

Kierkegaard entre Buber, Levinas y Derrida: tres lecturas de *Temor y Temblor*

Pablo Uriel Rodríguez
(Argentina)

Resumen

Buber, Levinas y Derrida son, probablemente, los más importantes exponentes del pensamiento filosófico judío del siglo XX. Cada uno de ellos lee los textos de Kierkegaard, especialmente *Temor y Temblor*, desde sus propias categorías filosóficas. Ellos confrontan el pensamiento de Kierkegaard contra sus propios problemas y perspectivas. Buber cree que Kierkegaard anticipa la dialéctica “Yo – Tú”, pero no puede desarrollarla de modo satisfactorio. Levinas reconoce y aprecia las objeciones de Kierkegaard contra Hegel, pero considera la ética de Kierkegaard como una forma de violencia. Derrida usa *Temor y Temblor* para exponer su teoría de la subjetividad y criticar las teorías éticas modernas.

Palabras clave: fe, subjetividad, yo, otro

Abstract

Buber, Levinas and Derrida are, probably, the most important exponents of the philosophical Jewish thought in the XX Century. Each of these three Jewish thinkers reads Kierkegaard's books, specially *Fear and Trembling*, from his own philosophical categories. They confront Kierkegaard's thought against their own problems and perspectives. Buber believes that Kierkegaard anticipates the “I – Thou” dialectic, but he can't develop this in a satisfactory way. Levinas recognizes and appreciates Kierkegaard's objections against Hegel, but he finds that Kierkegaard's ethic is a form of violence. Derrida uses *Fear and Trembling* to expose his own theory of subjectivity and to criticize modern ethical theories.

Keywords: faith, subjectivity, I, other

A sólo seis años de la publicación de *Temor y Temblor* (*Frygt og Bæven*, 1843), Kierkegaard lograba vislumbrar la importancia que tendría dicho libro: “*Después de mi muerte verán que basta con Temor y Temblor para hacer inmortal un nombre de escritor. Será leído y traducido a lenguas extranjeras, y horrorizará por el tremendo pathos que contiene*”¹. Este libro fue y, aún hoy, es leído como la puerta de entrada al universo filosófico y literario del danés. En él se nos ofrece una descripción fenomenológica de la fe a través de un análisis ético/religioso del sacrificio de Isaac encargado por Dios a Abraham. El texto de Kierkegaard ofrece una imagen de quien es reconocido por las tres grandes tradiciones monoteístas de Occidente como el «padre de la fe». Nos interesa exponer de qué modo el judaísmo, a través de Buber, Levinas y Derrida, lee la reelaboración que el danés realizó del relato del *Génesis*. En el primer apartado (1.), brindamos una breve descripción del contexto histórico y filosófico a partir del cual estos tres exponentes del pensamiento judío del siglo XX leyeron e interpretaron *Temor y Temblor*. Los tres apartados siguientes (2, 3 y 4) se ocupan de reconstruir la visión que, respectivamente, Buber, Levinas y Derrida forjaron en

¹ Kierkegaard S., *Diario Íntimo*, trad. Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1965, p. 302

torno a Kierkegaard. El último apartado (5.), a modo de conclusión, contiene un examen del texto de Kierkegaard que procura incorporar ciertos elementos de la discusión previa.

1. Contexto histórico y filosófico de la lectura de Kierkegaard

Buber, Levinas y Derrida leen a Kierkegaard desde el horizonte de la tradición judía; a pesar de este trasfondo común cada uno de ellos accede a su obra desde un contexto particular. Respectivamente, estos tres filósofos se acercan al pensamiento del danés a partir las coordenadas conceptuales de cada una de los tres principales momentos que conforman la historia de la recepción filosófica de Kierkegaard en el siglo XX.

En los primeros años del siglo pasado el *corpus* kierkegaardiano fue vertido progresivamente al alemán. Esta traducción le permitió a Kierkegaard superar las fronteras de su país natal dando origen a la primera ola de lecturas específicamente filosóficas de su obra teórica. El descubrimiento del autor danés acompañó al pensamiento filosófico y teológico alemán en la *crisis* espiritual que atravesó Europa durante la Primera Guerra Mundial –*crisis* en la cual se derrumbaron por completo las promesas de progreso racional y moral alimentadas en los siglos XVIII y XIX. Con la lectura de Kierkegaard cobra fuerza la opción sin concesiones por un cristianismo radical que se opone, de igual manera, tanto al racionalismo y optimismo filosófico del idealismo alemán como así también al cristianismo cultural de la teología liberal de fines del siglo XIX. Kierkegaard conseguía incorporar en el texto filosófico toda una serie de fenómenos que hasta el momento habían sido, según él, deliberadamente evitados: la muerte, la angustia, la desesperación, etc. Los ecos de estos motivos kierkegaardianos resonaron tanto en la filosofía de la existencia (Heidegger y Jaspers) como en la teología protestante (Barth, Gogarten, Ebner, etc.). Merece una especial mención la revista austríaca *Der Brenner* creada en 1910. El análisis y la discusión del pensamiento de Kierkegaard tuvo una presencia constante en las páginas de esta revista durante sus primeros años. Los estudios sobre la obra de Kierkegaard, generalmente a cargo de Haecker y Dallago, eran acompañados por traducciones parciales de su obra. Buber, que ya contaba con cierto conocimiento del danés desde su época de estudiante, formó parte del amplio círculo de lectores de dicha publicación² y gracias a ella no sólo se familiarizó con Kierkegaard sino que también trabó contacto con el pensamiento de Ebner. Buber estuvo influenciado por una lectura de Kierkegaard que hacía especial hincapié en la decisión del danés a favor de un individuo singular que, en su diálogo con lo Absoluto, rechaza las mediaciones de la especulación filosófica y la religión institucionalizada.

El siguiente momento en la recepción de Kierkegaard tiene lugar antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. El centro geográfico se desplaza desde Alemania a Francia, desde la filosofía de la existencia heideggeriana al existencialismo sartreano. Kierkegaard es ahora el precursor de aquellas filosofías que ponen el acento en la fragilidad y contingencia del ser humano. Frente al carácter efímero de una vida humana que se pierde en la vía del hedonismo nihilista, Sartre y Camus propondrán, en clara alusión al danés, una «elección de si mismo»: debe ser el mismo hombre quien dote a su existencia de significado conjurando el peligro de la nada y el absurdo. Sartre y Camus lograron fama filosófica a partir de un pensamiento propio y original; existió, con todo, otra importante, aunque eclipsada, figura en el marco de la lectura existencialista del danés: Jean Wahl. Sus monumentales *Études Kierkegaardiennes* publicados por primera vez en 1938 como así también las introducciones a numerosas traducciones de los libros del danés influyeron poderosamente en la recepción

² Cfr. Šajda P., “Martin Buber: «No-One can so refuse Kierkegaard as Kierkegaard himself»”, en Stewart J. (ed.), *Kierkegaard and Existentialism*, Great Britain, Ashgate, 2011, p. 39.

francesa de Kierkegaard y, particularmente, en la interpretación levinasiana³. Gracias a la labor de Wahl fue posible superar el carácter fragmentario de las anteriores lecturas del danés que sólo procuraban una reconstrucción parcial de su obra dejando a un lado una comprensión global de la misma. La interpretación que Wahl realizó de Kierkegaard rebasó incluso el marco de la literatura especializada en el danés. El señalamiento de ciertos motivos *existencialistas* en el pensamiento de Hegel, ensayado por Kojève e Hyppolite, fue, en parte, resultado de la presentación que Wahl hiciera de Kierkegaard como un encendido anti-hegeliano capaz de minar las bases del sistema especulativo del filósofo alemán. Parte de la reacción de Levinas contra el pensamiento de Kierkegaard se explica por la torsión que ciertos aspectos de su producción conceptual sufrirían bajo la recepción existencialista: la filosofía de la subjetividad se convierte en subjetivismo; el salto de fe, en pasión por el absurdo y la suspensión religiosa de la ética, en suspensión sin más de la ética.

La tercera gran corriente interpretativa de la obra de Kierkegaard comienza a mediados de la década del 70'. Desde un punto de vista idiomático nos despedimos del predominio del francés para dar paso al inglés. Estamos en presencia de una recepción de corte postmoderna que presta especial atención a la teoría kierkegaardiana de la comunicación y el lenguaje, como así también a la construcción retórica de la obra del danés y al problema literario de los pseudónimos. Estas lecturas procuran rescatar y asignar valor autónomo y positivo a ciertos elementos propios del estadio estético. La teoría de los estadios (estético, ético y religioso) es recuperada en los términos de un camino experimental de la subjetividad humana: el hombre puede definir el perfil de su existencia escogiendo entre diversas opciones vitales. En un comienzo, sin participar directamente en la recepción de Kierkegaard, Derrida tuvo una marcada influencia en esta línea de lectura⁴ que asumió una metodología deconstructiva frente al *corpus* kierkegaardiano. Luego, con la publicación de *Dar la muerte (Donner la mort)* en la década del 90' fue el mismo Derrida quien logró renovar el interés ético por el danés al punto de convertirlo en un interlocutor crítico de las éticas discursivas de mediados del siglo XX.

2. *El solitario ante Dios: el pensamiento kierkegaardiano como antecedente insatisfactorio de la filosofía dialógica de Buber.*

En "Para la historia del principio dialógico" (*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 1954) Buber confiesa que su relación con Kierkegaard estuvo signada, durante toda su vida intelectual, por un *si* y un *no* simultáneos⁵. La posición de Buber frente al danés refleja esta ambivalencia, aunque en último término se decanta, claramente, por una valoración de sesgo predominantemente negativo. Reconoce, por un lado, que "ningún otro pensador de nuestra época, ha comprendido la importancia de la persona"⁶ como él lo ha hecho; pero, por otro lado, no deja de señalar que es el principal responsable de la *orientación individualista* que asume el análisis filosófico en torno al ser humano en el siglo XX⁷.

La figura de Kierkegaard ocupa un lugar destacado, y constante, en la obra de Buber. Vamos a concentrarnos en un grupo de textos que recorren la producción filosófica del

³ Cfr. Aaron Simmons J. "Existential Appropriations: The Influence of Jean Wahl on Levinas' Reading of Kierkegaard" en Aaron Simmons J. & Wood D. (ed.), *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, United States of America, Indiana University Press, 2008, pp. 41 – 68.

⁴ Cfr. Poole R., "The unknown Kierkegaard: Twentieth – Century reception" Hannay A. & Marino G. (ed.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1998, p. 67.

⁵ Cfr. Buber M., "Para la historia del principio dialógico" en Diaz C., *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, Madrid, Instituto Manuel Mounier, 1991, p. 55.

⁶ Buber M., *¿Qué es el hombre?*, trad. Imaz, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 41.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 81.

pensador judío desde 1923 hasta 1952, es decir, una serie de escritos que brindan testimonio de su progreso intelectual y de la evolución de sus intereses teóricos y prácticos. Nuestro punto de partida es el célebre *Yo y Tu (Ich und Du)* publicado en 1923. Sobre el final de la tercera parte del libro, “El Tu eterno”, se ofrece una descripción del “hombre «religioso»”. El uso de las comillas no es inocente y busca alertar al lector de que se enfrenta a una comprensión parcial y distorsionada de la relación hombre-Dios. Aún cuando no se lo nombre directamente hay sobrados motivos textuales para afirmar que en este pasaje el blanco de la polémica es la concepción de la existencia religiosa de Kierkegaard: el hombre «religioso» “se presenta como un ser individual, aislado, separado ante Dios, porque ha sobrepasado el estadio del hombre «moral»”⁸. Dos son las palabras kierkegaardianas que resuenan en este fragmento permitiendo identificar al danés como el destinatario de la crítica: (1) la categoría «ante Dios» (*for Gud*), concepto a partir del cual, de acuerdo con *La enfermedad mortal*, debe redefinirse toda reflexión antropológica⁹ y (2) la idea de una «suspensión de lo ético» (*Suspension af det Ethiske*), como condición de acceso a una relación absoluta con lo Absoluto¹⁰. El interés se centra aquí en las consecuencias pragmáticas de semejante concepción del fenómeno religioso: para el individuo «religioso» las únicas decisiones con auténtico significado existencial son aquellas en las cuales se juega su vínculo privado con Dios. Pero, de esta manera, la actuación intramundana pierde para el «religioso» todo sentido y valor¹¹.

