre el concepto de ironía 2000 p. 97

sentirnos partícipes de lo infinito y nos permite por tal participación o religación desarrollar nuestra individualidad.

La tradición nos suministra no solo la carne de la imagen, sino el espíritu, pero cada generación ha de apropiarse interiormente de esa vivencia fundamental. Kierkegaard no pudo dejar de partir del cristianismo como su plataforma vital más su pretensión no es ir más allá en un vano intento de racionalizarlo. Para mí dice Kierkegaard:

“en una época tan especulativa y en la que todos “los demás” se desgafitan por comprender constituye una tarea ética inmediata, que quizás exige no poca abnegación, el confesar que ni queremos ni podemos comprender lo cristiano [...] Nuestro tiempo y la cristiandad necesitan [...] una cierta ignorancia socrática respecto de lo cristiano [...] Porque no debemos olvidar nunca [...] que la ignorancia defendida por Sócrates venía a representar una especie de temor de Dios o de culto divino. En este sentido podemos afirmar que su ignorancia era una transposición griega de la idea judía acerca del temor de Dios como principio de la sabiduría”<sup>7</sup>

De allí que pese a que el cristianismo es esa plataforma vital, la inserción histórica de una persona en él no le proporciona vida y sentido a su existencia, sino que ha de apropiárselo existencialmente convirtiéndole en el medio para la realización de los movimientos salvadores del espíritu. “Lo cristiano tiene que ser creído. Comprender es la actitud del hombre relativa a todo lo humano; en cambio creer es la única relación del hombre con lo divino”<sup>8</sup>

---

7. Ob. cit. 1954. 167

8. Idem. P. 152

A diferencia de la filosofía moderna obsesionada permanentemente por un punto de partida del filosofar, Kierkegaard no es partidario de hacer tabula rasa de todo supuesto. En general, como reiteradamente nos lo explica en su obra *La repetición*, es muy poco aficionado a salir de viaje ni a alterar la organización de su interior doméstico: “nada le pone tan nervioso como que a su criado le entre un arrebato por la limpieza general y encontrar su casa “patas para arriba”<sup>9</sup>. La concepción kierkegaardiana de lo dogmático implica una concepción testimonial que responde a unas exigencias de recodificación en clave existencial del mensaje paterno que ha ido decayendo en el tiempo y que sólo puede irrumpir de nuevo mediante la tensión evocadora de la subjetividad que lo reactualiza, haciendo posible la “lectura del texto original” en una operación simultánea en la que la subjetividad actúa como código y como intérprete.

Kierkegaard fue consciente de la ambigüedad del legado que recibía y por boca de su Consejero Guillermo expresa que “Nuestra épica hace pensar en la descomposición del estado griego, todo subsiste, pero ya nadie cree en nada. Han desaparecido los invisibles lazos espirituales capaces de conferirle autenticidad, y de este modo, nuestro tiempo es a la par cómico y trágico. Trágico porque está hundiéndose, cómico porque todavía subsiste”<sup>10</sup>.

De este modo, el dogma cristiano es el punto ciego de la reflexión kierkegaardiana, puesto que no es revelación ni pensamiento. El origen de su cristianismo resulta ser lo que le ha sido dicho soportado por una permanente tensión con sus claves biográficas y por una renegación genealógica impotente\* (en estrecha analogía del amor infeliz entre Dios y el hombre) que deviene en una relación ambivalente con su padre muerto al que guarda una paradójica fidelidad, luchando en

---

9. Sören Kierkegaard. *Diapsálmata*. 1969. pp. 96-97.

10. S. Kierkegaard. *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*, t. II. 1962. p.66.

\* En el caso de Kierkegaard consideramos que resulta imposible desliger algunos elementos claves de su vida de la elaboración de su pensamiento, razón por la cual referimos en concreto, la relación con el padre. Alexander Dru en la introducción de los Diarios de Kierkegaard 1834-1854 señala que los hechos que determinaron el curso de la vida de este pensador han sido discutidos ad infinitum y probablemente nunca serán conocidos en su totalidad, sin embargo, es posible trazar el perfil de la gran crisis moral e intelectual de su juventud y de los pasos por los cuales Kierkegaard llegó a comprender las fuerzas de la herencia y la educación en las que fue formado. La historia está resumida en sus diarios en un grupo de citas y comentarios en el que él mismo describe el punto culminante como el “gran terremoto”. Kierkegaard fue desde pequeño un niño melancólico, alerta, independiente y precozmente inteligente “con una tendencia a la libertad y a la irresponsabilidad que le impedía realizar nada seriamente”, sin embargo, carecía del coraje físico para tratar con los niños de su edad. Fue mucho después que se hizo consciente de ser distinto a otros y ya para entonces había encontrado amplia como compensación en su vida hogareña. Todo allí se centraba alrededor de su padre debido a que era el más pequeño de siete hermanos, le fue permitido un grado de libertad que éstos nos conocieron, y como creció viejo la natural afinidad entre él y su padre entró en juego; todo le parecía estar dispuesto para favorecer su desarrollo y establecer su introspección. En el bosquejo autobiográfico “Johanes Climacus” que Kierkegaard hace en Los Diarios (p. 80 da una estilizada impresión de la “insana educación” que bendijo y maldijo, y fue un maravilloso traje para su genio”. Entonces y después mi padre fue el único hombre con quien viví en iguales términos (...) de él aprendí el amor paterno que siempre guardó alguna analogía con el amor de Dios”. Pero cuando la crisis llegó envolviendo a su padre todo su mundo estalló. Es materia de conjetura que produjo por primera vez la sospecha de Kierkegaard. Gradualmente comenzó a advertir que la fachada de la vida de su padre ocultaba un mundo diferente, que la fe en Dios y el cristianismo en el que había sido educado eran impotentes para soportar al hombre que él amó. Advirtió que su padre era profundamente vulnerable y que su fe “era socavada por una silenciosa desesperación”. La sospecha fue explorada en toda su dirección y se mantuvo viva para la observación de su desguarnecido padre. Cuando su madre y sus hermanos –excepto uno– murieron y la melancolía de su padre no pudo ser ocultada por mucho tiempo, Kierkegaard cobijó sus sospechas bajo la fuerza compulsiva de un “espantoso presentimiento” que envolvía el destino de toda su familia. En 1835 según Alexander Dru, Kierkegaard parece finalmente haberse tropezado con el “secreto” que explicaba todo. Descubrió la “ley infalible” que explicaba todo, y este descubrimiento se convirtió en una idea fija.

El padre de Kierkegaard, Michael Pedersen Kierkegaard había nacido en Saeding, la aldea más pobre del pantano de Jutlandia. Desde niño acudía frecuentemente a este pantano a cuidar las ovejas. Cuando tenía doce años en su miseria y soledad, escaló sobre una colina y maldijo a Dios. A este secreto se agregará otro. En abril de 1797, después de la muerte de su primera esposa, se casó con su sirvienta y cinco meses más tarde nació su primer hijo. Tras la continuación de los hechos, la muerte de su primera esposa de quien Michael Pedersen era devoto y de su apresurado matrimonio, yacía el otro gran secreto que su hijo descubrió con tan tremendas consecuencias. Quizás fue en algún sentido responsable de la muerte de la esposa que había amado y reverenciado cuando ésta descubrió las relaciones con su sirvienta.

nombre del cristianismo que el profesó, pero a su vez, esforzándose hasta el límite de sus fuerzas por redescubrirlo y revitalizarlo.

La reinterpretación del dogma del pecado original constituye un caso ilustrativo de lo que hemos señalado y constituye el punto clave de lo dogmático. En todos los escritos seudónimos de Kierkegaard, y no digamos ya en los escritos religiosos propiamente dichos, el modelo que sigue en el tratamiento de lo dogmático es el de la “exégesis cristiano-teológica”\*, una de las ramas de la hermenéutica. La exégesis remite a la situación original del texto, que en principio, debe mantener la interpretación literal, dado que su inmutabilidad se funda en la inmutabilidad divina. Sin embargo, debido a que las mal interpretaciones y la banalización del mensaje a través del tiempo hacen que se pierda el contacto con el sentido originario, éste tiene que ser reapropiado permanentemente. El sentido no ha sido originariamente extraño al hombre sino que éste lo perdió en la historia. Somos pues, unos desheredados del sentido a la vez que los herederos de un texto que sólo puede ser reconstruido por una reapropiación personal lograda en el límite de las tensiones existenciales. Debido a la concepción de la “contemporaneidad” o de la “tranhistoricidad” por la que Kierkegaard se considera contemporáneo de Adán, en cuanto que tiene que asumir existencialmente su pecado, y contemporáneo de Cristo, el mensaje solo se decodifica de nuevo con efectos de salvación reinventándolo y reviviéndolo como una presencia que irrumpe de nuevo en toda su plenitud en el momento histórico.

\* Respecto a la analogía del amor infeliz en la relación del Hombre con Dios, véase Cap II, desnudez ontológica y paradoja generacional.

Kierkegaard fue un gran admirador de F. Schleiermacher, y en algunas de sus obras especialmente en El concepto de la ironía, recurre con frecuencia a algunos de los trabajos de este gran pensador para clarificar el modo como debe entenderse lo irónico en algunos de los diálogos platónicos y la relación que esto pueda tener con el pensamiento cristiano. En esta obra hace permanente referencia a dos estudios de Schleiermacher sobre el pensamiento griego y cristiano *Platos Werke*, Berlin, 1918 y *Der christliche Glaube*, en *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*, II, Stuttgart y Tübingen, 1831.

La tarea de la interioridad en la búsqueda del sentido del “texto original de la existencia humana” consistirá en la evocación. La verdad inmutable y oculta es convocada siempre con las mismas palabras, por impotencia de poder establecer positivamente su contenido o de poder deducirlo permanentemente, pero también con la esperanza de que pueda brotar una vez que se haya cumplido el número correcto de invocaciones. Existe en Kierkegaard un vínculo estrecho entre evocación y repetición, y las peculiaridades de estilo y la forma de la exposición no hacen sino traducir la necesidad de esa relación. La plegaria es repetición en la misma medida en que la repetición es plegaria. Esta posibilidad realizable solo en la esfera religiosa como ámbito por excelencia de la posibilidad, pide a la divinidad que nos devuelva algo que se nos dio y que nos ha quitado, “la princesa”, Isaac en Temor y Temblor, la hacienda y los dones de Job en La repetición. El esquema siempre es el mismo: pérdida querida por el sujeto y recuperación de lo sacrificado pero en otro plano, en el de la infinitud. Siempre y cuando sepamos decodificar e interpretar las claves secreta.

El contacto con la verdad inmutable y oculta se produce por evocación, y esa capacidad evocadora la tiene solo la interioridad, que cual caja de resonancia recoge y amplifica la vibración de los ecos perdidos hasta conectar casi mágicamente con la pérdida originaria. La interioridad se asemeja a la concentración y al recogimiento del interior doméstico donde tanto lo interior como lo exterior se recoge.

Puesto que la vivencia de una relación con lo absoluto es algo en cierta forma, incomunicable a través de las categorías y conceptos del lenguaje normal, Kierkegaard recurre frecuentemente a figuras o relatos de la mitología bíblica, griega o nórdica, como recurso evocador de la subterrneidad de la existencia humana y como forma de simbolizar los orígenes protohistóricos de la especie mediante la inmovilización. Teodoro Adorno señala que “la experiencia original del

cristianismo (...) permanece ligada a una imagen, la idea de Cristo es transmitida de una generación a otra recurriendo a la imagen”<sup>11</sup>.

El mito aparece pues, como uno de los recursos privilegiados por Kierkegaard en la medida en que éste constituye un “lenguaje indirecto” capaz de acceder a dimensiones de la vida humana a la que no llegan normalmente las categorías objetivadoras del pensamiento. El problema de lo mítico y su relación con la dialéctica fue un tema que preocupó a Kierkegaard como objeto de investigación. En su tesis académica *El concepto de Ironía* le dedicó una disgresión con el título de *Lo mítico en los primeros diálogos platónicos*. Considera que existe una unidad en Platón de lo dialéctico y lo mítico.

Cabe responder a la pregunta respecto de que es lo mítico en general diciendo que es el exilio de la idea, su exteriorización, i.e., su temporalidad y su espacialidad inmediatas en cuanto tales. Y éste es exactamente el carácter con el que lo mítico cuenta también en los diálogos (...) La dialéctica despeja el terreno de todo lo que sea irrelevante e intenta entonces trepar hasta la idea, cuando esto, por su parte, fracasa, la imaginación reacciona. Cansada del trabajo dialéctico, la imaginación se pone a soñar, y de ahí resulta lo mítico (...) Lo mítico es, pues, el entusiasmo de la imaginación al servicio de la especulación (...). Tiene validez en el instante de contacto y no se adecua a reflexión alguna<sup>12</sup>.

