



IMMANUEL KANT: 300 AÑOS DEL IDEAL COSMOPOLITA

El estado de la cuestión: G. LEYVA. **Reflexión y crítica:** M. LUTZ-BACHMANN / O. HÖFFE. **Ágora:** G. LEIVA RUBIO. **Didáctica:** M.C. DOLBY MÚGICA / C. RUIZ FENOLL. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Pontificia Comillas. ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.ª Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid).

Administración:

M.ª Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)

Teléfono: 610 70 74 73

Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com

www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, International Philosophical Bibliography,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2024)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)

/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: Immanuel Kant

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 40

Mayo/Agosto

II/24

Presentación..... 133

El estado de la cuestión

LEYVA, G.: *Immanuel Kant. Líneas de recepción, desarrollo y crítica en la filosofía del siglo XX*..... 134

Reflexión y crítica

LUTZ-BACHMANN, M.: *¿Paz mediante el Derecho? Sobre los puntos fuertes y los límites de la filosofía política de Immanuel Kant*..... 199
HÖFFE, O.: *La paz perpetua: ¿utopía o visión realista?* 233

Ágora

LEIVA RUBIO, G.: *Lo ético y lo religioso en Temor y temblor de Kierkegaard*..... 251

Didáctica

DOLBY MÚGICA, M.C., RUIZ FENOLL, C.: *Enseñanza y difusión de la Filosofía. El modelo socrático*..... 277

Informaciones

Crítica de libros	297
ESQUIROL, Josep Maria: <i>La escuela del alma. De la forma de educar a la manera de vivir</i> (Carmen Herrando).	
RODRÍGUEZ, Ramón: <i>La metafísica del siglo XX</i> (Ildefonso Murillo Murillo).	
Noticias de libros.....	305

Ágora

Lo ético y lo religioso en *Temor y temblor* de Kierkegaard

The Ethical and the Religious in
Kierkegaard's *Fear and Trembling*

Gabriel Leiva Rubio

Resumen

En este ensayo se describen y analizan las cuatro versiones del relato bíblico de Abraham que realiza Johannes de Silentio (pseudónimo que usa Kierkegaard) en *Temor y temblor*, para luego comprender, desde el movimiento de la fe, cómo en ninguna de dichas versiones se realiza *el absurdo* que reclama *el salto* de lo religioso. Además, se procede a explicitar el parecer Kierkegaardiano en torno a lo ético y a la *ipseidad* para luego profundizar en la inextricable *paradoja* que significa la fe y el radical movimiento que esta demanda para el existente.

Abstract

This essay describes and analyzes the four versions of the biblical story of Abraham proposed by Johannes de Silentio (a pseudonym used by Kierkegaard) in *Fear and Trembling* to understand, from the movement of faith, how in none of these versions is the absurdity that claims the leap of the religious realized. Next, we explain Kierkegaard's views on *ethics* and *selfhood* to then delve into the inextricable *paradox* that faith signifies and the radical movement that it demands for the existent.

Palabras clave: Kierkegaard, Temor y Temblor, Fe, Absurdo, Paradoja.
Keywords: Kierkegaard, Fear and Trembling, Faith, Absurd, Paradox.

1. Introducción

No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo.
Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él.
Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne,
los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida,
no proviene del Padre, sino del mundo.
Y el mundo pasa, y sus deseos;
pero el que hace la voluntad de Dios
permanece para siempre.
(*Santa Biblia*, Juan 2:15-3:10, Ed. Reina-Valera, 1960)

La bíblica historia de Abraham es breve, tan breve que si se suman los versículos que la componen apenas llega a completarse un párrafo. No obstante, y muy a pesar de su brevedad, esta historia constituye una suerte de cimiento fundacional de la noción de fe, a partir de la cual, la figura de Abraham trascendería en la historia del *cristianismo* bajo el rótulo del *padre de la fe*. No resulta sorprendente entonces que Søren Kierkegaard, ese gran defensor del *cristianismo* (no así de la cristiandad), en esta ocasión bajo el pseudónimo de Johannes de Silentio¹, se valiese de la figura de Abraham para discutir