En 1936 aparece “La pregunta al Singular” (*Die Frage an den Einzelnen*). Este ensayo está íntegramente dedicado a Kierkegaard y procura un equilibrio entre las apreciaciones teóricas y las biográficas. El relato de la fallida relación amorosa entre Kierkegaard y Regina Olsen y la auto-comprensión de sí mismo como un autor religioso, presente en *Mi punto de vista (Synspunkiel for min Forfatterwirsomhed)*, son el trasfondo a partir del cual Buber intenta iluminar la categoría del Singular (*Enkelte*). El primer párrafo traza una comparación entre el Singular (*Einzelne*) de Kierkegaard y el Único (*Einzige*) de Max Stirner. El filósofo alemán es caracterizado como un sofista moderno¹² que pretende disolver la «responsabilidad» y la «verdad» bajo una crítica radical; sin embargo, su ataque no alcanza la comprensión auténtica de estos valores y sólo afecta la imagen errónea que forja la modernidad de los mismos. Gracias a la categoría del Singular, Kierkegaard, a diferencia de Stirner, se acerca a la verdadera concepción de la «responsabilidad» y de la «verdad». El danés logra comprender que la «responsabilidad» sólo es auténtica cuando la experimentamos como respuesta al requerimiento que realiza un tercero de nuestro ser¹³. Al mismo tiempo, Kierkegaard combate la interpretación objetivante de la «verdad». Ella no puede ser conquistada únicamente en el plano cognitivo, sino que debe ser realizada en la existencia, es decir, *reduplicada*¹⁴. En “El Singular y su Tu”, el segundo párrafo, retomando el análisis previamente bosquejado en *Yo y Tu*, Buber explora la *relación esencial* del Singular: su vínculo con Dios. La relación entre el hombre y Dios es un diálogo entre dos realidades que no pueden ser reducidas a la calidad de cosas, una comunicación personal entre un Yo y un Tu. Dicho pensamiento revela algo que había permanecido oculto para la historia de la filosofía. Sin embargo, el danés no logra

⁸ Buber M., *Yo y Tu*, trad. Crespo, Buenos Aires, Ediciones Galatea Nueva Visión, 1960, p. 100.

⁹ Cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, p. 117.

¹⁰ Cfr. Kierkegaard S., *Temor y temblor*, trad. Merchán, Barcelona, Altaya, 1994, pp. 46 – 47.

¹¹ “Pues allí [en el mundo] el hombre «religioso» ha de realizar sus deberes particulares, pero sin carácter de obligación, convencido de la nulidad de toda acción. Mas esto implica suponer que Dios ha creado su mundo como una ilusión y al hombre como un ser para el vértigo” (Buber M., *Yo y Tu*, op. cit., pp. 100 – 101).

¹² Cfr. Buber traza una curiosa analogía entre la relación Protágoras – Sócrates y la relación Stirner – Kierkegaard. Buber M., “The Question to the Single One” en, *The writings of Martin Buber*, Herberg W. (sel. & ed.), United States, World Publishing Company, 1963, pp. 67 – 68.

¹³ Cfr. Buber M., “The Question to the Single One”, op. cit., pp. 67 – 68.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 69 – 71.

extraer todas las consecuencias de su descubrimiento. El carácter exclusivista del vínculo con Dios reduce a la *in-esencialidad* las demás relaciones del Singular o, en los términos de “Para la historia del principio dialógico”, Kierkegaard resultó “*incapaz de encontrar al Tu en el ser humano*”¹⁵. El cristiano Kierkegaard habría incurrido en este error por no prestar la debida atención a Jesús de Nazareth. El mandamiento del amor jesuánico es doble: *aún cuando se los deba amar de modo diferente, Dios y el hombre deben ser igualmente amados; ellos no rivalizan por nuestro amor*¹⁶. Si Kierkegaard se hubiera dejado interpelar por las palabras del *Nuevo Evangelio* hubiese dudado de ese dios que le exigía sacrificar su amor por Regina¹⁷. Llegado a este punto Buber denuncia la presencia de cierto *gnosticismo* latente en Kierkegaard¹⁸. La religiosidad del danés sería insensible al hecho de que Dios pone a las criaturas en el mundo para que el hombre llegue a Él *a través* de una relación auténtica con ellas. Kierkegaard, por el contrario, solo tiene ojos para ver al mundo como una realidad caída que *aleja* al hombre de Dios; de allí que un verdadero vínculo con Dios sólo es posible excluyendo al mundo. Sin embargo, Kierkegaard se revela, en definitiva, como un gnóstico *inconsistente* puesto que tras cortar el hilo que ata la Creación y la Redención no se anima a distinguir entre el maligno creador de la prisión mundana del alma y el siempre lejano salvador *abconditus*¹⁹.

El tercer párrafo tematiza el pensamiento social del danés. El centro de la discusión es su concepto de «multitud»²⁰. Esta categoría es la *vedette* de la crítica kierkegaardiana a la sociedad capitalista y burguesa del siglo XIX. Lejos de cualquier entusiasmo intempestivo, Buber reflexiona sobre los puntos débiles del ataque que el danés dirige a su propio tiempo. Kierkegaard demuestra una aguda penetración sociológica a la hora de denunciar las modalidades degeneradas que puede adoptar cualquier grupo humano sumiendo a los individuos en un proceso de despersonalización; sin embargo, no manifiesta la misma lucidez cuando se trata de construir un concepto positivo de comunidad en el cual cada quien encuentre las condiciones para desarrollar su singularidad. Para reflexionar sobre estas cuestiones, el pensador judío recurre, una vez más, a un motivo biográfico: la negativa de Kierkegaard al matrimonio. El individuo que contrae matrimonio asume una relación esencial con el otro que lo aparta del vínculo exclusivo y excluyente con Dios; el/la esposo/a pasa a formar parte de una comunidad humana que lo/la reenvía al mundo de las relaciones

¹⁵ Buber M., “Para la historia del...”, *op. cit.*, p. 53.

¹⁶ Cfr. Buber M., “The Question to the Single One”, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 79 – 80.

¹⁸ Buber se anticipa, de este modo, a la tesis de Hans Jonas que describe al gnosticismo como un existencialismo antiguo y al existencialismo como un gnosticismo moderno (Cfr. Jonas H., “Epilogo: Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2000, pp. 337 – 357).

¹⁹ Cfr. Buber M., “The Question to the Single One”, *op. cit.*, p. 75. Taubes indica que este componente gnóstico es la radicalización de un dato esencial del cristianismo paulino: “*La Creación no desempeña papel alguno en el Nuevo Testamento. Que no intenten persuadirnos de lo contrario; que ya sé que los teólogos ponen gran empeño en esto, pero no tienen éxito: no está. Lo único que está es la Redención. Eso es lo que interesa. La cuestión es... que el hilo que ata Creación y Redención es finísimo. Extraordinariamente delgado. Se puede romper. Y eso es Marción*” (Taubes J., *La teología política de Pablo*, trad. García-Baro, Madrid, Trotta, 2007, p. 74). Buber va a repetir, con mayor claridad, la acusación de gnosticismo contra Kierkegaard en *¿Qué es el hombre?: “El Dios de Kierkegaard no puede ser sino un demiurgo, al que la creación se le ha desbordado y padece con ella, o un redentor ajeno a la creación, que entra en ella desde fuera y que se apiada de ella; ambas son figuras gnósticas. Entre los tres grandes meditadores de la soledad dentro del cristianismo, Agustín, Pascal y Kierkegaard, el primero se halla bajo el signo del gnosticismo, el tercero, quizá sin saberlo, roza en sus supuestos contra la gnosis; sólo Pascal deja de tener que ver con ella...”* (Buber M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 110).

²⁰ Buber se dedica en esta sección a uno de los puntos más debatidos por la recepción de Kierkegaard en Alemania. Cfr. Svensson M., “Introducción” en Kierkegaard S., *La época presente*, trad. Svensson, Madrid, Trotta, 2012, pp. 27 – 38. La discusión que Buber realiza de la filosofía política del danés se anticipa a la de dos notables pensadores Karl Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche*, 1941) y Jacob Taubes (*Abendländische Eschatologie*, 1947)

sociales²¹. El cuarto párrafo contiene un paréntesis en la exposición de Kierkegaard. Esta pausa le permite a Buber introducir lo que considera el auténtico concepto del Singular. Sin caer en el encomio del individualismo, procura afirmar la importancia de la singularidad. La persona humana es el lugar en el cual se decide la orientación del mundo: *hacia Dios o contra Él*²². Esto dota a la voluntad humana de una responsabilidad fundamental en el drama de la historia universal²³. Pero no se trata de una tarea meramente individual puesto que el Singular debe asumir al interior de su comunidad un rol profético transformando esta lucha personal por la verdad en una lucha comunitaria por la verdad²⁴. El último párrafo, “La pregunta”, retoma las anteriores reflexiones desde un análisis crítico del ambiente espiritual de las primeras décadas del siglo XX. Buber recupera aquellos dos conceptos cuestionados por Stirner: la «responsabilidad» y la «verdad». Retomando un motivo kierkegaardiano, sostiene que el proceso de masificación priva al hombre del concepto verdadero de «responsabilidad»: el individuo se retira a su vida privada desentendiéndose de la acción pública²⁵. Otro tanto ocurre con el concepto de «verdad» que, una vez politizada, queda reducida a las opiniones e intereses de la mayoría. Frente a esta situación Buber repite el gesto kierkegaardiano²⁶: *si se quiere evitar el hundimiento de lo humano, se necesitan individuos que escapen a la masificación y a la politización de la verdad*²⁷. Con todo, la exhortación de Buber se dirige a un Singular diferente al propuesto por Kierkegaard: se necesita un individuo que asuma una relación esencial con su comunidad, un individuo que trascienda la preocupación por su redención personal y que se comprometa con una salvación colectiva intramundana²⁸.

Buber dicta en 1938 un curso de verano en la Universidad Hebrea de Jerusalén sobre antropología filosófica. Cinco años después, en 1943, el contenido de estas clases se publica en alemán con el título *Das Problem der Menschen*. Este libro se ocupa, nuevamente, de Kierkegaard. En esta ocasión su tratamiento queda enmarcado en un análisis del desarrollo histórico de la reflexión filosófica en torno al hombre. El puesto que se le asigna al danés en esta historia no es menor: su pensamiento ejerce una marcada influencia en los filósofos del siglo XX que se dedican a pensar la pregunta que interroga por la esencia del hombre. Kierkegaard aparece en dos momentos de la segunda parte de la obra (“Los intentos de nuestra época”): (1) en la exposición de la crisis antropológica de la primera mitad del siglo XX y (2) en la discusión de la doctrina antropológica de Heidegger. En el primer momento, Buber procura detallar el puesto del danés en la historia del pensamiento antropológico desde Aristóteles hasta Scheler: con él “*no es el yo absoluto del idealismo alemán quien se convierte en objeto del pensar filosófico, ese yo que se crea el mundo mientras lo piensa, sino la persona humana real*”²⁹. No obstante, al mismo tiempo que inscribe a Kierkegaard dentro de la historia de la filosofía considera importante señalar que su reflexión antropológica tuvo, en todo momento, un sesgo inconfundiblemente teológico³⁰. En el segundo momento, Buber

²¹ Cfr. Buber M., “The Question to the Single One”, *op. cit.*, pp. 81 – 84.