Los mitos religiosos según el mismo Kierkegaard son un hecho o serie de hechos que presentan contenido religioso bajo una forma sensible y temporal. Pero esos mitos no son verdaderos. Sin embargo, el hecho de que no sean verdaderos esta reservado sólo a la comprensión de una época posterior<sup>13</sup>. En el contexto histórico donde se origina el mito, éste funciona como mito en la medida en que no es objetivado ni percibido como tal.

---

11. Citado por T. Adorno. Kierkegaard. 1971, p. 217.

12. Ob.cit. 2000, p.157

13. Idem

En el concepto de la angustia Kierkegaard delimita el contenido de la dogmática:

Con la dogmática comienza la ciencia que en contraste con aquella ciencia llamada ideal, parte de la realidad. La dogmática comienza con lo real para elevarlo hasta la idealidad. Esta ciencia no niega la presencia del pecado, al revés, lo presupone y lo explica suponiendo el pecado original.<sup>14</sup>

El contenido de la dogmática se circunscribe a la realidad cristiana del pecado, vivida como limitación que el hombre halla dentro de sí mismo, y que al mismo tiempo lo vincula con la trascendencia divina. La realidad del pecado reveladora de la finitud del hombre, constituye el punto de partida de una nueva ética. Tradicionalmente la teología ha sostenido la explicación del pecado original como pecado de toda la especie, en consecuencia, dado que el mal está en el origen de la condición humana no tiene sentido el esfuerzo y la subjetividad es tomada totalmente en vano. Lo que se trata entonces es de destruir esta concepción que opera en el ámbito de la voluntad del “cristiniasmo triunfante” para que la finitud sea devorada por la infinitud. Esta es la misión que cumple la ironía en el delineamiento de una nueva concepción ética, y sobre lo cual volveremos en el capítulo 2 y 3.

## 1.2. La Psicología. Ciencia de la posibilidad del pecado

La psicología constituye la otra ciencia destinada a hacer posible una nueva comprensión del hombre y de su vinculación con lo trascendente. Con relación a

---

14 Ob. cit 1984. p.45

esta ciencia Kierkegaard señala en El concepto de la Angustia

El objeto de la psicología tiene que ser algo estable que permanezca en una quietud algo movida. algo que no cesa de reproducirse y de reprimirse. Sin embargo, hay algo permanente de lo que el pecado no cesa de estar surgiendo, aunque con libertad, no con necesidad, ya que todo lo que brota necesariamente constituye un determinado estado. Esto permanente de lo que el pecado brota, este su supuesto dispositivo, esta posibilidad real del pecado, todo esto si que representa un objeto interesante para la psicología. En este sentido, esta ciencia puede ocuparse y estar ocupada con el problema de cómo es posible que surja el pecado, pero no del hecho de su existencia.<sup>15</sup>

La definición que Kierkegaard da de la psicología, nos ubica en la perspectiva apropiada para comprender que esta ciencia tiene aquí un significado totalmente opuesto al de la psicología tradicional, ya sea de origen substancialista o voluntarista, porque tanto la noción de sustancia como de voluntad, remiten a un estado permanente o naturaleza humana, que en último término da lugar a teorías que simplifican y ocultan la complejidad de lo humano y que terminan paralizando la duda y la inquietud propias de la existencia. Pensamos que en el horizonte kierkegaardiano la psicología es una dilucidación de las estructuras de la existencia, partiendo de la consideración del problema dogmático del pecado original y en la búsqueda de su origen: la angustia y la culpa; las cuales a su vez refieren a las categorías religiosas de la repetición y la fe. Por esta razón Kierkegaard define también la psicología como “conciencia penetrante de la posibilidad del pecado”. Conciencia que desde una comprensión auténtica debe estar penetrada por la conciencia de la ambigüedad de la imperfección humana, de donde precisamente deriva la imposibilidad de asignar una naturaleza al hombre y a su

---

15. Ob.cit.1984, p.65

acción fines predeterminados, y por tanto a la imposibilidad de hacer de su historia un devenir cuya dirección y término podrían señalarse sin riesgo de error.

En este sentido el objetivo de Kierkegaard no estuvo dirigido a tematizar en forma especulativa sobre esta ciencia, pues ello implicaría una objetivación de lo humano y un distanciamiento de su proyecto fundamental, orientado mas bien en la dirección de evitar toda fijación que pretenda dar una "imagen del hombre." Al carácter sistemático y totalizador del saber especulativo, Kierkegaard contrapone en el mismo sentido, la pasión por lo inacabado y discontinuo como carácter distintivo de cualquier esfuerzo humano.

En el concepto de la angustia Kierkegaard describe de la siguiente manera el objeto de la psicología y de la observación psicológica:

[...] el que se ha ocupado de una manera metódica con la psicología y con la observación psicológica, puede llegar al final a adquirir una flexibilidad típicamente humana que le capacita para improvisar en seguida sus propios ejemplos. Seguramente que estos ejemplos no comportan la autoridad de lo fáctico, pero no por eso dejan de gozar de otra clase de autoridad muy peculiar. Sin embargo, esa flexibilidad no se alcanza en ciertas condiciones. Por lo pronto, el observador psicológico ha de tener mas agilidad que un acróbata para poder deslizarse por los repliegues mas hondos del alma humana y remedar las posturas que adoptan los hombres. Después a la hora de confidencias, su silencio ha de encerrar algo de seductor y voluptuoso, de tal manera que los secretos confidenciales encuentren agradable eso de salir a la superficie y ponerse a charlar entre ellos en un ambiente de soledad y calma artificialmente conseguidos. Y, finalmente, aquel también ha de poner en su alma la suficiente originalidad ética poética para hacer en seguida un resumen total y sacar una regla general de aquellas cosas que en el individuo nunca se dan sino de un modo fragmentario e irregular. Una vez que el observador se halla perfeccionado de esta manera, ya no necesita ir a buscar ejemplos en los repertorios literarios ni exhumar viejas reminiscencias (...) ni siquiera complicarse la vida yendo de acá para allá con el afán de fijar su atención en esto o aquello. Al revés, lo único que tiene que hacer, es quedarse

tranquilo en su misma habitación como un agente de policía, que sin embargo sabe todo lo que tiene que hacer<sup>16</sup>

Consideramos que la psicología tiene para Kierkegaard un propósito muy concreto en el proyecto de configurar una nueva científicidad conmensurable con el carácter específico de la existencia humana. Consecuencia de esta idea es la creación de un nuevo lenguaje –en la forma de un mensaje cifrado– que nos conecta indirectamente con nosotros mismos a través de recursos metafóricos o figurativos. Sartre sostiene que el aspecto teórico de la obra de Kierkegaard es pura ilusión.

Cuando reencontramos sus palabras, ellas invitan repentinamente a otra utilización del lenguaje, es decir, de nuestras propias palabras, puesto que son las mismas. Reenvían en él a lo que se llama, según sus propias declaraciones, las “categorías” de la existencia. Pero estas categorías no son ni principios, ni conceptos, ni materia de conceptos: aparecen como relaciones vividas con la totalidad, que se pueden alcanzar<sup>16</sup>. Palabras por una finalidad regresiva que remonta de la palabra al hablante [...] Kierkegaard utiliza la ironía, el humor, el mito, las frases no significantes, para comunicarse indirectamente con nosotros [...] Kierkegaard utiliza regresivamente conjuntos objetivos y objetivantes, de manera que la autodestrucción del lenguaje desenmascara necesariamente a aquel que lo emplea [...] Kierkegaard construye el lenguaje para presentar, en el falso saber, líneas de fuerza que, en el pseudo-objeto constituido, den posibilidades de retorno al sujeto: inventa enigmas regresivos<sup>17</sup>

Kierkegaard rechaza las definiciones porque van unidas a un extrañamiento de lo vivido, difícilmente encontramos en sus obras definiciones propiamente dichas de los “conceptos”, resulta esclarecedora al respecto la siguiente observación.

---

16. Ob.cit . p. 85

17. Goldmann. Kierkegaard vivo. 1984. p.p. 42-43

No existe que yo sepa, ninguna definición de la seriedad. Esto me alegra no porque sea un entusiasta del pensar moderno que ha abolido la definición y en el que todo se escurre y precipita, sino porque respecto de los conceptos existenciales siempre denota buen tacto el abstenerse de las definiciones. En efecto, ¿cómo podría recogerse dentro de la forma de la definición lo que cada uno ha entendido de una manera completamente distinta y lo que cada uno ha amado de modo absolutamente peculiar? ¿Y quién no experimentará una marcada repugnancia a encerrar todo esto en unas definiciones que tan fácil nos lo convierten en algo extraño y muy diverso?<sup>18</sup>

Consideramos que las alusiones permanentes al universo mítico al que nos hemos referido brevemente en las páginas anteriores esta dirigido a construir un universo simbólico que como tan agudamente ha señalado Adorno, provee las imágenes mas pregnantes para articular la concepción Kierkegaardiana del espíritu\*, pero que además, implica una especie de iniciación en tanto que sólo el que se esfuerza tiene acceso a ese universo cifrado. Igualmente puede entenderse dentro de esa misma orientación su particular estilo aforístico, alusivo y sibilino, un tanto esóterico no tanto por su especial complicación terminológica, sino por su intención de escribir con unos propósitos muy concretos del mismo modo que Clemente de Alejandría escribía “para que los herejes no pudieran entenderlo”. Una consideración especial merece la recurrencia de Kierkegaard a elementos de la mitología griega, judía, cristiana y nórdica\* y a personajes históricos de la Edad Media, El Barroco y el Romanticismo\*\* las cuales no se explican en función de dependencias literarias sino de necesidades de actualización históricamente condicionadas.

---

18. Ob.cit. 1984. p.165

\*Adorno señala con frecuencia la presencia subterránea de la mitología nórdica, activa en Kierkegaard con toda su capacidad de sugestión. Desde este punto de vista, es interesante un texto sobre el que Adorno ha llamado la atención en la medida en que pone de manifiesto la función evocadora y configuradora de la concepción kierkegaardiana del espíritu subjetivo por parte de las figuras de esta mitología. Se trata de un texto polémico contra el teólogo Martensen en el que alude a la pieza de teatro *Los elfos de Heiberg* en la cual “el maestro de escuela Grimmermann experimenta [...] una caída imprevista de 70.000 brazas de profundidad de la tierra, donde se encuentra, en forma más inesperada aún que su imprevista caída, con los espíritus de la montaña. ¡Qué disparate! -afirma Grimmermann- es sabido que no hay espíritus de la montaña. Y puedo mostrar que en mi nombramiento no tengo instrucciones al respecto. ¡Ay!, es perder el tiempo acercarse a los espíritus de la montaña con designaciones reales, puesto que los espíritus de la montaña ni por asomo se preocupan de los decretos reales. Su reino no es de este mundo. Y para ellos una designación real equivale a cero, y a lo sumo vale lo que vale el papel en que ha sido escrita” Adorno señala cómo Kierkegaard se identifica con los espíritus de la montaña: evocaciones mitológicas versus consignas burocráticas. “Pero que me vengan a mí, y a gente de mi especie, cristianamente con una designación dada por el Rey, vale tanto como el título que pretendía exhibir Grimmermann”. Véase T. Adorno. Ob.cit 1971, pp. 276-277 \*\* Son harto conocidos por los lectores de Kierkegaard personajes como el de Abraham el caballero de la fe, Job como el hombre que fue probado a través del sufrimiento y la aflicción, y sin embargo, después de haber salvado todos los obstáculos permaneció firme. “Fausto y Don Juan son los titanes de la Edad Media” por haber crecido en el humus de este “gran período de la historia de la conciencia humana” en el que él proyecta todas sus nostalgias.