¹ La obra de Kierkegaard puede clasificarse en dos grandes grupos: las de comunicación *directa* y las de comunicación *indirecta*. El primer grupo está conformado por aquellas obras que el danés firmó con su nombre, y que mayormente son de tipo religioso, entre las que se encuentran una larga lista de *Discursos edificantes* y *Las obras de amor*. En el segundo grupo de obras están las de comunicación indirecta, aquellas que Kierkegaard firma con pseudónimos, y que, en ocasiones, figura como editor. Entre estas obras destacan los dos volúmenes de *O lo uno o lo otro*, editado por Víctor Eremita (febrero de 1843); *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*, por Constantín Constantius (octubre de 1843); *Temor y temblor. Una lírica dialéctica*, por Johannes de Silentio (octubre de 1843); *Post-scriptum a las migajas*, por Víctor Eremita (1 de marzo de 1844); *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, por Johannes Climacus y editado por S. Kierkegaard (junio de 1844); *El concepto de la angustia. Una simple deliberación sobre las líneas psicológicas en dirección al problema dogmático del pecado original*, por Vigilius Haufniensis (junio de 1844); *Estudios sobre el camino de la vida*, por Hilarius Bogbinder, (abril de 1845); *Actividad de un esteta ambulante, y cómo él corrió a pesar de todo, con los gastos de la fiesta*, publicado el 27 de diciembre de 1845, por Frater Taciturnus; *Apostilla conclusiva no científica a las «Migajas filosóficas»*, por Johannes Climacus, editado por S. Kierkegaard (febrero 1846); *La crisis y una crisis en la vida de una actriz*, por Inter et inter (julio de 1848); *La enfermedad mortal. Una exposición psicológica cristiana para la edificación y el despertar*, por Anti-Climacus, editado por S. Kierkegaard (julio de 1849); *Ejercicio del Cristianismo*, por Anti-Climacus, editado por S. Kierkegaard (septiembre de 1850).

la noción de fe. Y es que la historia de Abraham, breve pero trascendental para el cristianismo, constituye el núcleo duro a partir del cual el danés arma el discurso de *Temor y Temblor* (Kierkegaard, 1997)².

Kierkegaard alude irónicamente en el prólogo de *Temor y Temblor* a un grupo de intelectuales daneses que pretenden ir «más allá de la duda»³. Quienes, probablemente, habían creído (de mala forma) que luego de Descartes dicha aspiración es posible, y, además, necesaria. Como si la filosofía fuese una carrera de relevo donde un pensador debe superar a otro. Ciertamente, tal era el clima intelectual de Copenhague para esa fecha (primera mitad del siglo XIX). Muchos intelectuales, entre ellos filósofos, se encontraban muy entusiasmados con la filosofía hegeliana, en la cual veían, en la mayoría de los casos, una filosofía que había superado a la de Fichte y a la de Schelling⁴. De tal modo, no es de extrañar que buena parte de este grupo de intelectuales tuviese por pretensión no solo ir «más allá» de la duda, sino de la filosofía del propio Hegel. Pero ¿por qué Kierkegaard inicia su libro así? Es muy probable que el volumen tuviese como destinatarios precisamente a algunos de estos intelectuales⁵ y sus pretensiones de ir más allá de la razón y la duda. Lo que sí trasciende la especulación es que Kierkegaard se resiste a aceptar la posibilidad de *superar a la duda*, y valiéndose del propio Descartes, afirma su posición a partir de una aclaración cartesiana contenida en el inicio del *Discurso del Método* y que no siempre es tenida en cuenta:

«Que nadie piense que yo estoy tratando aquí de proponer un método valedero para todos en lo referente a usar rectamente de su razón, pues sólo llevo el propósito de exponer el método que he seguido personalmente... Tan pronto como acabé esos estudios, al término de los cuales, y según la costumbre, uno pasa a engrosar las filas de los doctos, comencé a pensar de manera muy diferente; pues advertí estar sumido en tantas dudas y tantos errores

² De ahora en adelante se citará como TT.