²² Cfr. *Ibíd.*, p. 84.

²³ Para una discusión sobre la crítica de Buber a la filosofía de la historia idealista puede consultarse Taubes J., “Martin Buber y la filosofía de la historia” en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Villegas, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 52 – 69.

²⁴ Cfr. Buber M., “The Question to the Single One”, *op. cit.*, pp. 84 – 85.

²⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 86.

²⁶ Cfr. Taubes J., *Escatología Occidental*, trad. Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, pp. 238 – 241.

²⁷ Cfr. Buber M., “The Question to the Single One”, *op. cit.*, p. 87.

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 88.

²⁹ Buber M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 84.

³⁰ “...las etapas y estados de la existencia misma, la culpa, la angustia, la desesperación, la visión de la propia muerte y la visión de la salvación. Los sustrae al estudio puramente psicológico, para el que no son más que procesos indiferentes dentro del curso anímico, y reconoce en ellos otros tantos miembros de un proceso de la existencia en relación óptica con lo Absoluto, otros tantos elementos de un existir «delante de Dios» y “Su

repite la estrategia que había utilizado en 1936 y presenta las características esenciales del pensamiento de Kierkegaard en comparación con otro filósofo, en este caso Heidegger. Aún cuando la propuesta kierkegaardiana reviste numerosos peligros, puesto a elegir entre Kierkegaard y Heidegger, el pensador judío no hace ningún esfuerzo por ocultar que prefiere al danés por sobre el alemán. Si bien ambos predicán la tarea de alcanzar una configuración auténtica del yo humano, el Singular de Kierkegaard aun cuando sólo se abre a Dios es un sistema abierto. El *Dasein* de Heidegger, por su parte, no conoce ninguna relación esencial y cierra, de este modo, al individuo sobre sí mismo³¹. La oposición entre ambos filósofos se extrema al punto de reconocer que, en cierto sentido, Kierkegaard, a diferencia de Heidegger, por lo menos se dirige al *Tu* humano “para decir a esos hombres de una manera directa (como lo hizo Kierkegaard con su novia mucho tiempo después de romper el compromiso) o indirecta (como lo hace muchas veces en sus libros) por qué se ha renunciado a la relación esencial con ellos”³². Buber retrotrae el *das Man* heideggeriano a la «multitud» de Kierkegaard, advirtiendo que en el proceso de secularización operado por el filósofo alemán se perdía un componente esencial del pensamiento del danés. En Kierkegaard el Singular huye de la «multitud» y de la relación cosificante con el otro para alcanzar un vínculo auténtico y personal con un *Tu*; en cambio, “la hazaña vital del hombre que consiste en libertarse de la multitud mantiene en Heidegger su carácter central pero pierde su sentido, que consiste en conducir al hombre más allá de sí mismo”³³. A continuación, Buber le extiende a Heidegger el mismo reproche que en 1936 le había dirigido a Kierkegaard: ninguno de ellos es capaz de acceder al concepto de un «nosotros» entendido como “una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la «mismidad» y la responsabilidad”³⁴. Kierkegaard y Heidegger, en suma, constituyen dos proyectos de autenticación de la existencia humana que quedan alejados, a distinta distancia, de su objetivo: “El hombre puede llegar a su propia Existencia únicamente si la relación total con su situación se tiñe de carácter existencial, es decir, si todos los modos de su relación en la vida se hacen esenciales”³⁵. Sin embargo, el proyecto de Heidegger no constituye un paso hacia adelante con respecto a Kierkegaard sino un paso hacia el abismo³⁶.

La meta final de nuestro repaso por la presencia de Kierkegaard en el *corpus* de Buber nos obliga a realizar una parada previa en una de sus últimas obras, *Dos modos de fe* (*Zwei Glaubensweisen*, 1950). Este libro defiende, contra la historia de la salvación paulina, la tesis de que el judaísmo y el cristianismo encarnan respectivamente dos tipos de fe irreductibles entre sí. El creyente judío está en posesión inmediata de su fe en virtud de su pertenencia sustancial a una comunidad “cuya alianza con lo incondicionado le abarca y determina”³⁷. El creyente cristiano, por su parte, se convierte a su fe a través del acto por el cual reconoce la verdad de un acontecimiento³⁸. Detrás de la presentación que realiza Buber de la *pistis* cristiana palpita, a través de la mediación de la teología protestante de los primeros años del

antropología resulta, por consiguiente, una antropología teológica. Pero ha hecho posible, sin embargo, la aparición de la antropología filosófica de nuestra época” (Buber M., *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 84 y p. 85).

³¹ Cfr. Buber M., *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 99. Para Buber, Heidegger “elimina el elemento dialógico del pensamiento de Kierkegaard –la relación personal con Dios– sin reemplazarlo por ninguna otra cosa” (Šajda P., op. cit., p. 48).

³² Buber M., *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 100.

³³ *Ibid.*, p. 102.

³⁴ *Ibid.*, pp. 104 – 105.

³⁵ *Ibid.*, p. 112.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 113.

³⁷ Buber M., *Dos modos de fe*, trad. Carballada, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 31.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 33. Un antecedente a esta distinción de Buber puede rastrearse en la obra de Franz Rosenzweig *La estrella de la Redención* (*Der Stern der Erlösung*, 1921).

siglo XX, la comprensión que Kierkegaard posee del devenir cristiano del individuo³⁹: ya siendo pagano de nacimiento o nominalmente cristiano el individuo sólo conquista la verdadera fe cristiana a través de una transformación radical de su existencia⁴⁰. Para el cristianismo, tal y como Buber y Kierkegaard lo comprenden, la libre autodeterminación del propio ser y actuar constituye la máxima plenitud del hombre: para el Singular su existencia privada ante Dios es una realidad ontológicamente anterior y, por ello, más auténtica que cualquier tipo de existencia comunitaria⁴¹.

El vínculo individuo-comunidad –es decir, el vínculo entre el hombre y las normas que regulan su convivencia con los otros– constituye el tema central del último texto de nuestro recorrido, un breve ensayo publicado en el libro *Eclipse de Dios (Gottesfinsternis, 1952)*: “Sobre una suspensión de lo ético” (*Von Einer Suspension des Ethischen, 1952*). Aquí nos encontramos con un balance directo de la más célebre obra del danés, *Temor y Temblor*. Aparecido en 1843, este libro de Kierkegaard ofrece una particular interpretación sobre la relación entre la ética y la religión de la mano de una lectura del sacrificio, no consumado, de Isaac a manos de Abraham. Para Buber, la idea principal de Kierkegaard es que “*la validez de un deber moral puede verse a veces suspendida de acuerdo con la finalidad de algo superior, de lo más elevado posible*”⁴². Reaparece, aquí, uno de los temas que acompaña constantemente la lectura que Buber ensaya del danés: el hombre «religioso» de Kierkegaard no puede vincularse con lo Absoluto sin postergar todos sus vínculos intramundanos, la relación entre el Singular y Dios decanta en una “*relativización de lo ético, de lo universal y de lo universalmente válido*”⁴³. La interpretación de *Temor y Temblor* se concentra demasiado pronto en el momento de la decisión de Abraham sin hacerle debida justicia al texto bíblico: “*Kierkegaard no toma en cuenta el hecho de que la problemática del oír mismo precede a la problemática de la decisión de la fe*”⁴⁴. El texto del Génesis, explica Buber, inserta el episodio del sacrificio de Isaac en el marco de una relación dialógica entre Abraham y Dios. Sin esta familiaridad el patriarca sería incapaz de reconocer que no es otro sino Dios quien exige el sacrificio de su hijo. El pensador judío le imputa a Kierkegaard –y junto a él a toda la tradición cristiana– cierto desconocimiento sobre la situación excepcional de Abraham. Buber nos recuerda que el *Antiguo Testamento* no excluye la posibilidad de que la palabra de Dios sea plagiada; por este motivo, incurrimos en el error cuando, como Kierkegaard, queremos extraer un principio de conducta a partir de Abraham: la enseñanza que atraviesa la *Biblia* es que, en rigor de verdad, Dios le exige al hombre “*nada más que justicia y amor, y que «camine humildemente» con él, con Dios (Miqueas 6:8) –en otras palabras, no mucho más que lo ético fundamental*”⁴⁵. En la época del «eclipse de Dios» es más necesario que nunca permanecer fiel a esta sencilla verdad bíblica puesto que *la imagen del Absoluto ha empalidecido al punto en que al ser humano le resulta cada vez más difícil distinguir entre la*

³⁹ De hecho, en su descripción de la fe del cristiano, el pensador judío utiliza dos categorías netamente kierkegaardianas: *salto y absurdo*: “*A quien se convierte se le presenta el requisito y el precepto de creer lo que no puede ser creído en continuidad, sino solamente en un salto. Ciertamente, la región íntima de la fe no es entendida como un tener-por-verdad, sino como una constitución del ser. Pero la antesala, y no hay ningún otro acceso, es el tener-por-verdad lo que hasta ahora no se tenía por tal, lo que se tenía casi por absurdo*” (Buber M., *Dos modos de fe*, op. cit., p. 33).

⁴⁰ Cfr. Kierkegaard S., *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Bravo Jordán, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 365 – 370.

⁴¹ La conversión del individuo al cristianismo coincide con el acto por el cual éste se separa de su comunidad de pertenencia (Cfr. Buber M., *Dos modos de fe*, op. cit., p. 198).

⁴² Buber M., “Sobre la suspensión de lo ético” en *Eclipse de Dios*, trad. Fabricant, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 102.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 104.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 105.

voz del Dios verdadero y la voz de los falsos ídolos⁴⁶. La discusión con Kierkegaard le permite a Buber realizar un diagnóstico de su propia época y criticar los peligros inherentes a la *secularización* de la propuesta kierkegaardiana⁴⁷, es decir, la transformación de la «suspensión de lo ético a favor de lo religioso» en una «suspensión de lo ético a favor de lo político»⁴⁸ en la cual la “*inmoralidad de lo inmoral se suspende*”⁴⁹.

3. Kierkegaard, un pensador violento: la crítica de Levinas a la suspensión religiosa de la ética

Son numerosos los pasajes de la obra de Levinas en los cuales aparece el nombre Kierkegaard. Se trata, sin embargo, de alusiones fragmentarias y breves. La excepción a esta regla la constituye el escrito “Kierkegaard, existencia y ética” (*Kierkegaard, Existence et Éthique*) publicado por primera vez en alemán en la revista de Zurich *Schweitzer Monatshefte* en el año 1963. Una década más tarde, el mismo texto formó parte de *Nombres propios* (*Noms propres*, 1976) junto con la reelaboración de su participación en la sesión de discusión sobre Kierkegaard organizada en 1964 por la Unesco con motivo del ciento cincuenta aniversario del nacimiento del danés.

Kierkegaard es presentado como el gran antagonista de Hegel, el gran apologista del pensamiento subjetivo irreductible al afán totalizador de la filosofía idealista. Así, Levinas encuentra una nueva expresión para lo que ya había sido dicho tanto por Buber⁵⁰ como por Rosenzweig⁵¹. “*El idealismo –escribe Levinas– llegaba, o bien hasta reducir al hombre a un punto desencarnado e imposible y su interioridad a la eternidad de un acto lógico, o bien, con Hegel, hasta hacer absorber al sujeto humano por el Ser que ese sujeto desvelaba*”⁵².

⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 106.