No debemos dejar pasar por alto la importancia que le otorga Kierkegaard a la cultura y a especialmente a la lengua para expresar la comprensión inmediata que tienen los hombres de su propio ser.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Algunos de mis compatriotas piensan que la lengua materna no es apta para expresar pensamientos difíciles [...] Yo me siento feliz de estar ligado a la lengua materna, más ligado quizás que lo que Adán lo estuvo a Eva porque no había otra mujer fuera de ella, ligado porque me ha sido imposible aprender otra lengua, y con esto me resultó imposible la tentación de mostrarme orgullo y altanero para con lo que me era congenital; pero feliz también por estar ligado a una lengua materna que es rica en su íntima espontaneidad, cuando hace expandirse el alma y resuena voluptuosamente en los oídos con su dulce sonoridad; una lengua materna que no gime enfermizamente ante el pensamiento difícil, y por eso quizá algunos piensan que no sabe expresarlo, porque torna fácil la dificultad al expresarlo; una lengua materna que no jadea y que no resuena fatigada cuando se encuentra ante lo indecible, sino que se ocupa de ello por broma y seriamente, hasta que queda expresado; una lengua que no busca lejos lo que está cerca, que no busca en las profundidades lo que no tiene bajo la mano, porque en feliz relación con el objeto, entra y sale como un elfo y devela el objeto como un niño que hace una observación feliz sin darse clara cuenta de ello; una lengua que se apasiona y se emociona cada vez que un verdadero conocedor sabe estimular virilmente la pasión femenina de la lengua, consciente de sí misma y victoriosa en la lucha ideológica cada vez que sabe conducirla el verdadero soberano [...] una lengua que

hasta cuando, en ocasiones, parece pobre, no lo es, sino que la desdennan como una querida modesta que evidentemente es la que más cuenta, y ante todo, no ha sido estropeada: una lengua que no desprovista de medios para expresar las cosas, las cosas decisivas y eminentes, tiene una predilección encantadora, conciliadora y deliciosa por los pensamientos intermedios, por las ideas secundarias, y por los adjetivos, por el murmullo de los estados del alma y el canturreo de las transmisiones, por la intimidad de las declinaciones y por la exhuberancia oculta del bienestar latente, una lengua que comprende la broma tan bien, por lo menos como lo serio, una lengua materna que cautiva a sus hijos con una cadena que es "ligera de llevar ...sí , pero difícil de romper"<sup>19</sup>

Finalmente y con respecto a la relación de la psicología con la formulación de una nueva concepción ética en este pensador, creemos que el objeto de la psicología es explorar el fondo movedizo e indeterminable donde tiene lugar la posibilidad del pecado . Pero a la par de ello, la psicología junto con la dogmática irán realizando su tarea negativa dirigida a toda la realidad dada en un cierto tiempo y en unas ciertas circunstancias, tarea que consideramos consiste en sustraerse a las determinaciones del ser acuñadas por la tradición filosófica, la especulación científica y la moral establecida, a fin de que haga su aparición la infinitud ideal (sobre esto volveremos en el capítulo III) Porque la nueva ética que es la "ciencia" a la que corresponde tratar con la realidad del pecado (por eso su talante es la seriedad) quiere introducir la idealidad en la realidad. De la misma manera

como Caronte transportaba a la gente de la plenitud de la vida al espectral reino de los infiernos, así como éste, para que su pequeña barca no pesara demasiado, hacía que los pasajeros se despojaran totalmente de las múltiples determinaciones de la vida concreta, de los títulos, de las dignidades, de la púrpura, de la grandilocuencia, de las inquietudes y preocupaciones etc., de manera que solamente quedara lo puramente humano"[...] <sup>20</sup>

---

19. Sören Kierkegaard. El amor y la religión. 1960, p. 150-152

20. S. Kierkegaard. Ob.cit , 2000, p.267

## CAPITULO 2

FUNDAMENTOS ONTOLOGICOS DE LA CONCIENCIA ETICA O ESTADOS  
PSICOLOGICOS APROXIMATIVOS DE LA LIBERTAD FRENTE AL PECADO

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Como tarea previa para la formulación de una nueva ética creemos que es necesario adelantar dos tareas concretas de acuerdo con el proyecto que Kierkegaard esbozó en El concepto de la angustia <sup>21</sup>. La primera, es una tarea negativa que se resume en lo que nosotros hemos llamado la creación de una nueva científicidad en cuyo suelo encuentra su sitio el pecado -solo de manera aproximada en la psicología- y de manera apropiada en la dogmática a través del recurso del pecado original. Aquí comienza exactamente la segunda tarea a desarrollar en éste capítulo la cual se corresponde con el examen que hace Kierkegaard del concepto dogmático-cristiano del pecado original con el deliberado propósito de lograr un desmontaje de los presupuestos históricos del cristianismo establecido, especialmente del mundo que se configuró después de la Reforma\* , a fin de devolverle a las categorías históricas del pecado original su fundamentación ética.

Esta revisión crítica actúa a manera de pivote para la construcción de una concepción ético-religiosa o segunda filosofía que descansa en las categorías del salto y la repetición labrada en íntimo diálogo e intensa lucha con la ética griega (filosofía segunda) cuya esencia es la inmanencia o la reminiscencia, asunto que constituye el tema del capítulo 3.

---

21. Véase Ob.cit. 1984. Introducción y capítulo I

\* Kierkegaard resumió el mundo que emerge después de la Reforma con el nombre del mundo Goethe-hegeliano. Contra ese mundo enfiló sus más duras críticas. Como hemos señalado ya con anterioridad su ataque a la filosofía hegeliana tiene su razón de ser en el hecho de que Hegel convirtió al hombre en matorral, en una raza de animales dotados de razón. Su reproche fundamental al hegelianismo es su pretensión de pensar con sus categorías y sus instrumentos analíticos, las verdades del cristianismo. El maridaje entre filosofía y teología, ha sido siempre un emparejamiento contra natura, y se convierte en la actualidad en una prostitución de la teología, que "llena de periferólas y cargada de afetos, ofrece desde una ventana sus encantos a la filosofía y mendiga sus favores". Pero lo peor de todo no es que ella misma se prostituya, sino que venda la fe a la filosofía como una mercadería cualquiera y lo haga a "precio de saldo" permitiendo que la filosofía, en un intento de oscurecer los conceptos, quiera hacernos creer que esta en posesión de la fe. El balance de todo ello es una teología prostituida, una fe bastardeada y una filosofía impostora. Kierkegaard critica la moral y el nivel \*psicológico de la época. Ese mundo con su filosofía racionalista y su humanismo estético es un mundo divorciado de la vida, es desesperación y huida de la existencia, es la "escoria del cristianismo. Pero Kierkegaard además, rechazó la ideologización del luteranismo cuando éste convirtió un movimiento que fue religioso en político y contribuyó en gran medida a la deificación del Estado Moderno →

## 2.1. Destete ontológico, paradoja generacional y principio de individuación.

La primordialidad de la existencia humana está signada en el horizonte comprensivo kierkegaardiano por la vinculación del hombre a un origen eterno, perturbado históricamente y semejante a la separación que ocurre cuando una madre desteta a su pequeño:

Cuando llega la época de destete, las madres hacen bien en pintarse los pechos de negro, pues sería una pena para el niño verlos tan atractivos como siempre en el preciso instante en que tiene que dejarlos. De esa manera el niño piensa que los pechos han cambiado, mientras que la madre permanece la misma y sus miradas tan dulces y cariñosas como antes. ¡Dichosa aquella que no tiene que recurrir a medios más terribles para destetar al niño!<sup>22</sup>

De ahí la nostalgia, que se manifiesta al mismo tiempo como un sentimiento de marginación y desarraigo. La sensación permanente de exilio y su alojamiento imaginario en una patria luminosa, en un más allá que representa con respecto a este mundo lo absolutamente otro.

---

22. S. Kierkegaard. Temor y Temblor. 1992, p. 28

—► Este hecho se encuentra asociado a la colaboración entre luteranismo y poder político que se produjo desde el momento en que el gran reformador fue atraído por la causa de los príncipes alemanes. De tal suerte que el elemento innovador del luteranismo -la libertad interior del cristianismo- se convirtió en elemento de legitimador no sólo de la estructura patriarcal y jerárquica de la sociedad alemana, sino que la reforzaba mucho más al convertir a los príncipes en soberanos confesionales. La teología protestante de Lutero, resumida programáticamente por su amigo Philipp Melancton (1497-1560) en la Confesión de Augsburgo (1530) no sólo fue un importantísimo hecho religioso que escindió la cristiandad, sino que tuvo además incuestionables consecuencias políticas al favorecer directamente el despotismo de los príncipes alemanes. A partir de este momento, la fe de los súbditos dependió de la decisión de los príncipes (cuius regio, eius religio) De esta manera el luteranismo contribuyó decisivamente a la construcción del sistema estatista en Alemania contra el imperio y el papado, y a la consolidación de las monarquías Vasa (1523-1560) en Suecia y de Christian III de Schleswig (1534-1519) en Dinamarca. Así las raíces de lo que más tarde sería considerado el estado absoluto de Hegel quedaban sólidamente enterradas en el suelo alemán.

La separación ontológica se expresa en otros contextos como acto amoroso de Dios, que en su omnipotencia divina se retira para que en su repliegue la criatura humana puede *ser* independiente. Así se refiere en la Migajas Filosóficas a este mismo asunto, transponiendo la relación Dios-hombre a la del maestro-discípulo:

Dios no tiene necesidad del discípulo para comprenderse a sí mismo (...) ¿qué podría empujarle a moverse? Tiene que moverse y continuar siendo lo que Aristóteles llama ακινητος παντα κινει (inmóvil todo lo mueve). Se mueve a sí mismo y lo hace sin necesidad, se mueve como si no pudiera soportar el silencio y tuviera que prorrumpir en palabras. Pero sí se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad qué lo mueve sino el amor ya que éste no halla satisfacción a la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí?<sup>23</sup>

Dios crea al hombre por amor desde la eternidad, por lo tanto, si el amor es la causa, el amor es también la meta. El amor se dirige al hombre y la meta es vencerle pues sólo el en amor se iguala lo diferente. Pero este amor dice Kierkegaard es un amor infeliz por la desigualdad o la distancia que existe entre Dios y el hombre. “Esta pena es infinitamente más profunda que esa otra de la que hablan los hombres, porque esta desdicha apunta al corazón y hiere por toda la eternidad” esa pena infinita no tiene parangón con ningún amor humano, “porque esa pena infinita pertenece esencialmente al ser superior, pues sólo él puede comprender simultáneamente la incompreensión”<sup>24</sup>

---

23. Sören Kierkegaard. Las migajas filosóficas o un poco de filosofía, 2001 P. 41.

24. Idem, p. 41

Pero esa distancia entre el hombre y Dios aparece no como producto de la omnipotencia divina, sino como obra de él mismo y como consecuencia de su propia culpa. Debido a esta tensión que está en el origen de la existencia humana la vinculación generacional se torna problemática. Pues por una parte señala Kierkegaard en la Repetición,

“la piedad filial le enseña al hijo que la vida es el mayor bien que un hombre le debe a otro y que por muy incomprensible que le resulte la conducta de su padre, nunca debe intentar comprender sus secretos, pues un hijo como dice Cicerón nunca tiene razón contra su padre, pero no resulta tan fácil ser el deudor o el acreedor de una deuda que no podrá pagar ni aunque viviera mil años. Y esto que la misma piedad filial le prohíbe al hijo que lo medite, el amor se lo ordena al padre para que nunca deje de considerarlo, por muchos que sean sus quebraderos de cabeza<sup>25</sup>.”

En estas condiciones, la diferencia entre el padre y el hijo se plantea como el problema mismo del principio de individuación tan fundamental en Kierkegaard.