³ «Cualquier *marqueur* de la especulación que se dedique a seguir meticulosamente el nuevo y significativo curso de la filosofía, cualquier profesor libre universitario, docente, particular o estudiante, cualquiera que tenga la filosofía como profesión o afición, no se detiene ya en el estadio de la duda radical, sino que va más allá» (TT, p. 3).

⁴ Para comprender, someramente, la relación del hegelianismo y Kierkegaard en el contexto intelectual de Dinamarca durante la primera mitad del siglo XIX, consultar: Leiva (2021, pp.167-201).

⁵ Martensen sobresale como posible objetivo de esta crítica Kierkegaardiana por distintas razones. Para ello consultar: Leiva (2021, pp. 187-190).

que me pareció que todos mis esfuerzos por instruirme sólo me habían servido para hacerme descubrir más y más mi ignorancia» (TT, p. 4).

Esta cita de la que Kierkegaard se vale revela que la pretensión de ese «ir más allá de la razón» es una tarea condenada al fracaso de antemano. No obstante, hay algo que le preocupa más a Kierkegaard de este pretencioso movimiento de superación, y es que *la razón* y *la duda* no son lo único que sus contemporáneos pretenden superar, también aspiran a ir «más allá» de la *fe*. Y con tal pretensión Kierkegaard no admite negociación alguna. Niega cualquier posible «superación» de la fe por parte de la razón, y lo hace saber con el tono irónico que le caracteriza cuando apunta:

«Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que se sigue adelante. Quizá pareceré desconsiderado si pregunto hacia dónde se encaminan, pero se me considerará, en cambio, como persona bien educada y llena de tacto si doy por cosa hecha que todos y cada uno de nosotros nos encontramos ya en posesión de la fe, pues de no mediar dicha circunstancia resultaría bastante peregrina esa afirmación de que se va más allá» (TT, p. 5).

Ocurre que el objetivo supremo de la obra del danés está dirigido, precisamente, a responder a la pregunta «¿cómo llegar a ser cristiano?»⁶, por lo que ir más allá de la fe cristiana sería para él, cuanto menos, una declaración que toma como presupuesto la posesión de dicha fe, lo cual Kierkegaard duda rotundamente. Ir «más allá de la fe» o construir sistemas que lo abarcasen todo explicativamente, eran supuestos que la filosofía de Copenhague, en la que estaba inmerso Kierkegaard, abrazaba con asiduidad. Es por ello, quizás, que Søren no se declara a sí mismo como filósofo, evidenciando así su rechazo a lo que en su tiempo era tomado por filosofía⁷. *Temor y Temblor*

⁶ «Soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de “llegar a ser cristiano”, con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad, o contra la ilusión de que en un país como el nuestro todos somos cristianos» (Kierkegaard, 1972, pp. 27-28).

⁷ «El autor del presente libro no es de ningún modo un filósofo. No ha comprendido el Sistema –caso de que exista uno, y caso de que éste redondeado: ya tiene bastante su débil cerebro con la tarea de imaginar la prodigiosa cabeza de que debe uno disponer en nuestra época para contener proyecto tan descomunal–. Aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiésemos apoderado adecuadamente de la fe de

nace entonces como un llamado de atención a sus contemporáneos, llamado que se traduce como el esfuerzo de Kierkegaard por restituir la potencia de la fe cristiana. Y para que dicha restitución tuviese lugar, había que distanciar a la fe de aquellas persistentes e «incómodas» pretensiones. Siendo así, resulta fundamental entonces mostrar cómo Kierkegaard, a partir de Johannes de Silentio, piensa la fe desde la figura central de esta obra suya: Abraham.