⁴⁷ “*La nuestra es una época en la cual la suspensión de la ética llena el mundo en forma caricaturizada*” (Buber M., “Sobre la suspensión de lo ético”, *op. cit.*, p. 106).

⁴⁸ “*En todas partes, sobre la superficie entera del mundo humano –en Oriente y en Occidente, a derecha e izquierda– desgarran sin impedimentos el plano de lo ético y exigen de ti «el sacrificio». Una y otra vez, cuando pregunto a almas jóvenes de buena condición, «¿Por qué renunciáis a vuestra integridad personal?», me responden: «También esto, el más difícil de los sacrificios, es lo necesario para...» ¡No importa cómo se complete la frase: «para poder lograr la igualdad» o «para poder lograr la libertad», nada importa! Y traen el sacrificio fielmente. En el dominio de Moloch, los honestos mienten y los compasivos torturan. ¡Y creen real y sinceramente que el fratricidio preparará el camino para la hermandad! Parece no haber escapatoria para la más aciaga de todas las idolatrías*” (Buber M., “Sobre la suspensión de lo ético”, *op. cit.*, p. 106). Esta misma situación de época es referida por Agnes Heller en su estudio de 1976 sobre el danés: “*Kierkegaard se muestra nuevamente como un profeta genial... Desde entonces –y cuántas veces!– los hombres (masas enteras) se han relacionado con su divinidad, con un absoluto frente al cual – así lo creyeron– nunca tenían razón. Estas divinidades no eran ya trascendentes; pero la relación con ellas se constituyó como la del Kierkegaard del estadio religioso con su dios trascendente... Degradación, crimen, destrucción de valores humanos, humillación de los hombres y autohumillación siguen siempre las huellas de la «sublimación» de la idea de que ante Dios nunca tenemos razón. Y Kierkegaard vio esto, lo supo y meditó en su posibilidad. Porque –como él mismo dice– lo demoníaco tiene la misma característica que lo divino, a saber, que el individuo puede entrar en relación absoluta con ello*” (Heller A., “Fenomenología de la conciencia desdichada. Sobre la función histórica de La alternativa de Kierkegaard” en *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, trad. Soria, Barcelona, Península, 1999, p. 176)

⁴⁹ Buber M., “Sobre la suspensión de lo ético”, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁰ Cfr. Buber M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 84.

⁵¹ “*Desde un tal punto arquimédico impugnó Kierkegaard –y no estuvo solo– la incorporación hegeliana de la Revelación en el Todo. Y el punto fue la conciencia de Søren Kierkegaard –o la conciencia signada con cualquiera otros nombre y apellido– de la propia culpa y la propia redención: una conciencia que no necesitaba diluirse en el cosmos y que no era susceptible de hacerlo. No lo era, pues aun cuando todo lo que hubiera en ella fuera traducible en términos de universal, restaría el hecho de estar dotada de nombre y apellido, restaría lo propio en el estrictísimo sentido de esta palabra; y, como afirmaban los sujetos de tales experiencias, de lo que se trataba era precisamente de eso propio*” (Rosenzweig F., *La estrella de la redención*, trad. García Baro, Madrid, Sígueme, 2007, p. 47).

⁵² Levinas E., “Kierkegaard. Existencia y Ética” en *Nombres propios*, trad. Diaz, Salamanca, Mounier, 2008, p. 67.

Frente a esto, Kierkegaard repite una y otra vez la esencial inconmensurabilidad entre la interioridad y la exterioridad, entre el yo y el sistema: “*el pensamiento que totaliza y generaliza es incapaz de contener al pensador*”⁵³. Levinas, con todo, sospecha que esta subjetividad cuando se aferra a sí misma para defenderse de la violencia que la filosofía ejerce sobre ella se transforma, al fin y al cabo, en fuente originaria de *otras violencias*⁵⁴.

Los siguientes dos párrafos del texto de 1963 están dedicados a estas *otras violencias* detectables en el danés. Sobre ellas insistió una vez más el filósofo lituano cuando creyó necesario expresar con mayor claridad sus intervenciones en el grupo de discusión del coloquio *Kierkegaard vivo*. En primer lugar, Kierkegaard es *violento* cuando su discurso parece negarse a trazar –las necesarias– distinciones valorativas en lo que respecta a todo aquello que está más allá de la subjetividad individual: hay un único destino para la verdad en el mundo, su *crucifixión*. “*Su discurso hacia el exterior es cólera e invectiva*”⁵⁵, pero, de este modo, la palabra de Kierkegaard “*comporta una irresponsabilidad, un fermento de desintegración*”⁵⁶. A su vez, el discurso del danés es *violento* cuando exagera hasta el paroxismo su polémica con Hegel recayendo en un *subjetivismo exhibicionista e impúdico*⁵⁷. En un escrito temprano titulado “*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*” (*Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, 1934) Levinas definía el principio de subjetividad cristiano: para el cristiano *la libertad es una naturaleza nouménica que permanece al abrigo de los ataques del mundo*⁵⁸. El hombre cristiano conserva gracias a su libertad la posibilidad de “*recobrar a cada instante la desnudez de los primeros días de la creación*”, su alma es capaz de “*liberarse de lo que ha sido, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera*”⁵⁹. El Singular kierkegaardiano no es sino la radicalización de este principio subjetivo: la del danés es “*una subjetividad completamente desnuda que, por no querer perderse en lo universal, rechaza toda forma*”⁶⁰. El hombre de Kierkegaard deja atrás todas sus determinaciones mundanas y se refugia en una interioridad que se impone una exigencia de autenticidad de tal calibre que termina transformando en traición y auto-engaño cualquier traducción de sí misma en la exterioridad. Esta *emigración interna* conduce al individuo a una neutralidad ante la realidad que vacía al mundo de contenido y valor. Levinas, al igual que Buber, afirma que la *subjetividad autoincurvada sobre sí misma* se muestra compatible con la indiferencia ética. Sin embargo, el filósofo lituano da un paso más puesto que advierte que esta indiferencia degenera, en último término, en una forma de *violencia*.

Esta *violencia* se ejerce ahora «contra» la ética. Teniendo en mente *Temor y Temblor*, Levinas sugiere que Kierkegaard opera con una concepción sesgada de la ética. De acuerdo con el danés, “*la singularidad del Yo se perdería bajo la regla válida para todos*”⁶¹. Frente a esta visión kierkegaardiana de la ética se impone la siguiente pregunta “*¿es la relación con Otro esta entrada y esta desaparición en la generalidad?*”⁶². Para Levinas, la autenticidad del

⁵³ *Ibíd.*, p. 68.

⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 69.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 70.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 76.

⁵⁸ Cfr. Levinas E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ibarlucia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 2006, p. 10.

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 10 – 11.

⁶⁰ Levinas E., “Kierkegaard. Existencia y Ética”, *op. cit.*, p. 76. Kierkegaard ya había manifestado sus reparos contra esta subjetividad que se aísla negativamente en sí misma y se opone al mundo en su crítica a la figura del «ironista puro» en su tesis doctoral de 1841 (Cfr. Frazier B., “Kierkegaard ante los problemas de la pura ironía” en *Praxis Filosófica*. Nueva Serie, N° 24, (2007), pp. 167 – 199)

⁶¹ *Ibíd.*, p. 72.

⁶² *Ibíd.*

yo se conquista a través de la relación con los otros: “*la unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en su lugar*”⁶³ a la llamada del otro. Responder a la exigencia ética no significa disolver la propia subjetividad en un discurso suprapersonal; significa, más bien, todo lo contrario: una confirmación de nuestra singularidad, “*la ética como conciencia de una responsabilidad por otro... nos sitúa como individuo único, como Yo*”⁶⁴. Esta comprensión parcial y errónea de la ética es la que explicaría la predilección de Kierkegaard por el relato bíblico del sacrificio de Isaac. Sin embargo, a partir de la verdadera comprensión de la ética a la cual el danés no tiene acceso es posible leer el relato desde una nueva perspectiva: “*Quizá el oído que tuvo Abraham para entender la voz que le devolvía al orden ético ha sido el momento más alto de este drama*”⁶⁵. Esta lectura levinasiana es la imagen invertida de la lectura kierkegaardiana. Dios mismo estaría ordenando la suspensión del sacrificio, requiriendo –de este modo– que el hombre se mantenga fiel a su compromiso infinito con el otro; la de Dios sería la voz que salva al yo de sucumbir ante la tentación de esquivar su responsabilidad ética⁶⁶. Para Kierkegaard, la orden que llama a suspender el sacrificio proviene de lo general y se constituye como una *tentación*⁶⁷ que pretende «destruir» la relación religiosa auténtica⁶⁸.

4. Sacrificio y cotidianidad: Derrida devela Temor y Temblor

La aparición en 1999 de *Dar la muerte* logró reavivar el interés en torno a *Temor y Temblor* y abrió su discusión al público filosófico no especializado. Al mismo tiempo, la interpretación derrideana del sacrificio de Isaac aún hoy, a más de diez años de su publicación, continúa interpelando a los estudiosos del pensamiento kierkegaardiano. El filósofo de la deconstrucción no les brinda a sus lectores un examen pormenorizado del texto

⁶³ *Ibíd.*, p. 73.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 76.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 73.

⁶⁶ Levinas señala que *Temor y Temblor* pasa de largo frente a otro episodio del Génesis: “*Pero Kierkegaard no habla jamás de la situación en que Abraham entra en diálogo con Dios para interceder a favor de Sodoma y Gomorra en el nombre de los justos que tal vez allí se encontrarán*” (Levinas E., “Kierkegaard, ética y existencia” en *op. cit.*, p. 73). El filósofo judío alude al Génesis 18, 16 – 33. Me resulta curioso que Levinas presente como paradigma ética la «negociación» de Abraham con Yahveh en la cual si bien el patriarca se mostró solícito ante los justos no asumió ningún tipo de compromiso con los malvados: “*Tú no puedes hacer tal cosa: dejar morir al justo con el malvado, y que corran parejas el uno con el otro*” (Génesis 18, 25).

Levinas, por otra parte, se equivoca cuando indica que Kierkegaard no habló jamás del episodio de Sodoma y Gomorra. En un discurso edificante de 1843 “El amor ha de cubrir multitud de pecados”, el danés advierte que con su ruego Abraham parece olvidar que amor debe rogar por los pecados del otro: “*Cuando Abraham habló encarecidamente al Señor y le rogó por Sodoma y Gomorra, ¿no cubrió la multitud de los pecados? ¿O sería tal vez una encomiable agudeza que alguien dijera que, con su ruego, recordó igualmente la multitud de los pecados y aceleró el juicio, de la misma manera que su propia vida era ya un juicio, y que, de haber tenido la fuerza para determinarlo, habría hecho que el juicio fuese más terrible? ¿Cómo rogó Abraham? ¿Hablemos humanamente al respecto! ¿No arrebató de alguna manera al Señor con sus razonamientos, no llevó al Señor a olvidar la multitud de los pecados para contar el número de los justos, así hubiese 50, 45, 40, 30, 20 o incluso sólo 10 inocentes? ¿No cubrió entonces Abraham la multitud de los pecados? ¿Prueba lo contrario la caída de las ciudades, o prueba otra cosa que el hecho de que no había siquiera 10 inocentes en Sodoma? Y, sin embargo, ¿qué era Abraham mismo en comparación con un apóstol, cuánta era su valentía en comparación con la de un apóstol?*” (Kierkegaard S., *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos Edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, trad. González, Madrid, Editorial Trotta, p. 88)

⁶⁷ Kierkegaard utiliza el término danés “*Fristelse*”, es decir, tentación para referirse a la orden que Dios le da a Abraham. Pero, de este modo, el término hebreo original “*lenassot*” sufre un desplazamiento semántico ya que su traducción más correcta sería “probar”. (Cfr. Jerade Dana M., “Violencia y responsabilidad: releer el silencio de Abraham” en *Acta Poética*, Vol. 31 N° 1, (2010), p. 103).