“Si el hijo es un ser portador de valores eternos como lo es su padre, ¿qué significa ser padre? Cuando yo me imagino padre, no puedo evitar una cierta sonrisa. Por el contrario en cuanto hijo que soy, me siento profundamente emocionado y nunca dejo de pensar en los vínculos que me unen con mi padre. Entiendo muy bien aquella bella expresión platónica en la que se afirma que de un animal nace otro animal de la misma especie, de una planta otra idéntica e, igualmente, de un hombre otro hombre. Pero esta expresión, en su última parte, no explica nada; el pensamiento queda insatisfecho y solamente ha suscitado un oscuro sentimiento. Porque si el hombre es una esencia eterna, mal puede hablarse de su nacimiento. Ahora bien, si el padre considerara al hijo según su esencia eterna, que es justamente la auténtica perspectiva, bajo la cual lo debe considerar, no

---

25 S. Kierkegaard. Ob. Cit. 1976, p.p. 60-61

podrá menos de reírse un poco de sí mismo, pues será totalmente incapaz de comprender lo que hay de bello y significativo en la piedad filial que inunda el corazón de su vástago. Por otra parte, si se considera al hijo según su naturaleza sensible, tampoco podrá por menos que reírse, pues el hecho de ser padre en este último aspecto es demasiado significativo. Si se piensa, finalmente, que el padre tiene una tal influencia sobre el hijo que la propia naturaleza es la condición de su hijo, condición de la que éste no podrá liberarse jamás, entonces la contradicción nos sale al paso desde otro ángulo distinto y que infunde espanto al pensamiento, un espanto tan grande que no hay en el mundo otro mayor que ese de ser padre. Porque entonces, situados en esta perspectiva horrible, se ve claramente que matar a un hombre a palos no es nada en comparación con el hecho de dar vida a otro ser humano igual a uno mismo. En el primer caso se decide el destino personal de un hombre; en el segundo, su destino eterno. He aquí una contradicción que no sólo nos hace reír, sino llorar amargamente. ¿Qué es en definitiva la paternidad? ¿Es acaso una ilusión (...)? ¿O es la más terrible de todas las cosas? ¿Es el mayor beneficio, o la culminación gozosa de todos los deseos? ¿Es una mera incidencia o la misión más alta?<sup>26</sup>

Quebrada la univocidad de sentido, la relación patriarcal del orden de las generaciones, las relaciones entre el antes y después, la vida y la muerte, constituyen la antítesis de lo que quizás alguna vez, pudo ser un texto inteligible. El desprendimiento de aquella acogedora textura le sitúa frente al vértigo del abismo.

En la intemperie simbólica surge la pregunta radical por el sentido de la vida.

---

26. Idem, 62-63

Esta pregunta se encuentre en Kierkegaard , revestida de especial pregnancia en sus ancestrales resonancias gnósticas\* y aparece en un conocido pasaje de la repetición.

La vida se me ha hecho totalmente imposible, el mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido. Aunque tuviera mas hambre que Pierrot, nunca desearía alimentarme con las explicaciones que me ofrecen los hombres. Como el viajero a veces introduce los dedos en la tierra y arranca un puñado para olerla y saber de este modo el país en que se adentra, así también suelo de vez en cuando meter mis dedos en las cosas de la vida y del mundo (...) y no me huelen a nada! ¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? ¿Qué quiere decir eso del mundo y la vida? ¿Qué significan esas palabras de uso corriente? ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cuándo vine a este mundo? ¿Porqué no fui consultado para nada? ¿porqué no se me dieron a conocer los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, cómo uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero<sup>27</sup>

Así pues, el alejamiento a causa de la ruptura del vínculo originario deviene en un “estado” de desnudez ontológica o abandono originario por el cual el hombre se encuentra en el mundo librado a su propia responsabilidad. Esta condición define al hombre como un ser que se relaciona o se preocupa por si mismo, lo que involucra entre otras cosas que permanentemente debe realizar esfuerzos para satisfacer sus necesidades físicas y espirituales. Ello implica un compromiso del hombre consigo mismo y esta relación con su ser es la que lo define como espíritu. En La enfermedad mortal Kierkegaard define el sí mismo de tal manera que para serlo se requiere un compromiso:

---

\*Los contenidos filosóficos del pensador danés provenientes del luteranismo se encuentran curiosamente mezclados con elementos gnósticos, que quizás pudieron llegarle a través de las relaciones de su padre con los Hermanos moravos

27. S. Kierkegaard .La repetición. 1976, p. 244

El ser humano es espíritu ¿pero qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo ¿pero qué es el sí mismo El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma (...) Un ser humano es una síntesis de lo finito y lo infinito, de posibilidad y necesidad, de lo eterno y lo temporal. En suma, es una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos factores. Desde este punto de vista, un ser humano aún no es un sí mismo<sup>28</sup>

Aunque Kierkegaard no da definiciones de los factores que forman la síntesis, creemos que es necesario para la claridad de este trabajo tratar de reconstruir a partir del contexto de su obra una mayor explicación de estos conceptos dada la importancia que tienen al formar parte de una estructura esencial de la vida humana. Así pues, la interpretación de esta estructura estará en buena medida determinada por los alcances o limitaciones de nuestra propia comprensión. Creemos que el concepto de cuerpo designa los elementos transmitidos a cada ser humano por la herencia biológica, pero que en el caso del hombre aparecen íntimamente relacionados con la cultura. Pues estos son modificados por la cultura y viceversa. El alma a la que Kierkegaard llama también lo anímico creemos que tiene que ver con lo que es adquirido por el hombre por la vía del aprendizaje, es decir todo lo que es creación esencialmente humana. El espíritu lo designa Kierkegaard como libertad, por lo tanto, consideramos que el espíritu se corresponde con aquello que es el origen de la indeterminación característica de la existencia humana y origen de la cultura, lo específicamente espiritual del ser humano.

La segunda síntesis está formada de manera distinta a la primera. En la primera el alma y el cuerpo constituyen el momento de la síntesis y el espíritu es lo tercero. Aquí la síntesis esta constituida por lo finito y lo infinito ¿dónde está lo tercero? . Lo tercero constituye lo que Kierkegaard llama la temporalidad. Normalmente el sentido ingenuo que se tiene del tiempo se lo representa como un infinito desaparecer,

---

28. ob.cit. 1954. p.146 (La traducción del Ingles es nuestra)

así la división pasado, presente futuro se reduce a un infinito aparecer y desaparecer que no se diferencia esencialmente de la eterna repetición de los ciclos de la naturaleza. Para Kierkegaard por el contrario, lo eterno hace su aparición en el tiempo a través de la relación del hombre con Dios. De este modo, lo presente implica la abolición del tiempo debido a que la presencia de la divinidad lo dota de total plenitud. Señala Kierkegaard que la plenitud era el sentido en que los latinos afirmaban la presencia de la divinidad- praesentes dii- y con esa misma palabra aplicada a la divinidad designaban también su poderosa asistencia.

El Instante viene a asignar lo presente como aquello que no tiene ningún pasado ni futuro El instante es el punto en que se ponen en contacto el tiempo y la eternidad. Kierkegaard afirma que para Platón la expresión para el instante es το εξαίφνης expresión que siempre estará en relación con la categoría de lo invisible, y esto es porque el griego concebía de un modo totalmente abstracto el tiempo y la eternidad, una vez que le faltaba el concepto de temporalidad y en última instancia le faltaba el concepto de espíritu“Es curioso que el arte griego culmine en la escultura, a la que le falta la mirada. Esto tiene su profunda razón de ser en el hecho de que los griegos, desconocieron en el sentido más hondo, el concepto del espíritu, y en consecuencia tampoco llegaron a comprender profundamente la sensibilidad y la temporalidad. El cristianismo, en contraposición absoluta con lo anterior, nos ofrece la representación plástica de Dios como un gran ojo”<sup>29</sup>.

En danés señala Kierkegaard, “La palabra instante es una expresión figurada”, Oieblikket que significa al pie de la letra “ojeada”, pero predomina el sentido figurativo, así los daneses nos dirán cuando nos ruegan por una brevísima espera “et

---

29. ob cit. 1984, pp. 118-119

Oieblik” -¡un momento!- y agrega, “nada hay tan rápido como una mirada y sin embargo es commensurable con el sentido de lo eterno” [...] <sup>30</sup>, por eso una mirada es algo que sirve para designar el tiempo.

El concepto en torno al cual según Kierkegaard gira todo en el Cristianismo – aquello que lo renovó todo- es la plenitud de los tiempos, y esta plenitud es el instante en cuanto a eternidad. En el Nuevo testamento se encuentra una descripción poética del instante. San Pablo dice que el mundo perecerá en un instante, en un abrir y cerrar de ojos εν ατομω και εν ριπη οφθαλμου (1ª Cor., XV, 52).

La naturaleza en cambio no radica en el instante. La seguridad de la naturaleza descansa en que el tiempo no tiene ninguna importancia para ella. Sólo con el instante comienza la historia. El instante es esa ambigüedad en que entran en contacto el tiempo y la eternidad y con la que queda puesto el concepto de temporalidad- Sólo desde esta perspectiva tiene sentido la división: pasado presente, futuro. Para el cristianismo el concepto de temporalidad es el punto donde se recoge no sólo el tiempo sino lo eterno, y gracias a la cual el futuro puede significar lo eterno, es decir lo incógnito, lo que no está decidido porque depende de la realidad de la libertad. Así pues la síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis sino la expresión de aquella síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. De esta manera se entiende cuál es la razón por la que la categoría más importante para trazar los límites que separan al paganismo del cristianismo es el instante y en que sentido ha de entenderse la afirmación “aquello que renovó todo es la plenitud de los tiempos.

---

30. Idem. P.217

## 2.2. Angustia, pecado y culpa categorías definatorias de la subjetividad

La primera determinación del espíritu es una relación consigo mismo que tiene el carácter de un poder cuyo significado preliminar es sólo una posibilidad que produce angustia. El espíritu tiene en este sentido el carácter de lo neutro absoluto (como el caos de Hesíodo), pues como todo verdadero poder ha de presentarse como neutro.

La angustia según lo advierte Kierkegaard se diferencia del miedo y de otros concepto similares en que éstos se refieren a algo concreto, mientras que la angustia es una nada que tiene el carácter de la ambigüedad psicológica, es algo que el hombre ama y teme al mismo tiempo, esto se expresa en el lenguaje Kierkegaardiano con la frase: “la angustia es una simpatía antipática y una antipatía simpática”. Podríamos decir que lo que es la debilidad física respecto a cualquier enfermedad, eso es la angustia en relación con las enfermedades del espíritu, la angustia es la sugestión del abismo, el pánico ante la posibilidad de poder que constituye el estado de inocencia; es un apetecer lo que se teme y un temer lo que se apetece. Es el vértigo de la libertad que hace al individuo impotente pero a la vez culpable.

¿Cómo se produce el salto de la angustia o de la posibilidad de la libertad a la libertad? Este hecho está simbólicamente representado en las concepciones dogmático-cristianas por el salto de la inocencia al pecado. Es aquí donde Kierkegaard haciendo gala de la tradición protestante de la “libre interpretación de las escrituras” realiza una reinterpretación de la narración genesiaca del pecado original de estelares consecuencias en la fundamentación de una nueva comprensión de la existencia humana. Al respecto resulta iluminador este fragmento del Concepto de la Angustia que opera a manera de deslinde entre su propia comprensión y la de la tradición bíblica:

Hemos de advertir a este propósito que la influencia de la Biblia ha resultado perjudicial con poca frecuencia. Porque cuando se emprende una investigación determinada se suelen llevar muy metidos en la cabeza ciertos pasajes clásicos y de esa manera la propia explicación y saber determinar (termina) muchas veces no siendo más que un arreglo fácil de esos pasajes como si el verdadero conjunto le fuese a uno totalmente extraño. Lo mejor será seguir en todo un rumbo más natural todo lo que se pueda, estando siempre muy dispuestos y con el mayor respeto a referir la propia explicación a los criterios de la Biblia, de suerte que si no se confronta con ellos se procure encontrar una nueva explicación que sea satisfactoria en este sentido. De esta manera nunca se llegará a la absurda posición de tener que entender una explicación, antes de entender lo que se trata de explicar<sup>31</sup>.

Para Kierkegaard el punto de partida de la revisión de la noción histórica del pecado original se ubica en la vinculación que tradicionalmente han hecho las diferentes concepciones dogmáticas entre el pecado original y el pecado de Adán, asunto que podría resumirse en una pregunta: ¿consiste la diferencia entre el concepto del pecado original y el concepto del primer pecado de Adán en que el individuo tiene solo parte en aquel por su relación con Adán y no por su relación primitiva con el pecado?

Tradicionalmente las diferentes teologías cristianas (católica, protestante, ortodoxa) comparten unitariamente la afirmación según la cual “el pecado ha venido al mundo por medio del pecado de Adán”. Esta afirmación corrientemente empleada implica según Kierkegaard, una reflexión completamente superficial que contribuye muchísimo a aumentar el caudal de las incomprensiones en que flota este problema. El error e insuficiencia de esta explicación tiene que ver con lo que Kierkegaard llama paradoja absoluta que consiste en que el pensamiento quiere descubrir algo que ni siquiera puede pensar, lo paradójico es eso desconocido con lo que choca la razón cuando por ejemplo quiere saber y demostrar qué es Dios o el hombre mismo.