2. *El Abraham de la biblia*

En el *Proemio* de *Temor y Temblor* Kierkegaard se propone situar la historia de Abraham en el plano de la experiencia personal. Para ello se vale de la alusión anecdótica a un hombre quien, a lo largo de su vida, va percatándose de que «...tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato (el relato bíblico de Abraham): su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos» (TT, p. 7). Y es que Kierkegaard quiere, precisamente, mostrar cómo la fe no puede ser cabalmente pensada, deducida, idealizada. De ahí que para «captar la esencia» del relato bíblico el danés se vale de un hombre que no es «un pensador, no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe, y le parecía que lo más maravilloso que le podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como padre de esa fe: consideraba el hecho de poseerla como algo digno de envidia, aun en el caso de que los demás no llegasen a saberlo» (TT, p. 7).

Desde el justo inicio de *Temor y Temblor* su autor se propone inclinar la conciencia del lector hacia la *humildad*. Quiere, de alguna manera, situarlo «en la piel de Abraham», *ponerlo en su lugar*. Partiendo del *pathos* como método escritural, el danés comienza a replantearse el relato bíblico y sus consecuencias en el caso de que la conciencia irrumpiera en dicha historia. Es partiendo de esta hipótesis que Kierkegaard se da a la tarea de subvertir el texto bíblico sobre Abraham agregándole cuatro desenlaces que solo puede prever una conciencia circunscrita a los márgenes de lo ético, que, si bien aspira a comprenderse en el interior del relato, el terreno de la fe le resulta totalmente ajeno.

un modo tal que nos permitiese ingresar en ella o bien ella en nosotros. El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo; es *poeticer et eleganter* un escritor supernumerario que no escribe Sistemas ni promesas de Sistemas, que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema» (TT, p. 5).

Dada la brevedad de la historia abrahámica, su fundamental importancia en el desarrollo de *Temor y Temblor*; y, por tanto, en los venideros análisis de esta aproximación académica, resulta pertinente citarla como preámbulo:

«(...) probó Dios a Abraham, y le dijo: *Abraham*. Y él respondió: *Heme aquí*. Y dijo: *Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré*. Y Abraham se levantó muy de mañana, y enalbardó su asno, y tomó consigo dos siervos suyos, y a Isaac su hijo; y cortó leña para el holocausto, y se levantó, y fue al lugar que Dios le dijo. Al tercer día alzó Abraham sus ojos, y vio el lugar de lejos. Entonces dijo Abraham a sus siervos: *Esperad aquí con el asno, y yo y el muchacho iremos hasta allí y adoraremos, y volveremos a vosotros*. Y tomó Abraham la leña del holocausto, y la puso sobre Isaac su hijo, y él tomó en su mano el fuego y el cuchillo; y fueron ambos juntos. Entonces habló Isaac a Abraham su padre, y dijo: *Padre mío*. Y él respondió: *Heme aquí, mi hijo*. Y él dijo: *He aquí el fuego y la leña; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto?* Y respondió Abraham: *Dios se proveerá de cordero para el holocausto, hijo mío*. E iban juntos. Y cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, edificó allí Abraham un altar, y compuso la leña, y ató a Isaac su hijo, y lo puso en el altar sobre la leña. Y extendió Abraham su mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. Entonces el ángel de Jehová le dio voces desde el cielo, y dijo: *Abraham, Abraham*. Y él respondió: *Heme aquí*. Y dijo: *No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le bagas nada; porque ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rebusaste tu hijo, tu único*. Entonces alzó Abraham sus ojos y miró, y he aquí a sus espaldas un carnero trabado en un zarzal por sus cuernos; y fue Abraham y tomó el carnero, y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo»⁸.