⁶⁸ “*Sí, de acuerdo, una tentación, pero ¿qué queremos dar a entender con eso? Porque lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre del cumplimiento de su deber, pero en este caso particular la tentación la constituye la ética al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios*” (Kierkegaard S., *Temor y Temblor*; *op. cit.*, p. 50).

kierkegaardiano. *Dar la muerte*, más bien, va modificando progresivamente el eje filosófico hasta entregarle al lector una reelaboración completamente novedosa de *Temor y Temblor*.

Las dos categorías que dominan de principio a fin el texto derrideano son el «secreto» y la «responsabilidad». Uno de los principales objetivos perseguidos consiste en poner en entredicho la relación que suele trazarse entre ambas categorías: “*para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula al responsable con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, justificar o asumir el gesto y la palabra ante los otros*”⁶⁹. Este interés explica por qué mientras Buber y Levinas se acercaban al libro del danés a través de los dos primeros problemas formulados por el autor pseudónimo de la obra⁷⁰, Derrida va a focalizar su atención en el tercer y último problema: “*¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?*”⁷¹. La silente fortaleza abrahámica ante la *tentación ética* de la que nos habla Kierkegaard se reactualiza en Derrida como fidelidad absoluta a un concepto más elevado de responsabilidad⁷². El imperativo ético exige la comunicación de las razones que apoyan nuestra acción⁷³. A diferencia del héroe estético quien, por precaución, guarda silencio en forma voluntaria, Abraham se calla porque *no puede* hablar. Este mutismo no debe confundirse con el hermetismo de una subjetividad arbitraria, dicho silencio representa el índice de una disimetría radical entre el singular y lo general. Las razones del patriarca son inconmensurables respecto al lenguaje ético de su comunidad: él es incapaz de *traducirse en lo general y hacerse comprender por los demás*⁷⁴, no puede “*justificarse frente a las instituciones comunitarias, morales o jurídicas*”⁷⁵. Abraham no tiene el consuelo liberador de la comunicación⁷⁶. La lectura de Derrida, por su parte, opera una suerte de desplazamiento del texto kierkegaardiano. El patriarca bíblico permanece en silencio en forma deliberada, él *no quiere* hablar: “*se calla para frustrar la tentación moral que, bajo pretexto de llamarlo a la responsabilidad, a la auto-justificación, le haría perder, con su singularidad, su última responsabilidad, su injustificable, secreta y absoluta responsabilidad ante Dios*”⁷⁷. El mutismo del Abraham derrideano adquiere, a diferencia del mutismo del Abraham kierkegaardiano, un tono de *resistencia desafiante* ante la ética. Ahora bien, ¿qué es lo que se entiende aquí con el nombre de ética? ¿contra qué dirige su silencio el Abraham de Derrida?

En *Dar la muerte* la ética es, en cierto sentido hegeliano, el *ethos* compartido por los miembros de una comunidad. Se trata de un dispositivo discursivo elaborado para justificar el *status quo*. La ética cumple una función absolutoria puesto que permite ocultar un hecho fundamental: el *funcionamiento cotidiano de la sociedad* precisa de un continuo y auto-organizado *hacer o dejar morir al otro*⁷⁸. En este sentido, el mutismo abrahámico viene a denunciar que la verdadera irresponsabilidad consiste en aceptar ese concepto convencional

⁶⁹ Derrida J., *Dar la muerte*, trad. Peretti & Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, p. 63.

⁷⁰ “*Problema I ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?*” y “*Problema II ¿Existe un deber absoluto para con Dios?*” (Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 45 y p. 57).

⁷¹ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 69.

⁷² Derrida J., op. cit., p. 64.

⁷³ Cfr. Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 69.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 96.

⁷⁵ Jerade Dana M., op. cit., p. 123.

⁷⁶ Cfr. Dip P., “La paradoja del juicio de responsabilidad moral en *Temor y Temblor*”, *Revista de Filosofía*, Vol. 28, Nº 1, Madrid, (2003), pp. 190 – 191.

⁷⁷ Derrida J., op. cit., p. 64.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 85.

de una responsabilidad limitada con el cual la ética silencia la muerte calculada de incontables hombres y mujeres⁷⁹.

El sacrificio de Isaac a manos de Abraham pone frente a nuestros ojos aquello que la ética se esmera en invisibilizar: la estructura esencialmente sacrificial de las relaciones humanas. Buber había advertido que el vínculo absoluto con Dios relativizaba las demás relaciones del Singular kierkegaardiano. Derrida toma como punto de partida de su razonamiento esta imputación: “Abraham se presenta, pero ante Dios, el Dios único, celoso, secreto, el Dios a quien dice «heme aquí». Más, para hacer esto, debe renunciar a la fidelidad a los suyos, lo que constituye un perjurio, o bien negarse a presentarse ante los hombres. Deja de hablarles”⁸⁰. Pero a continuación se pregunta si los efectos de esta vinculación radical de Abraham con Dios son tan excepcionales como parecen ser o si en rigor de verdad *Moriah es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo*⁸¹. Derrida se inclina por la segunda opción. Él es perfectamente consciente –y tal vez este sea el momento de mayor lucidez en lo que respecta a esta cuestión– de estar alterando esencialmente el sentido de *Temor y Temblor*⁸². En el esquema discursivo de Kierkegaard una relación *absoluta* sólo es admisible con el Otro absoluto. Solamente Dios puede ser el segundo término de una relación a punto tal exclusiva que el Singular se encuentre, al entrar en ella, enfrentado con lo general. Cuando Derrida afirma que *lo radicalmente otro es Dios y Dios es cualquier otro*⁸³ su argumento se sostiene no tanto en el sentido de que el otro, en su alteridad infinita, pueda exigirnos, con todo derecho, una respuesta incondicional a su llamada sino en el sentido en que nuestra respuesta, cuando la hay, contiene, indefectiblemente, un principio de incondicionalidad que nos compromete con un sacrificio: “no puedo responder al uno (o al Uno), es decir, al otro, sino sacrificándole el otro. No soy responsable ante el uno (es decir, el otro) sino faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política”⁸⁴. El gesto de Derrida es, indudablemente, provocativo⁸⁵. Su interpretación de *Temor y Temblor* nos recuerda que *frente a la exigencia de los múltiples otros, la finitud es siempre culpable*⁸⁶. Siendo, como somos, seres finitos toda respuesta a favor de un otro nos compromete con un rumbo de acción que nos conduce, aún cuando no sea nuestra intención, a desatender los reclamos de *otro otro*⁸⁷: toda acción es, en cierto modo, delictiva⁸⁸. Derrida invierte la carga

⁷⁹ “... lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad de la ética nos empuja a la irresponsabilidad” (Derrida J., *op. cit.*, p. 63).

⁸⁰ Derrida J., *op. cit.*, p. 64.

⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 71.

⁸² Cfr. *Ibíd.*, p. 79.

⁸³ Cfr. *Ibíd.*, p. 86.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 72.

⁸⁵ La estrategia derrideana es clara: cuando la exigencia ética se torna hiperbólica se denuncia su incumplimiento cotidiano. Hay en esta operación de Derrida un gesto que *repite* la estrategia neotestamentaria de «radicalización de la ley»: “Cuando se ve claramente que toda persona, ante una norma radicalizada, llega necesariamente a hacerse culpable, entonces toda justicia moral basada en las propias obras tiene que aparecer como hipocresía. Si el adulterio comienza ya con la atracción erótica hacia otra mujer, ¿quién tendrá entonces el derecho a arrojar la primera piedra en el caso de un adulterio manifiesto? Si la cólera y el homicidio se hallan en un mismo plano, ¿quién podrá negarse a ver reflejados en el delito lo que son sus propios impulsos? ¿El enemigo no tendrá que aparecer también como un hermano? ¿Podrá establecerse nítidamente una separación entre buenos y malos, cuando Dios hace salir el sol sobre unos y otros? (Mt 5, 45). ¿No se deforma el sentido de las normas éticas, cuando se utilizan como medio de agresión moral? En el movimiento de Jesús alborea el conocimiento de que el prójimo es más que simple moral” (Theissen G., *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, trad. Ruiz Garrido, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pp. 230 – 231).

⁸⁶ Cfr. Binetti M. J., “Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto” en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, N° 40, (2007), p. 125.

⁸⁷ “La culpabilidad es inherente a la responsabilidad porque la responsabilidad es siempre desigual a sí misma: nunca se es suficientemente responsable. Nunca se es suficientemente responsable porque se es finito...” (Derrida J., *op. cit.*, p. 56)

de la acusación: el relato del Génesis ya no puede ser utilizado por lo general para reprochar la falta de responsabilidad del Singular; es ahora capitalizado por el Singular para criticar la irresponsabilidad cotidiana de lo general que la ética se encarga de ocultar. El sacrificio es un momento estructural de la acción humana y, por ende, inevitable: no obstante, se puede intentar encubrirlo –como, de acuerdo con Derrida, lo haría la ética– o se puede reconocerlo –como sugiere *Dar la muerte* en consonancia con cierta concepción trágica de la existencia.

El sacrificio de Isaac a manos Abraham también descubre que estructuralmente toda “*decisión es, en suma, siempre secreta*”⁸⁹. Derrida, aludiendo a *Bartleby* de Melville, indica que Abraham se decidió a sacrificar a Isaac aun cuando *hubiera preferido no haberlo hecho*⁹⁰. Este “*preferir no*” es el índice de que, en lo que respecta a la elucidación de la significación última de su decisión, Abraham no se encuentra en mejor posición que cualquier otro espectador de los sucesos del Génesis⁹¹: si Abraham guarda silencio sobre las razones de su acto es porque él mismo las desconoce⁹². Una vez más, esto que parece ser excepcional es lo más común. Nunca existen motivos racionalmente fundados que expliquen cabalmente *por qué nos decidimos* en favor de un otro concreto en detrimento de un tercero: “*lo quiera o no, nunca podré justificar que prefiero o que sacrifico el uno (un otro) al otro... lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquella más que con tal o cual otra sigue siendo, en último término, injustificable*”⁹³. No se trata aquí de una defensa del irracionalismo arbitrario que reniega de cualquier deliberación preliminar⁹⁴. Se trata, más bien, de puntualizar que si hay, en efecto, ciertos aspectos de una *decisión* que no pueden ser traducidos al lenguaje

⁸⁸ “Esta estructura sacrificial del individuo derrideano se parece al pensamiento edificante de Kierkegaard, afirmando que «delante de Dios somos siempre culpables», de manera que tal que hagas lo que hagas, «en todos los casos te arrepentirás de ello». En el fondo, tanto Kierkegaard como Derrida están repitiendo con esto esa vieja idea dialéctica sobre la negatividad de lo finito. Sí, efectivamente, toda determinación es negación, entonces «dar la muerte» resulta la consecuencia inevitable de los mejores actos, qué sólo un Dios puede salvar” (Binetti M. J., *op. cit.*, p. 125).

⁸⁹ Derrida J., *op. cit.*, p. 78.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 76

⁹¹ “El caballero de la fe debe no dudar. Se hace cargo de su responsabilidad dirigiéndose hacia la petición absoluta del otro, más allá del saber. Decide, pero su decisión absoluta no está guiada o controlada por un saber. Tal es, en efecto, la condición paradójica de toda decisión: no debe deducirse de un saber del que sólo sería el efecto, la conclusión o la explicación” (Derrida J., *op. cit.*, p. 78).

⁹² “Abraham no habla de lo que Dios le ha ordenado, sólo a él, no le habla a Sara, ni a Eleazar, ni a Isaac. Debe guardar el secreto (es su deber) pero es también un secreto que debe guardar, doble necesidad porque no puede sino guardarlo, en el fondo: no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas” (Derrida J., *op. cit.*, p. 62).