---

31. Ob.cit. 1984. p.65

Sin percatarse que al querer demostrar la existencia de eso desconocido lo pone como algo establecido y desarrolla una determinación conceptual. Todo el proceso de la demostración se convierte en otra cosa, en un desarrollo ulterior de la conclusión de la cual infiere que lo puesto, lo que estaba en cuestión, existe.<sup>32</sup>

Pero además la explicación del teológica del pecado original, es un astucia sofística para cargar sobre las espaldas de Adán toda la responsabilidad del pecado. Este es un mito anticristiano que mediante la explicación del pecado original logra encubrir la responsabilidad propia de cada ser humano propia con el pretexto de no haber hecho nada que no hayan hecho los demás

Para Kierkegaard la explicación del pecado de Adán será la misma del pecado original, “la razón de esto es muy profunda y constituye nada mas y nada menos que la esencia de la existencia humana. Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera”<sup>33</sup>. Esta es la perfección del hombre vista como estado.

Por el primer pecado entró la pecaminosidad en Adán y lo mismo puede afirmarse de cualquier hombre., en consecuencia todos los individuos tienen la misma perfección. Como la especie no comienza de nuevo con cada individuo la pecaminosidad tiene su historia y esta marcha según determinaciones cuantitativas, mientras que el individuo participa en esta historia con el salto de la cualidad. perfección. Como la especie no comienza de nuevo con cada individuo la pecaminosidad tiene su historia y esta marcha según determinaciones cuantitativas perfección. Como la especie no comienza de nuevo con cada individuo la pecaminosidad tiene su historia y esta marcha según determinaciones cuantitativas,

---

32. Cf. El escándalo la paradoja absoluta. En Migajas Filosóficas. 20001.p.61

33 Ob.cit. 1984. p.52

mientras que el individuo participa en esta historia con el salto de la cualidad.

Podemos inferir por las anteriores afirmaciones de Kierkegaard que lo que él denomina pecaminosidad se corresponde con lo que nosotros pudiéramos llamar el estado de la cultura en la que nacemos, la cual, opera como un todo supraindividual que nos está dado al momento de nacer, el pecado original sería el hecho de adquirir ese estado. No obstante, es preciso insistir en el hecho de que Kierkegaard deja claro que la consecuencia de esa relación histórica, es solo un “plus”, es decir, un más o menos que cada hombre encuentra en su contorno histórico y en el que la sensibilidad puede significar pecaminosidad, por lo tanto, para el individuo ese saber que le proporciona la cultura es solo una posibilidad, el pecado se produce por un salto y depende de la relación que el individuo establezca con su contorno histórico. De este modo, para salir fuera de la genealogía pecadora, paradójicamente hay que recrearla y realizarla en uno mismo a título de individuo, convirtiéndose en imitador y sucesor de Cristo.

La reinterpretación del pecado original remite a la revisión de las categorías intermedias históricamente vinculadas con este problema. La teología ante la imposibilidad de encontrar una explicación al origen del pecado, se ha puesto a imaginar cómo era el hombre antes de que el pecado apareciera y así inventó otro mito que es el de la inocencia, el cual inmediatamente remite a la invención de una prohibición cuya violación suscitó la caída. La explicación tradicional al hacer recaer en la prohibición el origen de la caída recurre a la existencia de un estado de concupiscencia, término que se emplea en la Iglesia protestante al firmar “que los hombres nacen con la concupiscencia e: Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, Dei, sine h.e sine metu fiducia erga Deum t cum concupiscentia\* Con esto la concupiscencia se convierte en una determinación del pecado y de la

\* “Todos los hombres, propagados según la naturaleza, nacen con el pecado, esto es sin temor de Dios, sin confianza en Dios y con la concupiscencia”. Texto tomado por Kierkegaard de la Confesión Augustina-Confesión de la Dieta de Augsburgo escrita por Melancthon en 1531-y citado en el Concepto de la Angustia p.66.

culpa y se hace de la caída algo necesario, sin que se entienda cómo la prohibición despierta la concupiscencia. Esta categoría carece de la ambigüedad suficiente para ser la base de una explicación psicológica, ya que la ambigüedad es la plataforma en la que aparece la culpa a través del salto cualitativo.

Por su parte, Hegel en su afán de ayudar a la dogmática identifica en La ciencia de la lógica la inocencia con lo inmediato. Kierkegaard considera esta identificación inaceptable por cuanto pertenece propiamente a la lógica, mientras que el concepto de la inocencia pertenece a la ética, y claro ésta, todo concepto ha de ser tratado en conexión con la ciencia a la que pertenece. En una palabra, que es inmoral afirmar que la inocencia tiene que ser abolida. Aunque fuera cierto que también ella quedaba anulada en el mismo momento de nombrarla, sin embargo, la ética siempre nos prohibiría el que olvidásemos que la inocencia no puede ser anulada sino por una culpa”<sup>34</sup>.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

La inocencia no es como pudiera pensarse, una imperfección de la que haya que apartarse, ni tampoco es una perfección que tengamos que anhelar.”La inocencia es ignorancia” ,señala Kierkegaard. En otras palabras la inocencia se corresponde con la angustia entendida como posibilidad de libertad. En este estado que se caracteriza por una especie de conciencia ingenua, en el que las normas y la cultura heredada se adoptan como obligatorias, el espíritu esta presente como algo inmediato, -para emplear el lenguaje de Kierkegaard- como algo que esta soñando.

---

34. Idem. p.60

“En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío, al dormirse esa diferencia queda suspendida, y soñando se convierte en una sugerencia de la nada”<sup>35</sup>. Por eso la angustia es aquí un estado de paz y reposo y el espíritu no tiene con quien luchar. La relación entre el alma y el cuerpo es algo subsistente, mientras que el espíritu se corresponde con la realidad de la libertad, y en ese sentido es un poder que quiere determinar esa relación.

Pero ¿cómo se pierde la inocencia? ó ¿cómo se pasa de la inocencia a la culpa? Si se acepta la explicación genesiaca compartida por las diferentes concepciones teológicas queda la tentación como destinada al mal, o como si su sentido consistiera en que los hombres caigan, de tal suerte que desde esta perspectiva, se pone a Dios en una relación experimental con el hombre y se suprime la observación psicológica intermedia, toda vez que la concupiscencia sigue siendo la categoría de enlace.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Debido a su desamparo ontológico el hombre es un ser que se preocupa de sí mismo. Es decir que tiene una deuda, una responsabilidad con el mismo. Esta es la culpa existencial y la condición de posibilidad de cualquier sentido corriente de deuda o responsabilidad. Debido a que el hombre encuentra algo ya dado, el sí mismo raramente puede autoelegirse claramente. Más bien escoge una alternativa sin recurrir a principios justificativos, fundamentalmente en base a prácticas dadas y de las que una vez asumidas es plenamente responsable; de esta manera la culpa existencial se encubre adoptando como obligatorias las costumbres culturales lo que le da la reconfortante impresión de que hay normas morales que guían la acción. El no cumplimiento de tales normas se manifiesta como un sentimiento de culpa consigo mismo.

---

35. Idem, p.64

Según Kierkegaard, la imperfección que hay en la narración genesiaca del pecado original es hacer que la prohibición venga de afuera introduciendo la figura de la serpiente\* la más astuta de todos los animales [que] tentó primero a la mujer. Este argumento señala el mismo Kierkegaard, está en contradicción con la enseñanza bíblica del conocido texto de Santiago según el cual “Dios no tienta a nadie ni puede ser tentado por nadie” sino “que cada uno es tentado por sí mismo”\*\*. Al interponer la serpiente entre Dios y el hombre, se atenta indirectamente contra él y contra uno mismo. Pues en definitiva y como veremos más adelante no existen instancias media- mediadoras entre Dios y el hombre. Adán, en cierto modo, cometió su pecado repitiendo y reduplicando en sí mismo, por la asunción de su finitud, el movimiento de retirada de lo infinito que lo hace posible como existencia separada. Dios repite eternamente el movimiento y el hombre permanentemente su réplica, y hasta puede decirse que en la medida en que ésta replica es el pecado, el pecado y la culpa son el principio de individuación.

www.bdigital.ula.ve

De modo que el pecado entra en el individuo en cuanto individuo y jamás entró ni entrará de otra manera. Por esta razón el pecado no puede ser tema para ninguna ciencia. En consecuencia señala Kierkegaard, “el hombre cualquiera que sea no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente de su misma interioridad”

Aquí como en gran parte de su obra, el concepto contra el que se afana

\* Por cierto que la serpiente aparece en todas las tradiciones culturales conocidas como referencia misteriosa a todo lo que está más allá del alcance humano. Se asocia con lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, la tierra y el agua, su poder es siempre ambiguo y lo mismo aparece como ser positivo que como encarnación de lo oscuro y lo temible, etc.

\*\* La Epístola de Santiago en la versión de la Biblia de la Vulgata Latina, 1984 dice literalmente: “Ninguno, cuando es tentado, diga que Dios lo tienta: porque Dios no puede jamás dirigirnos al mal; y así él a ninguno tienta” I, 13

Kierkegaard, es el de la mediación. El filósofo danés interpretó la mediación hegeliana como una etapa intermedia entre los conceptos, como una suerte de compromiso moderador.

Teodoro Adorno ha señalado que “es factible que, bajo la influencia de Trendelenburg Kierkegaard introdujera en Hegel el concepto aristotélico del justo medio, el mesotés”<sup>36</sup> Sin embargo, tal y como lo expone en el concepto de la angustia, su crítica de la mediación aparece íntimamente relacionada con la objeción fundamental que le hace al hegelianismo, es decir, con su rechazo radical de la concepción hegeliana del movimiento immanente como una contradicción in terminis. La mediación -nos dirá en esta obra la mediación es algo equívoco, que lo mismo puede indicar una relación entre dos como el resultado de la relación, tanto aquello en lo que dos cosas se relacionan como los elementos relacionados. La mediación designa a la par movimiento y reposo.<sup>37</sup>

Kierkegaard parece aquí haber entrado, en mayor medida que en Temor y Temblor, en la complejidad del problema, si bien deja pendiente- no se sabe si como tarea para sí mismo o para otros un estudio más profundo, una valoración definitiva del nuevo invento. Lo que si le parece absolutamente claro es que, como movimiento y reposo a la vez – resultado que involucra el proceso entero y que, en esa medida, es un resultado firme y quieto, no puede ser sino una contradicción.

“Todo movimiento en la en la lógica hegeliana es un movimiento immanente, lo que en el sentido más profundo significa que no es un movimiento. Para convencerse de ello no se necesita más que considerar que el concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede tener cabida en Lógica. Lo negativo es, pues, la inmanencia del movimiento; es lo que desaparece, es lo superado. Si todo sucede de esta manera, entonces no sucede absolutamente nada, y lo negativo se convierte en un fantasma. Sin embargo, para lograr que suceda algo en la Lógica, se convierte en aquello que provoca la antítesis, con lo cual ya no es una negación sino una contraposición.

---

36. T. Adorno. Ob.cit., p.268

37. Ob.cit., 1974, p. 84.

De esta manera, lo negativo deja de ser el mudo reposo del movimiento inmanente y se convierte en lo “otro necesario”. De seguro que semejante conversión puede ser altamente necesario en la Lógica para conseguir poner en marcha el movimiento, pero todo ello ya no tiene nada que ver con lo negativo<sup>38</sup>.

La inmanencia del movimiento, es decir, -un cambio real que se produzca en el propio ámbito y por el mismo proceso de las operaciones de la pura razón depende del supuesto de la identidad del pensar y del ser. De lo real y lo racional, fuera de este supuesto no es concebible.