2.1. Versiones del relato abrahámico

Tal y como se señalaba con antelación, el *hombre* del que se vale Kierkegaard en *Temor y Temblor* para hacer extensivo el relato bíblico de Abraham a la experiencia más personal del lector altera

⁸ Gen 22, 1-19, Reina-Valera, 1960 (se han resaltado en cursiva los diálogos).

la historia en cuatro versiones cuyo denominador común se concreta en *la irrupción del pensamiento en un hecho de fe*. Por ejemplo, en la primera de estas versiones, el hombre piensa en la posibilidad de que Abraham, en camino al monte Moriah, estremecido y angustiado por la prueba que le impone Dios, se las arregla para que el hijo no pierda su fe. En consecuencia, se voltea hacia Isaac y en un gesto iracundo le espeta:

«¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana! Tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: ¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre! Pero Abraham musitó muy quedo: Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti» (TT, pp. 8-9).

Lo que Abraham pretende en esta alternativa propuesta por el filósofo danés es preservar la fe de su hijo en Dios, pero para conseguirlo le escamotea abiertamente la prueba que sobre él Dios impusiera. Abraham hace lo posible para que Isaac, su hijo, no dude; pero, paradójicamente, es él –el objetivo sobre el que Dios ha dispuesto la prueba–, quien duda, y, en consecuencia, engaña al hijo para que, aunque pierda la fe en su padre, no la pierda en Dios⁹.

En la segunda versión del relato, el engaño no es ya para con Isaac, sino para con el propio Dios. En lugar de ofrecer en *holocausto*¹⁰

9 Kierkegaard ilustra este movimiento engañoso que realiza Abraham con un paralelismo curioso:

«Cuando una madre considera llegado el momento de destetar a su pequeño, tizna su seno, pues sería muy triste que el niño lo siguiera viendo deleitoso cuando se lo negaba. Así cree el niño que el seno materno se ha transformado, pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre. ¡Feliz quien no se vio obligado a recurrir a medios más terribles para destetar al hijo!» (TT, p. 9).

***En las tres versiones siguientes, Johannes de Silentio se vale de este mismo paralelismo del *destete*, pero introduciéndoles siempre variaciones para hacerla coincidir con la nueva versión. En este paralelismo del destete bien pudiera pensarse que Abraham juega el papel de la madre e Isaac el del hijo.

¹⁰ El término *holocausto* se deriva de dos palabras griegas: *holos* (entero) y *kaustos* (quemado). A su vez, la traducción griega corresponde, casi perfectamente, con los términos hebreos *holah* que significa *lo que asciende* (en referencia al fuego o al humo), y *kalil* que significa *entero o completo*. Por otra parte, el uso contemporáneo del término queda asociado a «la matanza sistemática, patrocinada por el Estado, de seis millones de hombres, mujeres y niños judíos, y millones de

a Issac, Abraham ofrece el carnero que Dios enviaría en sustitución de Isaac una vez cumplimentada la prueba¹¹. Aquí, la parábola del destete se refiere no ya a un engaño como en la primera versión, sino a un *ocultamiento*: desaparece la idea de la prueba divina a Issac¹². Con esta versión del relato lo que se ofrece por sacrificio es el cordero, no a Issac, y de esta forma, Abraham desaprueba la demanda divina que sobre él pesaba, trasladándole así a Issac una voluntad engañosa absolutamente distanciada de la obediencia y la fe.

La tercera versión introduce una nueva variación: «Cuando Abraham, solo, caminaba hacia el monte Moriah, la tarde era sosegada; se arrojó al suelo (...) y pidió a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac, pues el padre había olvidado su deber para con el hijo» (TT, p. 9). Probablemente, es en esta alternativa donde aparece de un modo más explícito el *conflicto de la prioridad ética*. Abraham debe decidir entre la ética para con Dios y la ética para con su hijo. Aun cuando en las alternativas anteriores propuestas por el escritor el protagonista duda y se estremece ante la opción de eliminar a Issac, es en esta donde Abraham se decanta definitivamente por la vida de su hijo, anteponiendo el mandamiento de *no matarás* al primero de todos: *amarás a Dios por sobre todas las cosas*.