⁹³ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁴ Se ha contado a Kierkegaard entre los antecedentes del decisionismo de las primeras décadas del siglo XX (Cfr. Löwith K., “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt” en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. Setton, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 49). Sin embargo, en Kierkegaard no encontramos una apología entusiasta de la *nuda decisión*; el encomio kierkegaardiano del corazón aventurero (“...acción y decisión son tan escasos en la época presente como lo es la diversión de nadar con riesgo para los que nadan en aguas poco profundas” Kierkegaard S., *La época presente*, trad. Svensson, Chile, Editorial Universitaria, 2001, p. 46) no debe confundirse con un elogio precipitado de la acción directa. Ni la reflexión es de por sí «pecado»; ni, por otra parte, la acción espontánea posee en sí misma una «fuerza redentora». Kierkegaard, por tanto, se apresura a anticipar y rebatir la acusación que encuentra en su pensamiento un burdo fervor voluntarista irracional: *decidirse y actuar contra la sensatez no debe ser confundido con decidir y actuar de modo insensato* (Cfr. *Ibid.*, p. 102). La reflexión lo preocupa sólo en la medida en que ella deja de ser el prelude de la decisión para convertirse en una estrategia dilatoria. El danés plantea que la decisión alcanza su más alto grado de pasión cuando ella surge como culminación de un ciclo de especulaciones: “Pero siempre debe recordarse que la reflexión no es en sí misma algo pernicioso, sino que por el contrario, el trabajar en ella es el prerrequisito para una acción más intensa. La situación de la acción entusiasta es la siguiente: primero viene el entusiasmo inmediato, luego viene el tiempo de la sensatez, el que, puesto que el entusiasmo inmediato no calcula nada, a través de la inventiva del cálculo parece ser algo superior; y así llega finalmente el más intenso y elevado entusiasmo que viene después de la sensatez” (*Ibid.*, p. 101).

racional⁹⁵ es porque que en toda *decisión* entra en juego un elemento que se sustrae indefectiblemente a la mirada del sujeto que decide. Nuevamente frente a la omnipotencia de la ética, sirviéndose de Kierkegaard como excusa, Derrida exige el reconocimiento de nuestra finitud: jamás alcanzamos el estatuto de sujetos morales plenos, sobre nuestras elecciones y acciones se proyecta un cono de sombra que la luz del auto-examen racional jamás puede disipar.

Derrida en modo alguno desecha la crítica buberiana a Kierkegaard, a saber, que el *Yo* de su singular sólo acepta entrar en una relación esencial con el *Tu* divino. Sin embargo, remarca frente a Buber que a toda relación «Yo-Tu» le es inherente un momento en el cual el tercero puede permanecer *ausente* –aunque más no sea de modo parcial y provisorio⁹⁶. La relación esencial de la que nos habla Buber no es un vínculo que se limite a lo que sucede entre Dios y el hombre sino que también es posible entre dos hombres e, incluso, entre un ser humano y la naturaleza. El *yo* del hombre se puede abrir a sucesivos *tus*; sin embargo, por lo menos en *Yo* y *Tu*⁹⁷, la relación que queda constituida por esta apertura es siempre y en cada caso dual.

La confrontación de Derrida con Levinas es más visible y directa. Levinas acusaba a Kierkegaard de haber falseado el concepto de la ética para refugiarse en la religión. Como señalamos en el punto anterior, Levinas concibe la ética como aquella “*relación singular en la que el yo es apertura al otro, respuesta a la demanda del otro que Levinas simbolizará con el «heme aquí», con el que el yo responde a la llamada*”⁹⁸. Derrida va a realizar una doble puntualización frente a Kierkegaard y a Levinas. Atendiendo la objeción de Levinas, “*Kierkegaard debería admitir... que lo ético es también el orden y el respeto de la singularidad absoluta, y no solamente el orden de la generalidad o de la repetición de lo mismo*”⁹⁹. Pero, a su vez, Levinas debería admitir que *la ética tal y como él la comprende no está ausente en el pensamiento del danés sino que, en su seno, recibe el nombre de religión*¹⁰⁰. La clave de la doble respuesta derrideana se encuentra en su convicción de que no

⁹⁵ “... además de lo que Kierkegaard afirma acerca de la necesidad del secreto y el silencio, Abraham no puede hablar porque ni él ni nadie puede nunca dar razones, justificar de modo completo, la decisión” (Llevadot L., “¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir” en *Pensamiento*, Vol. 67, N° 251, (2011), p. 49)

⁹⁶ Aquí Derrida retoma un motivo del pensamiento maduro de Levinas. Ya en 1954, en “El yo y la totalidad”, Levinas sospechaba que el vínculo cara a cara con el prójimo podía llegar a excluir del campo de la justicia a todo otro ser humano. En 1974, en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (*Autrement qué être ou au-delà de l'essence*), Levinas reconoce que el tercero irrumpe en la relación *Yo-Otro* reclamando una atención indeclinable: “*El tercero introduce una contradicción dentro del Decir, cuya significación frente al otro marchaba hasta ahora en un sentido único. Es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la visibilidad de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia*” (Levinas E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Ramos, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p. 236)

⁹⁷ “*El Tu, es verdad, aparece en el espacio, pero aparece en ese frente a frente exclusivo en el que todo el resto de los seres sólo puede servir como un fondo del cual él emerge, sin encontrar allí ni su límite ni su medida. El Tu también aparece en el tiempo, pero en el instante que posee por sí mismo la plenitud: no es vivido en una cadena fija y sólidamente articulada, sino que es vivido en una «duración» cuya dimensión puramente intensiva sólo se define en términos que le son propios. Finalmente, el Tu aparece simultáneamente actuando y sujeto a acción, pero no está comprometido en una cadena de causas. Pues la relación de reciprocidad en que está con el Yo es al tiempo el origen y el fin del fenómeno. Una de las verdades fundamentales del mundo es: sólo el Ello puede ser dispuesto dentro de un orden. Cuando dejan de ser nuestro Tu para tornarse en nuestro Ello, las cosas se convierten en coordinables. El Tu no conoce ningún sistema de coordinación.*” (Buber M., *Yo y Tu*, op. cit., pp. 31 – 32).

⁹⁸ Llevadot L., “¿Por qué Abraham no puede hablar?...”, op. cit., p. 44.

⁹⁹ Derrida J., op. cit., p. 83.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*

es posible reservar la cualidad de lo radicalmente otro a Dios¹⁰¹, de que *tout autre est tout autre*. Tanto Kierkegaard como Levinas, a pesar de sus diferencias, no logran reconocer que la alteridad infinita *es la misma* en el rostro de Dios y en el rostro de cualquier otro. Esta resistencia les impide a los dos por igual *forjar conceptos consecuentes de lo ético y lo religioso y los torna incapaces de trazar el límite preciso entre ambos órdenes*¹⁰². El Kierkegaard de *Temor y Temblor* es incapaz de entender que la ética debe introducir dentro de sí el concepto de responsabilidad absoluta que el encuentra en la religión. Levinas es incapaz de aceptar que habiendo integrado la responsabilidad absoluta en el plano de la ética está *obligado a aceptar que su ética es religión* o a elaborar un nuevo concepto de religión¹⁰³.

5. *El Abraham de Kierkegaard: un caballero de la fe cristiano*

Buber y Levinas se escandalizan ante *Temor y Temblor*. Kierkegaard había anticipado esta posibilidad. Puede, incluso, conjeturarse que buscó deliberadamente generar esta reacción en los lectores de su libro. No es sencillo precisar qué se propuso el danés cuando reconstruyó el relato bíblico: ¿estamos en presencia de un *ataque* o de una *apología* de la fe? Ni una cosa ni la otra¹⁰⁴. Kierkegaard eligió escribir sobre Abraham, el padre de la fe, desde la mirada de un incrédulo; el autor pseudónimo de *Temor y Temblor* entiende la fe *desde afuera*¹⁰⁵. Bajo este punto de vista, la fe en Dios queda descripta como una creencia en virtud del absurdo. Las críticas de Buber y Levinas contra la representación de la fe ofrecida en *Temor y Temblor* son perfectamente comprensibles y no es necesario defender a Kierkegaard de ellas. Defender la fe tal y como es presentada en *Temor y Temblor* es *dar vía libre a cualquier fanático para legitimar sus actos, pues le bastaría como justificación de su conducta afirmar que Dios se*

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*

¹⁰² Cfr. *Ibíd.*

¹⁰³ Derrida le reclama a Levinas un criterio de distinción entre el rostro humano y el divino que no se asiente sobre el concepto de alteridad infinita. En una de sus últimas obras *L'animal que donc je suis* Derrida parece afirmar que Levinas no estaría en condiciones de ofrecer este criterio. Derrida retoma una pregunta formulada en 1986 a Levinas: “¿el animal tiene rostro? ¿puede leerse el «no matarás» en los ojos del animal?” (Derrida J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Peretti & Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 129). De acuerdo con Derrida, la respuesta levinasiana deja traslucir que si bien “la ética se extiende a todos los seres vivos y que no debemos hacer que un animal sufra «inútilmente»... Levinas insiste en el carácter originario, paradigmático, «prototípico» de la ética como algo humano” (*Ibíd.*, p. 130). Sin embargo, a Derrida le interesa destacar que, en su respuesta, Levinas termina admitiendo su imposibilidad de contestar el interrogante que indaga sobre la existencia de un *rostro animal*. Ahora bien, en el reconocimiento de este no-poder / no-saber Derrida encuentra un serio inconveniente, una confesión aún más espectacular: “*declarar no saber dónde comienza el derecho a ser llamado «rostro» es confesar que no se sabe en el fondo lo que es un rostro*” (*Ibíd.*, p. 131). Esta confesión, una suerte de fallido involuntario, parece impugnar la totalidad de la ética de Levinas: “¿Acaso esto no es, en adelante, volver a poner en cuestión toda la legitimidad del discurso y de la ética del «rostro» del otro, la legitimidad e incluso el sentido de toda proposición sobre la alteridad del otro, sobre el otro como mi prójimo o mi hermano, etcétera?” (*Ibíd.*). Incapaz de definir la peculiaridad del rostro humano, Levinas sería incapaz de describir la peculiaridad del rostro no humano –ya animal, ya divino. Para una discusión del problema de la animalidad en Levinas y Buber puede consultarse Atterton P., “¿Cara-a-cara con el otro animal?” en Friedman M., Calarco M. & Atterton P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, trad. Kohan y Dreizik, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006, pp. 275 – 299.

¹⁰⁴ En *Ejercitación del cristianismo (Indøvelse i Christendom, 1850)* Kierkegaard anota lo siguiente: “*se expone la fe en sentido eminente, la exposición se realiza de tal manera que el más ortodoxo vea en ella una defensa de la fe y el librepensador un ataque, mientras que el que comunica está a cero entre bastidores, un hombre desaparecido, un algo objetivo – sin embargo, quizá sea un diestro espía que mediante esta comunicación logra saber quién es quién, dónde hay un creyente y dónde un librepensador; pues esto se manifiesta en tanto que ellos juzgan lo presentado, que ni es ataque ni es defensa*” (Kierkegaard S., *Ejercitación del cristianismo*, trad. Rivero, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1961, p. 194).

¹⁰⁵ “Yo, por mi parte, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo” (Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 30).

ha dirigido únicamente a él¹⁰⁶. Probablemente, Kierkegaard deseaba lectores severos como Buber y Levinas.