El lenguaje mismo necesitará tomarse “un año sabático” para volver a estar en condiciones de ser un discurso sobre lo real y salir del equívoco en la que la especulación lo ha tenido apesado. Kierkegaard es partidario de que se tomen medidas profilácticas para salir de la intoxicación especulativa y sanear el discurso sobre lo real. Porque, justamente, la idea de que el pensamiento tiene realidad no es una aportación novedosa de Hegel: es un supuesto de la filosofía antigua y de la Edad Media y fue justamente Kant quien lo problematizó, “Supongamos ahora que la filosofía hegeliana haya en realidad repensado el escepticismo kantiano: Digamos, entre paréntesis que siempre será un gran problema averiguar ese detalle”. En ese detalle está, para Kierkegaard, el punto nodal de su crítica al hegelianismo: que representa para él una clara regresión frente Kant, de quien retiene fundamentalmente el escepticismo humano

“imaginemos que Hegel, después de recapacitar en dicho escepticismo, ha logrado efectivamente reconstruir lo anterior de una forma más elevada, de tal suerte que el pensamiento no tenga realidad en virtud de una suposición previa. En este caso, ¿será una reconciliación esa realidad del pensamiento lograda de una forma tan consciente? Con esto no se haría otra cosa que situar de nuevo la Filosofía en su antiguo punto de partida (...)”<sup>39</sup>

---

38. Ob.cit. 1984. p.41

39. Idem., p.45

Su afán fundamental en su crítica a Hegel, es desmontar el concepto de mediación, pues la mediación hegeliana es tramposa, cobarde y filistea porque en ella, el existente no se juega nada, ni se pone a prueba, frente al verdadero “salto”, al movimiento “trascendente” que implica siempre un cambio de plano con la discontinuidad del vacío de por medio. En este sentido se enfila también la crítica a las categorías históricas de la inocencia y de la caída. Su propósito es oponer al concepto especulativo de la mediación el concepto kierkegaardiano de la “repetición” vinculado muy especialmente a la categoría del “salto”, porque es la repetición la categoría ontológica que proporciona al salto su soporte. Kierkegaard acuñó este concepto en oposición polémica a lo que él entendió por mediación en el hegelianismo. La repetición es la nueva categoría que es preciso descubrir:

Cuando se tiene conocimiento de la moderna filosofía, y no se desconoce totalmente la griega, se comprende con facilidad, como ésta categoría viene a aclarar exactamente la relación entre los Eleatas y Heráclito [es decir, la relación entre el ser y el devenir], y como la repetición es propiamente lo que por error ha dado en llamarse mediación<sup>40</sup>.

La repetición es para Kierkegaard lo que la mediación debería ser: aquello que verdaderamente cumple la función de síntesis, y que Hegel por error le atribuyó a la mediación. Error, en primer lugar, porque la mediación hegeliana fracasa ante la paradoja de que lo individual se sitúe por encima de lo general., esta paradoja no admite la mediación, pues depende de la circunstancia de que lo individual se ponga por encima de lo general. Si el Particular se define por una relación absoluta con lo absoluto, por definición no puede haber mediación. Consideramos que la mediación puede ser entendida en este contexto como la “instancia intermedia” que se identifica con lo general, y a su vez, como aquello que en la cadena de ecuaciones establecida aquí por Kierkegaard, significa la nivelación de toda la existencia de acuerdo con la idea del Estado o de la Sociedad,

---

40. S. Kierkegaard. *Ob.cit.* 1992. pp. 142-143

incluso de la iglesia.

De acuerdo con la definición que Kierkegaard ha hecho del individuo en relación con la angustia le esta negada la posibilidad de elegirse finito por un brusco retroceso de lo infinito. Si se elige infinito se desencamina de su propio yo, que le bloquea el camino de retorno a sí mismo, y se convierte en una suerte de sensibilidad impersonal que participa de una u otra abstracción, por ejemplo, la humanidad in abstracto. Por el contrario, en el caso de que la criatura se instale en la elección de lo finito, se producirá otra alternativa a la forma de enajenación hipostasiada de la humanidad: su conversión “en un número, en uno de tantos” en un “mono de imitación en medio de la multitud”. Caer de este modo en la mala repetición, en la simple repetición de esa eterna monotomía.

¿Cuál sería pues, en Kierkegaard la buena repetición? La repetición, es por una parte, el movimiento mismo de la divinidad que ha de reiniciar constantemente el repliegue de su infinitud para que la criatura pueda mantenerse en el Ser. Pero la criatura, por su parte, se ha de mantener en el ser sobre la cuerda floja, en un equilibrio precario entre la religación y la desligadura. Porque la finitud de la criatura sigue estando en función de la infinitud que posibilita su ser y determina una dimensión de infinitud en el hombre. Así pues, el “yo es la síntesis de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma”, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios.

En este punto se recoge el sentido de la crítica de Kierkegaard a Hegel y a la cristiandad establecida. Esta crítica se centra en la concepción de la humanidad como especie en la que la idea cristiana del Dios-Hombre se traduce en una homologación de lo humano y lo divino que a su vez tiene su correlato en la primacía de lo institucional sobre el acontecimiento, en la instalación contemporizadora con el deterioro a que la historia somete, en sus transacciones con el mundo, lo que fue el

mensaje original, que no puede ser sino reconstitución existencial del sentido originario que fue dado en un acontecimiento único.

Esto se traduce en primer lugar, en una inaceptable decodificación en clave laica del contenido revelado de la encarnación de Cristo que diluye sacrilegamente la paradoja que encierra la doctrina del Dios hombre. La aristocracia especulativa para ahorrarse el escándalo, es decir para no tener que enfrentarse individualmente con la angustiosa obligación de responder a la prueba de amor que la Divinidad nos da al hacerse hombre (como Abraham estaba dispuesto a sacrificar el suyo por Dios, acto divino que jamás podrá ser asimilado por la razón humana, sin quebrarla, sin exigirle su sacrificio como razón) convertimos la prueba de la Divinidad, que la legitima en última instancia para constituirnos como prueba, en una representación metafórica del sentimiento infinito con que la humanidad se ama a sí misma como especie.

El Dios-Hombre no es Dios encarnado en un representante de la especie, es Dios encarnado en un individuo pecador. Por eso el cristianismo nada tiene que ver con las representaciones histórico-culturales que la humanidad tiene de sí misma, como la de que Dios ha redimido en bloque y una vez por todas a la humanidad caída ¿cómo iba a redimir Dios a una abstracción?. Abstracciones tales no existen para Dios.

Dios no necesita de conceptos, y , si en la ontología de Kierkegaard no hay sino individuos, es porque para Dios no existen más que individuos, es decir, pecadores

### CAPITULO 3

#### LA CONCIENCIA ETICO-RELIGIOSA EN KIERKEGAARD.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

En el capítulo anterior quedo bien asentado que para Kierkegaard el hombre es una síntesis de alma y cuerpo constituida y sostenida por el espíritu. Pero también es una síntesis de lo temporal y de lo eterno. Gracias a esta característica que constituye la esencia de la existencia humana ( síntesis que se resume en la expresión Adán es sí mismo y la especie), el hombre se encuentra irremediamente vinculado con su ser y esta relación lo obliga a su cuidado. En este sentido, para Kierkegaard toda vida humana se encuentra religiosamente dispuesta.\* Es en este punto crucial donde se asienta para nosotros el origen de la conciencia ético-religiosa en Kierkegaard, estrechamente conectada con la realidad de la libertad como elemento distintivo del ser del hombre. Y al mismo tiempo, es también en este punto donde Kierkegaard establece la relación de la conciencia ética cristiana y la conciencia ética griega.

\*Resulta interesante que el modelo preferido de conocimiento para Kierkegaard es la medicina, y una de sus metáforas más caras y recurrentes es la enfermedad y todo lo que se asocia con ella. Un saber que aunque pertenece al mundo de la ciencia, está acorde con los intereses que motivan su adopción por su carácter pragmático y concreto. La medicina recogiendo la tradición histórica de sus transposiciones socráticas, es el símbolo por excelencia de todos los saberes de salvación. Pero los contenidos de la idea de enfermedad, como correlato de la práctica médica, están tomados de las descripciones que se hacían en la medicina de su época de una enfermedad tan característica como la tuberculosis. Así, nos dice en la Enfermedad Mortal. “la personalidad es una síntesis de posibilidad y necesidad. por eso con el subsistir de la personalidad sucede como con la respiración “re-spiratio “ que es un continuo flujo de aspiraciones y exhalaciones. El Yo del fatalista no respira, ya que la pura necesidad es irrespirable y en ella el yo del hombre no hace más que asfixiarse. A la asfixia física del se contraponen la salud de la fe, la cual resuelve todas las contradicciones. Así por ejemplo , en el orden físico o corporal tenemos que una corriente de aire, es una contradicción un movimiento desigual de frío y calor, sin ninguna dialéctica, pero el cuerpo sano resuelve esta contradicción y no nota para nada la corriente” la cita fue tomada de Sickness unto Death, 1954, p. 91

### 3.1. Consideraciones en torno al concepto de temporalidad: la concepción griega y cristiana

Con el instante se introduce lo eterno en el tiempo. Pero lo eterno no existe mientras no sea puesto el espíritu (libertad), realidad con la que cobra sentido la relación de la posible vinculación de éste poder con la sensibilidad como pecaminosidad en virtud del salto cualitativo. De esta manera, el instante introduce la repetición y con ello comienza la nueva ética, pues en cuanto el espíritu toma conciencia de lo que puede la división pasado, presente, futuro adquiere sentido ya que lo futuro queda como lo incógnito, es decir lo imprevisible y contingente en cuanto no está decidido. De manera que, lo eterno se manifiesta esencialmente como lo futuro, “lo incógnito” o “lo posible”: “lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible”

En consecuencia, sino existe el instante, el tiempo queda como un infinito desaparecer, como un presente infinitamente vacío que no se diferenciaría en gran cosa del sentido que tiene el tiempo en el mundo de la naturaleza.

Este es el motivo por el que Kierkegaard piensa que la conciencia del pecado aparece sólo con el cristianismo y por lo que el instante es la categoría de mayor importancia para trazar los límites entre el cristianismo tal y como él lo entendió y la conciencia ética de los griegos que descansa en la categoría de la reminiscencia o del recuerdo. Sino existe el instante es como si lo eterno viniera avanzando por detrás como lo pasado. Es como si un hombre quisiera avanzar por un camino sin dar un paso ¿cuál sería el resultado? Que el mismo camino, ya recorrido vendría avanzando por detrás de nuestro hombre. En cambio si el instante existe, entonces lo futuro es lo eterno y el hombre puede reasumir permanentemente su indeterminabilidad.

El instante introduce la categoría de la repetición como elemento reorganizador y regulador de las coordenadas vitales. En el dominio de la naturaleza la repetición implica necesidad inquebrantable, en el dominio del espíritu la tarea de la repetición consiste en transformar la repetición en una tarea interior, en una tarea para la libertad, por esto la repetición implica el salto, categorías con las que puede pensarse el devenir.

### 3. 2. Vinculaciones entre la concepción ética de Sócrates y Kierkegaard

El pathos del pensamiento griego se concentró en torno al problema que constituyó el quid de la pregunta Socrática: ¿ puede aprenderse la virtud? Para Sócrates la virtud no puede ser enseñada mientras que para el sofista Protágoras si. El pathos del pensamiento griego se concentró en torno al problema que constituyó el quid de la pregunta Socrática: ¿ puede aprenderse la virtud? Para Sócrates la virtud no puede ser enseñada mientras que para el sofista Protágoras si. La virtud se define para Sócrates como conocimiento y el mal como ignorancia (cf. Protágoras, Menón, Gorgias, Eutidemo) Esto podría entenderse de dos maneras: la virtud es una determinación de la naturaleza en el sentido de que el hombre esta dotado naturalmente para ejercer la virtud , o bien, el hombre no puede aprender la virtud porque no esta capacitado para ser virtuoso ( ya sea porque es naturalmente malo o porque así lo disponen los dioses, el destino etc.)

Si se considera que la virtud puede ser enseñada debe entenderse o que el aprendizaje llena un vacío originario en el hombre, lo cual es contradictorio, puesto que algo absolutamente extraño al hombre no podrá jamás ser introducido en él, o como una expresión de una determinación interior a la virtud que se despliega gradualmente en un proceso de aprendizaje, presuponiendo por tanto su presencia en el origen, posición que a nuestro modo de ver se corresponde con el punto de vista Kierkegaardiano.