En la cuarta y última versión del relato, se introduce *la desesperación* del padre a la hora de ejecutar la prueba, de lo cual deriva que, al constatar tal estado de ánimo, Issac pierda su fe:

«...vio Isaac que la mano izquierda de Abraham se contraía por la desesperación y que un estremecimiento agitaba todo su cuerpo. Pero Abraham empuñó el cuchillo. Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto» (TT, p. 10).

otros, perpetrada por la Alemania Nazi y sus colaboradores durante la Segunda Guerra Mundial» (Berenbaum, M. 2021, 1 de Julio. *Holocaust*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/event/Holocaust>).

¹¹ «...recogió la leña para el sacrificio y en silencio ató a Isaac: en silencio empuñó el cuchillo: entonces vio el carnero que Dios había dispuesto. Lo sacrificó y regresó al hogar...Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido» (TT, p. 9).

¹² «Cuando el niño se ha hecho más grande y llega el momento de destete, la madre, virginalmente, oculta su seno, y así el niño ya no tiene madre. ¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!» (TT, p. 9).

En esta ocasión, Abraham cumple la prueba, pero duda en su *desesperación*¹³ y al advertir Isaac que su padre no actúa por convicción sino por *temor*, extravía la fe por considerarla relativa y no absoluta.

Luego de analizadas las cuatro versiones del relato abrahámico, es plausible considerar las cuatro alternativas como posibles conductas humanas ante semejante desafío, ya que en todos los casos podría sentirse empatía por alguna de las formas de actuar que propone Kierkegaard por intermedio de este hombre. Y es que cada uno de los planteos abre la posibilidad, cuando menos, a darle la razón al protagonista, sino en todas, al menos en algunos de sus estados de ánimo y actuaciones¹⁴. Pero lo que sí parece imposible es *comprender* la verdadera historia. Empatizar con un padre que sin dudarle un segundo y sin temblar, lleve a su hijo a lo alto de una montaña decidido a clavarle un puñal en el pecho. De hecho, pocas cosas resultan más ajenas al raciocinio, a lo ético, a lo humano, que un padre dispuesto a asesinar a su hijo. Pero entonces, ¿cómo comprender a Abraham? La respuesta es fácil, más no por ello libre de dilemas: *no se puede comprender*.

Si la historia de Abraham no puede ser comprendida, no faltará quien afirme entonces que este libro rubricado por Johannes de Silentio nunca debió escribirse. Pues ¿para qué escribir sobre algo que no puede ser comprendido? De hecho, no es casualidad (con Kierkegaard pocas cosas lo son) que el apellido del pseudónimo Kierkegaardiano para esta ocasión sea Silentio¹⁵. Pero más allá de la necesidad de escribir el libro, destacan también el escándalo con que es recibido este volumen por parte de sus lectores. Y es que defen-

¹³ Más adelante, específicamente en el epígrafe 3 (*¿Qué es el sí mismo Kierkegaardiano?*), se esclarecen cuestiones relativas a la relación entre la *duda* y la *desesperación*.

¹⁴ «Kierkegaard vuelve a contar la historia de una manera que la hace relevante para todo ser humano. El juicio de Abraham se convierte en una expresión (aunque excepcional) del “drama existencial” que supone la vida humana temporal, efímera y finita» (Krishek, 2015, pp. 106-107). *** Todas las citas que no pertenezcan a obras traducidas o escritas en castellano han sido traducidas por el autor de este ensayo.

¹⁵ «*Temor y Temblor* es un libro rico en paradojas... Una de las más paradójicas es que el libro se haya escrito. Considérese al autor: Johannes de Silentio. Considérese el personaje central: Abraham, quien no sólo no habla, sino que no puede hablar. Considérese la preocupación del libro: el silencio. Un libro escrito por Johannes de Silentio, acerca de una persona llamada Abraham que no puede hablar, dedicado a una exploración del significado del silencio. Parecería que no habría mucho que decir» (Taylor, 1981, p. 165).

der a Abraham, en los términos que lo hace Kierkegaard¹⁶, es harto complicado de sostener, ya que difícilmente pueda emularse el relato bíblico en la realidad sin que, por lo menos, Abraham sea alguien completamente deleznable y repugnante ante los ojos del mundo. En todo caso, ese hombre al que Kierkegaard cubre de elogios y quien, siguiendo el mandato de una voz del más allá, es capaz de asesinar a su hijo, podría ser catalogado como un loco, un fanático o un asesino, pero nunca como alguien venerable.