El Abraham de *Temor y Temblor* es una figura heroica. El escritor pseudónimo no escatima en adjetivaciones a la hora de trazar su perfil sobrehumano¹⁰⁷: la fortaleza del padre de la frente a la orden divina es inaudita, no duda ni siquiera un instante, emprende su tarea con rapidez y sin titubeos. El Abraham de *Temor y Temblor*, como reclamaba Buber y en menor medida Levinas, jamás se detiene a cuestionar si la orden de ofrecer a Isaac en sacrificio proviene o no de Dios. Esta cuestión, con todo, lejos de ser ajena al desarrollo teórico del libro tal vez sea su preocupación más profunda¹⁰⁸.

Una de las principales categorías teóricas que vertebra el análisis del danés en su libro es acuñada por Hegel en su filosofía del derecho: la «eticidad» o «vida ética» (*Sittlichkeit*). Con este término se hace referencia al conjunto de costumbres, normas, valores e instituciones que constituyen el marco en el cual se desarrolla la vida de los individuos en tanto miembros de una sociedad determinada. La *Sittlichkeit* le es inculcada al individuo desde los primeros momentos de su vida transformándose, de ese modo, en un elemento esencial de su personalidad moral: “el hábito de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural”¹⁰⁹. El hombre no vivencia la *Sittlichkeit* como una imposición externa; por el contrario, la experimenta como un componente fundamental de su propia identidad individual: “estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como en su propia esencia el testimonio del espíritu”¹¹⁰. La *Sittlichkeit* le exige al hombre que sea lo que ya es; que realice –que encarne– un contenido que ya está dado en el mundo. Kierkegaard expone esta misma exigencia cuando, utilizando otros términos, escribe: “El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su telos en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general”¹¹¹.

Hegel opone la *Sittlichkeit* a la *Moralität* (moralidad). En este segundo caso el enfoque se centra en el individuo aislado y, en cierto sentido, parece ignorar el hecho de que dicho individuo está inmerso en grupos humanos como la familia o la sociedad. La *Moralität* pretende que el individuo fije a partir de sí mismo las normas que regulan su conducta: “El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del derecho de la voluntad subjetiva. Según este derecho, la voluntad es y reconoce sólo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo”¹¹². El punto de vista de la moralidad implica un desapego entre el individuo y la forma de vida ética de su comunidad de pertenencia. A diferencia de lo que ocurriría en el nivel de la *Sittlichkeit*, el mundo ético pierde algo de su realidad para el individuo; por lo cual, el hombre asume ahora la exigencia de realizar lo que aún no es y debe ser. Este distanciamiento entre el individuo y su mundo ético es la condición que permite

¹⁰⁶ Cfr. Hartshorne M. H., *Kierkegaard: el divino burlador*, trad. Tores, Madrid, Cátedra, 1992, p. 47.

¹⁰⁷ Resulta sumamente sugestivo recuperar el juicio de Thust quien en su *Soren Kierkegaard, el poeta de lo religioso* (*Sören Kierkegaard, der Dichter des Religiosen*, 1931) había señalado que el Abraham de *Temor y Temblor* se asemejaba a los héroes nórdicos. Esta línea de investigación permitiría una comparación entre el Abraham de Kierkegaard y la imagen de la *bestia rubia* nietzscheana como prototipo del *Übermensch* (Cfr. Collado J., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p. 236 [nota al pie 127]).

¹⁰⁸ Cfr. Green R., “«Developing» Fear and Trembling” en Hannay A. & Marino G. (ed.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, op. cit., p. 273.

¹⁰⁹ Hegel G., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Verma, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 272 (§ 151).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 267 (§ 147).

¹¹¹ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 45.

¹¹² Hegel G., op. cit., p. 200 (§ 107).

introducir modificaciones en la vida ética de una comunidad cuando esta queda inmersa en un proceso de descomposición¹¹³. La *Moralität* puede dar origen a: (1.) una ruptura del individuo frente al mundo ético o (2.) una nueva y más profunda identificación –mediata y racional– del individuo con las normas y costumbres de su comunidad. La valoración hegeliana de la *Moralität* no es, entonces, absolutamente negativa. Se critica a la *Moralität* cuando esta no logra superar su faceta negativa y se agota en la mera destrucción del mundo ético. Sin embargo, la *Moralität* en su faceta constructiva se considera indispensable puesto que, en lo que respecta a la relación del individuo con la *Sittlichkeit*, transforma la obediencia espontánea, irreflexiva y natural en una obediencia autodeterminada, reflexiva e interiorizada. Sólo a partir de esta mediación es posible constituir una *Sittlichkeit* a la altura del principio subjetivo moderno¹¹⁴.

La discusión elaborada en *Temor y Temblor* por Kierkegaard retoma un pasaje específico de los *Principios de la filosofía del derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821) de Hegel: “El bien y la conciencia moral”¹¹⁵. Hegel, en esta sección, somete a un duro cuestionamiento el auto-atribuido valor del sentimiento moral. En las observaciones del § 137 el filósofo alemán realiza la siguiente aclaración: “La conciencia moral expresa la absoluta justificación de la autoconciencia subjetiva, que asegura que ella sabe, en su propio interior y a partir de sí, qué son el derecho y el deber, y que sólo reconoce lo que de esa manera sabe que es el bien...”¹¹⁶. La conciencia moral afirma la correspondencia inmediata entre el bien y su querer subjetivo y, en base a esta identidad, se concibe a sí misma como *sagrada*. El destinatario del ataque hegeliano no es tanto la moral kantiana sino aquellas morales de sesgo *intuicionista* e *irreflexivo*. En ellas palpita el riesgo de avalar “la completa justificación [de una acción] por la intención y la convicción [del agente]”¹¹⁷. Lo que determina que el contenido de la conciencia moral de un individuo sea *bueno* no es el *sentimiento* de que, en efecto, así lo es; puesto que ello sólo puede determinarse “examinando el contenido de lo que pretende ser bueno”¹¹⁸. La conciencia moral no puede eximirse a sí misma del juicio que evalúa la veracidad y bondad de su contenido apelando a la validez de su opinión subjetiva; antes bien, ella debe enfrentarse a lo racional y universal. Cuando, sin embargo, la conciencia moral se exime a sí misma de esta evaluación y pretende “hacer predominar la propia particularidad sobre lo universal... tiene la posibilidad de ser mala”¹¹⁹.

Si bien en los *Principios de la Filosofía del Derecho* Hegel no hace referencia alguna a Abraham, Kierkegaard entiende que las conclusiones hegelianas inciden, de un modo directo,

¹¹³ La *Moralität* permite la comprensión de aquella razón universal que se manifiesta en la historia. Dicha racionalidad aún cuando se concretiza en el espíritu de un pueblo determinado permanece ya siempre *por encima* del mismo.

¹¹⁴ “Hegel había criticado la unilateralidad de la moralidad abstracta en cuanto vacía la realidad social, el derecho, la economía y la política de su sustancia ética; pero considera al mismo tiempo como un gran logro de la modernidad y de la ilustración el haber superado la forma de la eticidad antigua privada de conciencia moral crítica y sin principios racionales universales. El principio kantiano de la autonomía y de la universalidad de la ley moral ha sido enfáticamente reivindicado por Hegel en todos sus escritos como un principio central inmanente a la propia eticidad moderna. El significado fundamental de su proyecto ético se orientaba, sobre la base de la doble crítica mencionada, a la unificación sustancial y sistemática de moralidad y eticidad” (De Zan J., *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, p. 19)

¹¹⁵ Para una discusión extensa y pormenorizada de la recepción de Kierkegaard de este fragmento de la obra hegeliana puede consultarse: Stewart J., “La recurrente crítica de Kierkegaard a «El bien y la conciencia moral» de Hegel, *Numen: revista de estudios e pesquisa de religião*, Vol. 14, Nº 1, (2012), pp. 33 – 55.

¹¹⁶ Hegel G., *op. cit.*, p. 234.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 251 (§ 140).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 234 (§ 137).

¹¹⁹ Hegel G., *op. cit.*, p. 237 (§ 138).

en la valoración que se haga del patriarca bíblico. En *Temor y Temblor* la referencia a este pasaje del *corpus* hegeliano está acompañada por un pedido de coherencia. Si *nada hay por encima de la ética*, entonces Hegel está en lo correcto cuando afirma que la afirmación de la *singularidad* en contradicción con *lo general* es una *forma del mal*; se equivoca, no obstante, “*al no protestar con voz alta y clara contra el honor y la gloria de que goza Abraham como padre de la fe, cuando debía ser expulsado y proscrito como un asesino*”¹²⁰. La posición de Kierkegaard es clara: desde un punto de vista ético no es posible hacer concesión ni excepción alguna¹²¹. No hay intento alguno por rehabilitar éticamente a Abraham¹²², su acción es un crimen. Abraham es un criminal porque es incapaz, en términos kierkegaardianos, de *nivelar su existencia de acuerdo con lo general*¹²³. En los términos de Hegel, Abraham es potencialmente un criminal puesto que sólo puede justificar su acción apelando a su convicción interior¹²⁴.

¿Puede justificarse Abraham desde un punto de vista religioso? Este es el punto decisivo de *Temor y Temblor*. La posición de Kierkegaard es clara: Abraham está justificado en tanto y en cuanto su acción responde a un mandato divino. Preguntar si Abraham está justificado equivale, entonces, a preguntar si el padre de la fe está en lo cierto cuando identifica a Dios como aquel que le exige sacrificar a su hijo. Kierkegaard explica que *solamente Abraham puede definir esta situación*¹²⁵ y lo debe hacer sin recurrir a ningún signo externo. El interrogante es el siguiente: ¿puede Abraham justificarse a sí mismo? En este registro la convicción interior vale como principio de justificación: sólo la conciencia interior es capaz de identificar la voz de Dios entre otras voces; sólo la conciencia interior es capaz de definir si la intención de sacrificar a Isaac responde a un mandato divino o a alguna otra intención oculta. Pero ¿puede el individuo estar seguros de la capacidad auto-evaluativa de su conciencia interior? o, expresado en otros términos, ¿posee el hombre una comprensión de sí mismo lo suficientemente traslúcida como para conocer sin distorsión alguna sus deseos y motivaciones? ¿es capaz un ser humano de “*juzgarse a sí mismo con toda honestidad*”¹²⁶? Para Kierkegaard, el signo distintivo del cristianismo consiste en ofrecer un contundente

¹²⁰ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., pp. 45 – 46.

¹²¹ “... Abraham deberá ser juzgado de idéntico modo que cualquier otra persona. Y si lo que nos falta es el valor de expresar lo que estamos pensando y afirmar que Abraham fue efectivamente un asesino, será mejor que nos esforcemos en conseguir ese valor en vez de perder el tiempo en inmerecidos panegíricos. Desde un punto de vista ético, podemos expresar que lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac...” (Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 22).

¹²² Numerosos especialistas concluyen a partir de ello que *Temor y Temblor* estaría señalando la necesidad de una «segunda ética» capaz de ensayar una apología exitosa del patriarca.

¹²³ Kierkegaard contrapone la figura de Abraham con la del héroe trágico. Este último fundamenta la *suspensión* de su obligación ética en la medida en que integra su acto en un orden ético superior. Lo general kierkegaardiano está constituido en esferas de generalidad concéntricas: el movimiento del héroe trágico reproduce en todo momento la exigencia ética que va desde lo particular hacia lo universal.