El malentendido del sofista consiste en la presunción de querer introducir algo en el hombre, el socrático en negar rotundamente que la virtud pueda ser enseñada, negando de esta manera la vida, la evolución y en definitiva la historia en su sentido más general y más amplio. El sofista niega lo originario, Sócrates la historia posterior. La perspectiva Sócrática en que se apoya este planteamiento general es la doctrina de la reminiscencia, que es para Kierkegaard la contrafigura de la evolución en sentido estricto. “mientras que el sofista [...] hacía que el hombre siguiese yendo a la escuela reteniendo sólo lo disperso de la experiencia, o más bien aflojándolo y distendiéndolo, para que el hombre a la manera del tonto Gottlieb\* no aprendiera nada de ella, Sócrates hacía de la virtud algo tan santurrón y pudibundo que, por esa misma causa, nunca llegó a acumular experiencia [...]”<sup>41</sup>. Sin embargo Sócrates hizo un profundo esfuerzo por mostrar que la virtud es una, y eso resulta ser el conocimiento. Pero este conocimiento no es llevado hasta sus últimas consecuencias, de modo que el pecado resulta ser ignorancia, malentendido, obcecación, perdiendo de vista lo que hay en él de voluntad, de soberbia y de obstinación. Claro que un conocimiento de este tipo se suprime a sí mismo en la medida en que se presupone a sí mismo, y es aquí, donde Kierkegaard considera que hace su aparición la ironía socrática, pues Sócrates al concederle a Protágoras que la virtud puede enseñarse hace que su defensa parezca accidental, y de esta manera anula la proposición probando todo lo contrario y demostrándole que sí la virtud consiste en tener poder, placer etc, entonces la vida sería una permanente y desventurada insatisfacción, siempre necesaria e inherente a una empiria infinita. Lo irónico afirma Kierkegaard-consiste en el ¡buen provecho! que Sócrates le desea a Protágoras

---

\* Personaje del drama de Ludwig Tieck *Der gestiefelte Kater* [El gato con botas]

41. Ob.cit. P. 123

Kierkegaard coincide con Sócrates en que la virtud es ignorancia. Pero para Kierkegaard ignorancia equivale a pecado. Para Sócrates el hombre sólo tiene que recordar lo que ya sabe, Kierkegaard también presupone que el hombre tiene la puede implicar condición para ejercer la virtud en razón de su origen divino. Sin embargo esa condición implica en la perspectiva Kierkegaardiana sólo una posibilidad que se decide con el salto cualitativo donde la sensibilidad puede significar pecaminosidad pero también condición para ejercer la virtud en razón de su origen divino. Sin embargo esa condición implica en la perspectiva Kierkegaardiana sólo una posibilidad que se decide con el salto cualitativo donde la sensibilidad pecaminosidad pero también posibilidad de salvación. No es casual que Kierkegaard califica en el Concepto de la angustia a la soberbia, la ira, el odio, la terquedad, la envidia como cualidades superiores del alma humana .

De esta manera la metáfora del amor infeliz, en donde el hombre se distancia de Dios porque esta abocado por su propia culpa a la perdición, describe de manera perfecta la relación del hombre con la pecaminosidad. La unidad se realiza por ascensión. La figura del maestro tanto para Sócrates como para Kierkegaard es solo una ocasión para que el hombre recuerde que está en la no-verdad.(pecado), es decir, cautivo, encadenado y encerrado, sin libertad, pues la libertad consiste en ser sí mismo. Sin embargo, en la visión Kierkegaardiana el Maestro (salvador) le da al hombre la condición para que pueda salir del cautiverio. No obstante, no hay que olvidar que la condición es siempre un depósito del cual el es siempre responsable de rendir cuentas El camino de regreso a la libertad se produce por su aceptación de que la no-libertad se produjo por su propia culpa (conversión), mientras al propio tiempo se apena por haber permanecido en el estado anterior(arrepentimiento).

Creemos que la ignorancia socrática se vincula con la ignorancia que es característica de la inocencia o la nada de la angustia Kierkegaardiana en cuanto posibilidad de libertad que aún no tiene conciencia de lo que puede.

Queremos señalar dos vinculaciones más entre el pensamiento socrático y el de Kierkegaard. La primera es la relación entre el demonio socrático y la culpa kierkegaardiana como origen de la conciencia moral.

Kierkegaard expresamente señala que el término το διαμονιον no es un mero adjetivo que pudiera completarse sobreentendiendo εργον, σημειον [poder, señal] o algo parecido, ni tampoco es un sustantivo, en el sentido de designar una esencia específica. Por el contrario en ese término se expresa algo totalmente abstracto, lo que evidencia que se utiliza con una doble vinculación. A veces se dice: το διαμονιον μοι σημαίνει [el demonio me indica algo] en otros lugares: διαμονιον τι [algo demoníaco] o bien το διαμονιον γινεται [el demonio se presenta].<sup>42</sup> Esto demuestra que la expresión es una abstracción que se eleva por encima de toda determinación, algo impronunciable y carente de predicados, puesto que no admite vocalización alguna. Si nos preguntamos por su modo de operación, nos enteramos de que es una voz que se hace oír, que no se da a conocer en palabras sino que, opera en general a la manera del instinto.

De manera pues que este señalamiento apunta a mostrar que este demonio aparece como alertante y no como incitante. Esto es lo que explica por ejemplo, que Sócrates mantenga una relación negativa con el Estado y que no haya sido capaz de ocuparse de la realidad [según lo que el mismo Sócrates argumentó en su defensa en la Apología]. Esto explica también la razón por la que, que tal y como lo señalaron sus acusadores, Sócrates se opuso a la religión del Estado admitiendo lo demoníaco.

---

42. Ob.cit. 2000, p. 153

De tal modo que pudiéramos entender lo demoníaco como la voluntad que comienza a situarse en sí misma y a reconocerse.

La posición socrática contrasta con la forma cómo el espíritu griego determinó la eticidad. Para el antiguo helenismo, las leyes tenían para el individuo la dignidad de la tradición en tanto que eran sancionadas por los dioses. Y esta tradición estaba consolidada a lo largo del tiempo. Pero así como las leyes determinaban lo general, el antiguo helenismo necesitaba también de una decisión en lo concerniente al Estado y también en los asuntos privados. Para esto estaba el oráculo.

De esta manera, la gente se dejaba determinar por algo exterior dado que no conocía la libertad interior que comienza según Kierkegaard con el concepto de la culpa y el pecado introducidos por el Cristianismo. Kierkegaard señala el destino\* como una de las formas en que la angustia una vez que aparece el pecado encubre la falta de espiritualidad. Lo cual no es otra cosa que la no aceptación de nuestra propia culpa, convirtiendo la libertad en exterioridad. Así por ejemplo dice que “En la tragedia griega el desdichado destino de Edipo no embarga en Absoluto a Antígona. Este destino pesa como una pena impenetrable sobre toda la familia, y Antígona sigue viviendo, despreocupada como cualquier otra muchacha griega”<sup>43</sup>

---

\* No debemos olvidar que para los griegos el destino equivalía a un poder supremo al que estaban sometidos todos los hombres sin recursos, e incluso los mismos dioses. La μοιρα del verbo μειρομαι = repartir u obtener por suerte) parte, hado. Lo que el Dios da o reparte. La cualidad de la vida es una μοιρα o una αισα cualidad feliz o desgraciada de la existencia de cada cual. En este sentido la μοιρα es la personificación de la ejecución de una ley inflexible que los dioses no han creado sino que han aceptado. Las μοιρα teje el destino de cada hombre el momento de nacer.

43. Sören kierkegaard Repercusión de la tragedia antigua. 1964 T. IX, p.30

Por esto pudiéramos decir que para que exista tragedia es necesario que el individuo no haya perdido el sentido de su inserción genealógica. La tragedia requiere de una peculiar combinación de culpa heredada y de culpa asumida, y culpa asumida es individualización de la culpa heredada. Sócrates estaría a medio camino en cuanto esta conciencia se expresa como ironía en la medida que carece del sentido de la inserción genealógica.

Lo demoníaco le proporcionó a Sócrates una conciencia polémica contra sus contemporáneos y una infinita y negativa libertad en la que vivió libre y sin trabas, a lo cual hay que sumar la seguridad que lo demoníaco le brindaba para no perderse en los múltiples contratiempos de la vida. En este sentido la posición de Sócrates se muestra una vez más como ironía.

La otra relación que creemos importante señalar es la que existe entre la categoría cristiana de prueba y la de la moralidad ingenua. Hegel plegándose a la tradición antigua llama a Sócrates fundador de la moral. El carácter negativo de la enseñanza de Sócrates es expresado también de otra manera en Hegel cuando observa que su filosofía no es filosofía especulativa sino un *individuelles Thun* ["un obrar individual"] Moralizaba con el fin de provocar ese obrar individual [...] Esas cosas no cuadran con la urbanidad griega. Dicha moralización se expresaba más bien en el hecho de hacer que cada uno pensara en sus deberes [...] <sup>44</sup>

---

44. Cit. Por Kierkegaard en el concepto de la Ironía. 2000 p. 260.

\*Kierkegaard concuerda con la opinión de Schleiermacher de que algunos de los diálogos anteriores a la República referidos a ciertas virtudes acaban sin resultado. "Así como el Protágoras trataba la cuestión de la unidad y de la enseñabilidad de la virtud, pero sin presentar el concepto mismo, así también se trata de la valentía en el Laques y de la prudencia en el Cármenes. También podemos recordar aquí al Lisis, puesto que constituye un momento de importancia en lo que hace a la cuestión de si es correcta la posición entre amigos y enemigos" El hecho que acaban sin resultado puede definirse diciendo que acaban en un resultado negativo.

La observación viene al caso para mostrar cómo Hegel al concebir a Sócrates como el fundador de la moral mediante la universalización de la subjetividad, muestra al mismo tiempo su propia concepción. Esto mismo ocurre cuando Hegel examina la concepción de Aristóteles respecto a la virtud socrática. “Si bien Sócrates aventajó a Pitágoras al hablar de la virtud, no habló todavía de manera totalmente correcta, pues hizo de la virtud un saber *επιστημῶς*. Eso, de hecho, es imposible. Pues todo saber está ligado aun fundamento [*λογος*], y el fundamento está en el pensar, con lo cual sitúan todas las virtudes en el discernimiento. Lo que sucede entonces es que supera el aspecto alógico (susceptible) del alma, es decir de la pasión y las costumbres<sup>15</sup>. Vemos pues, que lo que Hegel hecha de menos en Aristóteles es lo que hoy es el corazón. Lo que le falta a la virtud es una determinación del ser, ya sea con referencia aun sujeto particular, ya sea con respecto al Estado. Kierkegaard coincide con Hegel en que no hay virtud sin discernimiento, pero por supuesto considera esto insuficiente, pues la virtud en tanto carácter, implica que el hombre lo sea, implica el corazón, el temperamento etc.

Así por ejemplo para la representación ingenua no robar, no mentir no engañar tienen el valor de lo justo, pero cuando lo que se estima firmes comparado con otras cosas que para la representación son igualmente firmes y verdaderas, todo lo firme comienza a tambalearse. De esta manera, el sujeto resulta ser lo decisivo. Pero sobre todo para Kierkegaard lo decisivo de Sócrates estuvo no en haber alcanzado el bien, sino en estar siempre alcanzándolo y haciendo que otros lo alcanzaran.

---

15. Cf. Ob cit. 2000, pp. 253-267

En definitiva, lo decisivo de Sócrates no es la letanía de la virtud moral, sino la determinación negativa respecto de la eticidad ingenua, que en su total inocencia no sabe lo que hace y también la indicación de aquel infinito carácter consecuente del bien respecto de sí mismo, que hace que su movimiento abstracto le lleve más allá de todas las determinaciones de la finitud. En que el pecado es ignorancia coinciden Sócrates y Kierkegaard, pues la ignorancia implica inconsecuencia, el pecado se detiene en un punto, decae, no persiste en la infinitud que es propia del bien. En la eticidad Socrática, la virtud se ve a cada instante limitada; en la eticidad de la idealidad, la virtud se ve incorporada a la infinitud del bien.

Consideramos que la opinión generalizada según la cual para Kierkegaard el estadio ético carece de valor e importancia, es sólo una verdad a medias. Lo ético puede considerarse más bien como obstáculo y como prueba. En la tragedia antigua p.22 señala Kierkegaard que “un individuo por muy original que sea nunca dejará de ser un Hijo de Dios, de su tiempo, de su nación, de su familia y de sus amigos. Sólo Oradicado en esto poseerá su verdad” Gracias a la prueba el hombre alcanza la categoría de individuo. El individuo es tal porque en la medida en que la Divinidad lo constituye como prueba, y el se legitima en la prueba.: sólo existe en esta suspensión religiosa, en el sentido que se mantiene en suspenso en el ser como prueba-testimonio de esa religación y esta le confiere su entidad como individuo, emergiendo de lo general, donde sufriría de otro modo otra recaída ontológica.

Sin embargo, la afirmación de que lo ético puede ser entendido como obstáculo es también una verdad a medias. Porque la categoría de prueba descalifica en cierta forma toda prueba externa, pues el individuo es, en el plano del sentido, su propio texto y su propia prueba: La categoría de prueba se inscribe en el individuo como su marca y su sello, como algo absolutamente trascendente que emplaza al hombre en una relación de oposición estrictamente personal con Dios, en una relación que por ser tal le impide al hombre contentarse con una explicación de segunda mano.