¹²⁴ La posición de Kierkegaard, a mi entender, difiere aquí en un punto sustancial con la del filósofo alemán. El danés parece interpretar que Hegel sólo admite un emparejamiento del individuo con lo universal establecido; sin embargo, Hegel admite la posibilidad de que el individuo impugne lo universal establecido en la medida en que entra en contacto con un principio de mayor racionalidad. Por otra parte, considero que la perspectiva de *Temor y Temblor* tampoco encontraría satisfactoria esta posición: lo que está por encima de lo general no es un orden racional universal sino la relación absoluta con lo Absoluto. Lo que autoriza la suspensión ética no es la voz de la conciencia interior sino un mandato divino. La idea ilustrada que defiende el derecho absoluto de la conciencia moral individual sobre la política es una secularización ilegítima de la paradoja de la fe que admite la superioridad del Singular sobre lo general. Tratamos esta cuestión en nuestro artículo: Rodríguez P., “La excepcionalidad religiosa: Un análisis de la interpretación de Lucas 14, 26 y sus consecuencias en la obra de Kierkegaard” *Teología y Cultura*, Año 9, Vol. 14, (2012), pp. 39 – 66.

¹²⁵ Cfr. “*Discernir si el Particular se encuentra verdaderamente combatido por la Anfaegtelse, o si, por el contrario, es un caballero de la fe, es asunto que sólo el Particular puede decidir*” (Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 67).

¹²⁶ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 85.

“¡No!” como respuesta a estos interrogantes: el hombre en virtud de su condición de «pecador» es incapaz de entablar una relación auténtica consigo mismo sin el auxilio divino: el pecado es un estado de corrupción auto-culpable en el cual la voluntad distorsiona el funcionamiento de las facultades humanas¹²⁷. Ningún ser humano, si es verdaderamente consciente de su condición de pecador¹²⁸, puede estar completamente seguro de que Dios le exige sacrificar a su Isaac.

Sin embargo, en *Temor y Temblor* se explica que la situación del patriarca bíblico es diferente. En el “Panegírico de Abraham”, Kierkegaard repasa rápidamente la historia de Abraham y le recuerda a sus lectores que *lejos de ser un réprobo que no contaba con la gracia divina, Dios le había prometido a Abraham que, gracias a su fe, su linaje sería bendito*¹²⁹. La referencia al episodio narrado en Génesis 15, 5-6 es evidente: “Y sacándole afuera, le dijo: «Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas». Y le dijo: «Así será tu descendencia». Y creyó él en Yahveh, el cual se lo reputó por justicia”. Utilizando este pasaje del Antiguo Testamento, Kierkegaard repite una estrategia argumentativa paulina. Pablo de Tarso, en su intento por hermanar a los cristianos gentiles y los cristianos judíos, indica a los lectores de su epístola que Dios confirmó la justicia de Abraham *antes* de su circuncisión (cfr. Romanos 4, 9-12)¹³⁰. Desde el punto de vista de *Temor y Temblor*, la reputación divina de justicia de Génesis 15, 5-6, siendo previa al episodio que narra el sacrificio de Isaac, se constituye en garantía de que el patriarca no confunde la voz de quien exige la vida de su hijo. Kierkegaard opera aquí con la interpretación cristiana de la justicia. Cuando Dios declara *justo* a Abraham lo absuelve de toda falta o culpa previa (cfr. Romanos 4, 6-8); pero, la acción divina no sólo tiene consecuencias «hacia atrás» (pasado) también las tiene «hacia adelante» (futuro). El justo es un hombre nuevo: el está *en paz* con Dios (cfr. Romanos 5, 1) y el *pecado ya no reina* en su vida (cfr. Romanos 7, 14). El Abraham de *Temor y Temblor* es, valga la paradoja, un hombre sobrehumano, un hombre en el cual se manifiesta la gracia divina. Él puede estar seguro de que su relación con Dios no sufre de interferencia o distorsión alguna. Kierkegaard suscribiría las palabras de Buber: “*puede suceder, sin embargo, que un hombre pecador no sepa con certeza si debe o no sacrificar a su hijo (quizá también muy amado) a Dios en virtud de sus pecados... Pues Moloch imita la voz de Dios*”¹³¹. Sin embargo, Abraham no es un pecador, él es “*un hombre justo elegido por Dios*”¹³² y, como tal, *su mirada es capaz de distinguir al verdadero Dios de sus innumerables imitadores*¹³³.

Derrida insiste en una cuestión paradójica: a pesar de su carácter excepcional, la historia de Abraham revela la estructura cotidiana de nuestras acciones éticas. Considero que esta idea no es ajena a la intención de Kierkegaard, pero no lo es en el sentido en que Derrida la expone. *Temor y Temblor* reelabora la historia de Abraham desde una perspectiva que reproduce la autocomprensión que, de acuerdo con Kierkegaard, el auténtico cristiano tiene en lo que respecta a su relación con el mundo y la sociedad. Esta relación está signada por la *ambigüedad*: el cristiano está obligado a «vivir-en-el-mundo», pero al mismo tiempo debe reconocer que su «ser-no-es-del-mundo». Esta pretendida *dualidad* en el plano del ser tiene

¹²⁷ Este es el argumento principal de *La enfermedad mortal* (*Sygdommen til døden*, 1849) y especialmente del capítulo “La definición socrática del pecado” (Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., pp. 133 – 143).

¹²⁸ Es decir, si está dispuesto a creer en lo que el cristianismo le ha revelado al mundo sobre la naturaleza del pecado

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 13.

¹³⁰ Para un profundo análisis del uso estratégico que hace Pablo de la figura de Abraham puede consultarse: Esler P., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, trad. Pérez Escobar, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2005, pp. 241 – 274.

¹³¹ Buber M., “Sobre la suspensión de lo ético” en *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 105.

¹³² Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 84.

¹³³ Cfr. Buber M., “Sobre la suspensión de lo ético” en *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 107.

una traducción directa en el plano del obrar: la conducta del ser humano queda sujeta a un doble sistema de exigencias –el mundano y el divino¹³⁴. “Abraham –explica Collado– es el ejemplar del hombre suspendido del ejercicio de lo ético. Mas también todo cristiano está obligado, según Kierkegaard, a realizar su existencia cristiana en virtud de una suspensión teleológica. El cristiano, por el hecho de hacerse o ser cristiano, tiene contraído un deber absoluto con Dios, ante el cual las categorías éticas desfallecen”¹³⁵. El horizonte de comprensión de la existencia cristiana coincide con el que Buber formula en su descripción de la *pistis* cristiana al cual hacíamos alusión anteriormente (1.): el vínculo que une al Singular con Dios es anterior y prioritario con respecto al lazo que lo une con el mundo y, por tanto, el deber de fidelidad a Dios debe estar *por encima* de cualquier fidelidad mundana. El caso de Abraham es excepcional en el sentido en que éste “por encima” deviene un “en contra”: el contenido particular del deber hacia Dios *colisiona* con los deberes mundanos de Abraham.

Kierkegaard se sirve de Abraham para expresar el conflicto profundo entre ética y religión en los términos del conflicto entre la autonomía y la heteronomía. El caso de Abraham es paradigmático porque el conflicto entre la ética (lo general) y la religión (lo excepcional) no sólo se suscita al nivel de la fundamentación de las máximas de la acción sino también al nivel del contenido de estas máximas. Abraham, de hecho, no debe ser imitado al nivel del contenido sino al nivel de la motivación profunda de su accionar. El Singular “*determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general*”¹³⁶. Pero esta relación con lo absoluto no implica, de suyo, una relación contradictoria con lo general. Dicho de otro modo: el cumplimiento de los preceptos religiosos no conlleva necesariamente la trasgresión de las normativas éticas. Sin embargo, como advierte Derrida, la relación entre Dios y el Singular no admite mediación ni intermediario alguno: “*Si obedezco a mi deber ante Dios (lo que es el deber absoluto) solamente por deber, no estoy en relación con Dios. Para cumplir mi deber ante Dios mismo, es preciso que no sea por deber...*”¹³⁷. El caballero de la fe no siempre actúa *contra el deber*. Muchas veces, de hecho, lo hace *en conformidad con el deber*, pero jamás *por deber* sino por fidelidad a Dios¹³⁸.

¿Por qué motivo Kierkegaard considera que es necesaria una ética heterónoma? Porque su ética es, como queda perfilada en *Las obras del amor*, una *ética de la entrega radical*. La relación con el otro se resume en la exigencia judeocristiana de «amar a todo prójimo». El

¹³⁴ A partir de esta cisura fue posible una comprensión de las enseñanzas de Jesús en clave de una *teología política conservadora*. La fe queda reducida a un asunto privado que no tiene que hacerse presente en el ámbito público. Se promueve, de este modo, una huida al reino de la interioridad; el individuo se ocupa de lo exterior con rapidez para retornar, del modo más impoluto posible, a sí mismo. Para el cristiano auténtico, el orden del mundo debe ser indiferente: “*Con frecuencia he dicho, bromeando, que puedo vivir bien lo mismo con cualquier gobierno, con tal de que conozca su imprimatur. Ahora se me ocurre que tal es al fin y al cabo la doctrina del cristianismo. En el relato evangélico de la moneda del tributo (Mateo 22, 16 y sig.), Cristo, en efecto, pregunta a los fariseos –¿De quién es esta figura y lo que está encima escrito?– - Es evidente lo que Cristo quiere significar: -Si quieres ser cristiano, debes absolutamente desentenderte de toda política... Porque la imagen del emperador está grabada en la moneda del tributo, pero el cristiano lleva consigo la imagen de Dios y por lo mismo realiza con su persona aquello que Cristo ordenó que se hiciera con la moneda: se da por entero a Aquél cuya imagen lleva grabada*” (Kierkegaard S., *Diario Íntimo*, op. cit., p. 247).

¹³⁵ Collado J., op. cit., pp. 244 – 245 [nota al pie 133].

¹³⁶ Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, op. cit., p. 58.

¹³⁷ Derrida J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 65.

¹³⁸ “*El caballero de la fe no siempre es llamado a violar las leyes de la moral (como Abraham cuando es puesto a prueba con el requerimiento del sacrificio de Isaac), pero incluso cuando las observa no lo hace por amor a los preceptos y por dedicación a lo General, sino «en virtud del absurdo», es decir, de su relación absolutamente individual con lo Absoluto*” (Vattimo G., “Hacer justicia del derecho”, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, trad. Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, p. 162).

carácter universal de esta exigencia implica un movimiento por el cual el individuo vence la doble tendencia natural al egoísmo y la predilección del amado; de allí que el «amor al prójimo» sea, para los hombres, un *deber*. A su vez, el «amor al prójimo» es auténtico en la medida en que es incondicional: el singular debe amar a su prójimo sin esperar retribución alguna, incluso cuando este prójimo es su enemigo; se trata de cumplir con lo que se me exige aún cuando el otro no cumple con lo que a él se le exige. Esta radical imposibilidad del mandamiento del amor sólo puede ser realmente vinculante si es un *deber* exigido por Dios: este amor no puede tener su origen en una decisión voluntaria, no puede ser resultado de una auto-imposición; este amor es, más bien, respuesta a la interpelación divina¹³⁹.

© 2013 Pablo Uriel Rodríguez

El autor es egresado de la Universidad de Buenos Aires con el título de Profesor en Filosofía. Se desempeña como docente en la Universidad de Morón en la materia Filosofía Social y Teoría Política. Actualmente realiza su doctorado en filosofía sobre la obra de Kierkegaard y es becario tipo I del CONICET. Es editor de la revista “El arco y la lira. Tensiones y debates”.

Email: blirius@hotmail.com

Fecha de recepción: 18-09-2013

Fecha de aceptación: 30-09-2013

¹³⁹ Podemos, sin temor alguno, atribuirle a Kierkegaard lo que Derrida dice de Patočka: “*está convencido de que no hay verdadera responsabilidad ni obligación que valga si no me viene de alguien, si no me viene de una persona como un ente absoluto que me embarga, se apodera de mí, me tiene en sus manos y bajo su mirada (aun cuando, en esta disimetría, yo no lo vea; es necesario que yo no lo vea)*” (Derrida J., *Dar la muerte*, op. cit., p. 40).