La explicación de primera mano no puede ser sino el hombre mismo : De nuevo Kierkegaard coincide con Sócrates: Conocerse a sí mismo es la mas elevada misión del hombre .En el pensamiento cristiano San Agustín expresa esta misma idea cuando emplaza al hombre: Noli fora ire, in te ipsum redi, in interior hominem habitat veritas

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CONCLUSIONES

La conciencia ética en kierkegaard tiene su origen en una vinculación paradójica del hombre con Dios, quien en su omnipotencia se repliega para que la criatura pueda ser independiente. Por ese movimiento se crea la angustia como posibilidad de independencia., que al mismo tiempo se manifiesta por una relación del hombre con su ser que tiene el carácter de un deber y una deuda consigo mismo.

En virtud de esa relación del hombre con lo absoluto, la vida humana consistirá en un permanente movimiento para reconducir su finitud al encuentro de su dimensión infinita, en un vaivén rítmico que posibilita la vida del yo en una réplica precaria y desgarrada. Este constituye el punto de separación entre la ética griega y la nueva ética.

El movimiento constituye la Repetición, que a diferencia de la representación amnésica o reminiscente platónica, introduce a través del salto lo nuevo. Al repetir se inaugura por vía de acción, por vía pragmática una nueva acción diferenciada de la primera en la que sin embargo, ésta insiste y resucita. La repetición abre el orden moral de la fidelidad frente a la dispersión estética de una contemplación, fija en sí misma, que atrae por vía de reminiscencia, los contenidos que ya fueron.

La repetición es el operador del sentido, que al secundar miméticamente el movimiento de abandono de la divinidad, se aparta de Dios en el pecado para constituirse como individuo.

Por esta razón, y de acuerdo con su origen no existen instancias mediadoras entre el hombre y la Divinidad, el hombre solo existe frente a la infinitud separada, frente al abismo mediante la culpa.

El individuo igual que Abraham, está sin carta de ciudadanía en el universo de las reglas. Se legitima a sí mismo en cuanto hace su propia ley, o en cuanto está autorizado en medio del tormento y del sufrimiento, a autointerpretarse como excepción a la ley por parte de quien hace la ley. Como rey no constitucional sólo es responsable ante el Señor Absoluto.

La concepción ético-religiosa de Kierkegaard plantea varios problemas. El más importante es que Kierkegaard en su polémica con Hegel, acaba exacerbando el carácter no racional de lo infinito, trascendente, que no podrá ser pensado por la razón finita con categorías morales, por lo cual, sólo podemos vincularnos con la Divinidad mediante una fe que exige el sacrificio de la razón. Privilegio exigido como privilegio del hombre frente a las demás criaturas. Pero si se sacrifica la instancia de la razón ¿no se anula en último término hasta la propia paradoja de la fe?. Si se disuelven las categorías morales en el sacrificio de la razón ¿la paradoja no se disuelve del mismo modo?

Queremos dejar sentado que para nosotros en este momento la puerta de entrada a la comprensión de Kierkegaard es la estética, cosa de la que nos percatamos quizás muy tarde. En este sentido consideramos que las inconsistencias y vacíos que puedan aparecer en este trabajo tienen que ver con una comprensión insuficiente de este asunto, estrechamente conectado por el lado de la sensualidad con la conciencia ética. Por eso éste debe ser el eje de nuestra investigación en el futuro.

## BIBLIOGRAFIA

- Kierkegaard, Sören. El concepto de la angustia. Trad. al cast. de Demetrio Gutiérrez Rivero. Barcelona. Orbis (col. Historia del pensamiento), 1984.
- Diapsálmata. Trad. al cast. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid, Guadarrama, 1965.
- El amor y la religión. Trad. al cast. Juana Castro. Buenos Aires Santiago Rueda, 1960.
- Dos Diálogos sobre el amor y el matrimonio. Trad. al cast. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid, Guadarrama, 1969.
- Las Migajas Filosóficas. Trad. al cast. Rafael Larrañeta. Madrid, Trotta, 2001.
- El punto de vista de mi trabajo como escritor. Trad. al cast. José Miguel Velloso. Buenos Aires, Aguilar, 1959
- Repercusión de la tragedia antigua en la moderna. Trad. al cast. de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid, Guadarrama, 1969
- In vino veritas. La Repetición. Trad. al cast. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid, Guadarrama, 1976.
- Sobre el concepto de ironía. Vol. I. Trad. Al cast. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid. Trotta, 2000.
- Temor y Temblor. Trad. al cast. Octavi Fullat. Barcelona, Labor, 1992.

Concluding Unscientific Postscript Trad. Al inglés David F. Swenson. Introduction and notes Walter Lowrie. New Jersey.Princeton University, 1968.

Sickness Unto Death. Trad. Al inglés Alexander Dru.New York, 1954.

The Journals of Kierkegaard. Edited and translated by Alexander Dru. London and Glasgow. Gran Bretaña, 1958.

Hegel, G. Fenomenología del Espíritu. Trad. al Cas. Wenceslao Roces. México, F.C. E.1987.

#### BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Adorno, T. Kierkegaard. Trad. cast. de R. J. Vernengo. Caracas, Monte Avila, 1971.

Sartre, J. P. "El universal singular", en Kierkegaard vivo. Trad cast. de A. Sánchez Pascual . Madrid, Alianza, 1980

Puente Ojea, G. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico. Madrid, Siglo XXI, 1976

Essais sur le symbolique Paris, Gallimard, 1969. Trad. cast. de Teresa Ferrer y Ramón García. Barcelona, Anagrama, 1974

## APENDICE A

### TABLA CRONOLÓGICA

La tabla incluye el título y año en que Kierkegaard escribió la obra

- De los papeles de alguien que todavía vive . 1838.
- Sobre el concepto de Ironía con especial referencia a Sócrates.  
1841
- La Alternativa por Victor Eremita. 1843
- Dos Discursos Edificantes. 1843.
- Temor y Temblor por Johanes de Silentio. 1843.
- La Repetición por Constantin constantinus. 1843
- Tres Discursos Edificantes. 1843
- Cuatro discursos Edificantes. 1843.
- Fragmentos Filosóficos. 1844
- El concepto de la angustia por Virgilius Haufniensis. 1844
- Tres Discursos Ocasionales. 1845.
- El Ultimo Escrito no Científico por Johanes Climacus. 1846.
- La presente edad. 1846.
- Los trabajos del amor. 1847
- El libro de Adler. 1847
- Orientaciones Cristianas. 1848.
- El punto de vista de mi trabajo como escritor. 1848.
- Dos ensayos ético-religiosos. 1849.

La enfermedad mortal. 1849

Pureza de corazón. 1849

Auto-examen. 1850.

Ejercitación del cristianismo por AntiClimacus. 1850.

Ataque al Cristianismo. 1854

Artículo contra Martensen. ¿Fue Bishop Mynster un testigo de la verdad?. 1854.

El instante Núm. 1-9. 1855.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## APENDICE B

### BIBLIOGRAFIA DE SÖREN KIERKEGAARD PUBLICADA EN ESPAÑOL

Kierkegaard, Sören: Obras y papeles. Traducción al castellano, prólogos y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid Guadarrama, 1961-1969, 9 vols. Esta traducción esta basada en la segunda edición crítica de las Obras Completas de Kierkegaard (Samlede Vaerker, Kobenhaven, 1920-1936 y acompañadas de extensos prólogos e índices a modo de resúmenes. Comprende:

El concepto de la angustia

La enfermedad Mortal o de la desesperación y del pecado

Temor y Temblor

In vino veritas. La Repetición

Diario de un seductor

Ejercitación del Cristianismo

Los lirios del campo y las aves del cielo

Las obras del amor

Los estadios eróticos inmediatos o el erotismo musical

Siluetas

El mas desgraciado

La rotación de cultivos

En la década de los setenta aparecieron cuatro traducciones directas del danés por Demetrio Gutiérrez Rivero, publicadas en dos libros y concebidas en un principio para formar parte de la serie titulada *Obras y Papeles de Søren Kierkegaard* (Tomos X y XI)

Además de estas cuatro importantes traducciones publicadas en España, durante este período de tiempo también aparecen otras dos en Argentina, hechas desde el francés, y otras dos en España. Los títulos de todos estos escritos son los siguientes:

Diario de un Seductor. Trad al cast. de León Ignacio Jacinto.

Barcelona, Edic. 29, 1971

Estética del Matrimonio Trad. del francés por Osiris

Trojani Buenos Aires, Pléyade, 1972.

Temor y Temblor. Trad. de Simón Merchan. Madrid, Nacional, 1975

Tratado de la desesperación . Trad. del francés Carlos Liecho. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1976.

El amor y la religión. Trad. al cast. Juana Castro.

Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.

## APENDICE C

### NOTAS SOBRE LOS SEUDONIMOS

Estas notas son una breve referencia a algunos de los seudónimos y sólo tienen la intención de facilitar la comprensión de nuestro trabajo. Pues este tema por sí solo constituye un problema de investigación aparte.

Johanes de Silentio es el seudónimo con el que firma Temor y Temblor. La explicación del origen de este seudónimo aparece en una nota de esta misma obra colocada antes del prólogo. El propio Kierkegaard anotó en Pap. IV A 122 el lugar de esta cita de Hamann -el autor alemán que más positivamente influyó en él- a saber t. III, p.190 refiriéndose a la edición de las Obras Completas del segundo, preparada por Roth y publicada en Berlín a partir de 1821. Para conocer el significado de la cita es preciso conocer toda la anécdota del hijo del último rey de Roma, contada por Valerio Máximo. Cuando el hijo de Tarquino se apoderó con su astucia de la ciudad de los Gabies, envió un mensajero a su padre para que le dijera lo que debía hacer. Tarquino, que desconfiaba del mensajero, lo llevó al jardín y tronchó con su bastón las amapolas más altas. Esa fue su única respuesta, que el hijo comprendió perfectamente, en el sentido de que tenía que eliminar en seguida a los personajes más importantes de la ciudad. La cita de Hamann dice:

Lo que Tarquino el Soberbio quiso dar a entender con las amapollas de su Jardín, lo comprendió su hijo, pero no el mensajero.

Hasta donde llega nuestra comprensión del asunto, pensamos que esta cita se vincula a su relación truncada con Regina Olsen a la que renunció dolorosamente para entregarse de lleno al “servicio de las ideas”. Esta historia sirve de base autobiográfica y es el impulso vital que da fuerza a la descripción de Abraham como héroe de la fe. El caballero de la fe es la excepción frente al común de los mortales, carácter que le viene dado al situarse en una relación absoluta con el Único Señor que puede otorgar por su divina discrecionalidad el título de súbdito-hijo predilecto, que le acredita en su caso de la pertinencia de la “suspensión teológica de lo ético”. El caballero de la fe es, ante todo y por sí mismo. No existen entre él y Dios instancias intermedias, el signo de Abraham es el silencio porque ningún ser humano puede comprender su secreto

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Climacus es el seudónimo con el que firma El último escrito no científico en 1846. Climacus deriva del griego Klimax, Klimacos que significa escalera y gradación

Constantin Constantinus es el seudónimo con que firma In vino veritas y La Repetición en 1843. Es el perspicaz analista psicológico que juega con la categoría de la Repetición. Es el hombre que mas ha meditado y reflexionado sobre la mujer. Representa el seductor que mitifica la femeneidad. La mujer que no es asumida en su alteridad es incorporada por el hombre a través del mito del andrógino al mundo del espíritu

Victor Eremita aparece como uno de los contertulios de Constantino Constantinus. Si este último presenta a la mujer como un híbrido ontológico que corresponde a la categoría de la “broma”, Victor Eremita resalta la inconsistencia epistemológica, la absoluta inanidad de su autoconciencia. La mujer salva al hombre

para la vida, pero sólo para ligarle a ésta, para atarle a la finitud. La mujer auténtica, la madre, es la que de manera más radical se opone a toda aspiración a lo infinito. Sócrates se casó y fue feliz con Jantipa porque concebía el matrimonio como obstáculo en el camino del ideal y se gozaba en vencerlo.

La idea que unifica el mito del seductor y la concepción de la mujer es la de que “la sensualidad” bajo la categoría del espíritu , quedó puesta por primera vez junto con el cristianismo. Pues el cristianismo se define como espíritu y trajo al mundo el espíritu. Así al enfocar la sensualidad bajo la categoría del espíritu, se ve claramente que su significación consiste en que sea excluida. Pero, cabalmente por tener que ser excluida, queda determinada como principio, como fuerza.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)