No es de extrañar entonces que «el uso que hace Kierkegaard de la historia del *Génesis* haya causado tanta controversia, llevando a algunos a rechazar de plano el pensamiento de Kierkegaard por considerar que los obliga a aceptar que actos bárbaros y arbitrarios se pueden justificar en nombre de la fe» (Hannay, 1982, p. 78). Sucede que, desde el punto de vista de la razón, del entendimiento o el mero sentido común, Abraham, o es un fanático religioso dispuesto a cualquier atrocidad en nombre de sus creencias, o encarna un burdo y descarnado asesino. Pero nunca alguien digno de ser evocado con emoción, y mucho menos, como un ejemplo digno de seguir. Pero, de aceptarse lo anterior, ¿cómo es posible entonces que Kierkegaard venere a Abraham y lo sitúe como el padre de la fe, alguien al que «nadie iguala en grandeza»? (TT, p. 10). ¿Qué hace de Abraham un objeto de admiración por parte del danés? La respuesta a estas preguntas es la misma: *Abraham es el padre de la fe porque no dudó jamás de Dios*, y tal postura es lo que maravilla a Kierkegaard:

«¡Y allí se erguía aquel viejo, a solas con su única esperanza! Pero *no dudó, no dirigió a derecha e izquierda miradas angustiadas, no provocó al cielo con sus súplicas*. Sabía que el Todopoderoso lo estaba sometiendo a prueba; sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se le podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige, y levantó el cuchillo» (TT, p. 17).

¹⁶ Las alabanzas y elogios Kierkegaardianos a Abraham saturan una y otra vez al lector: «Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano!» (TT, p. 18); «...puedo comprender al héroe trágico, pero a Abraham no lo puedo comprender, aun cuando yo –por motivos ajenos a la razón– lo admire más que a nadie en el mundo» (TT, p. 47); «Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos» (TT, p. 12).

3. El movimiento de la fe

Abraham es grande porque no dudó, repite Kierkegaard una y otra vez¹⁷. Como si anular el entendimiento o la razón constituyese, *perse*, la grandeza misma. Resulta entonces de vital importancia establecer, no solo cuál es esa capacidad, determinación o instancia que tiene su aparición una vez eliminada la duda, sino, además, mostrar ese *movimiento* que hace posible la aparición de dicha instancia superior: la fe. Es a este segundo aspecto, a saber, *el movimiento que hace posible su aparición*, al que debe dirigirse el análisis, pues de este sí puede haber, y de hecho hay, cierta comprensión intelectual, mientras que, de la fe, como ya ha quedado indicado con anterioridad, pareciera que lo más coherente sería guardar silencio.

3.1 ¿Qué es lo ético?

El análisis del *Problema I* (¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?) en *Temor y Temblor* es capital para determinar la instancia desde donde el movimiento de la fe emerge. A propósito, señala el danés:

«Lo ético es en cuanto tal *lo general* y en cuanto general, lo *válido para todos*. Lo podemos expresar también desde otro punto de vista, diciendo que es *lo válido en todo momento*. Reposa *inmanente*, en sí mismo, no tiene nada exterior a sí mismo como su *τέλος* (telos), sino que *es τέλος de todo lo existente fuera de ello; y una vez que lo ha tomado para sí no puede ya ir más lejos*. El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su *τέλος* en lo general, y *su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general*. Y cada vez que *el Particular* se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general» (TT, p. 45).

Lo ético es, entonces, sinónimo de *lo general*, aquello que tiene validez para todos en *todo momento*. Pero, además, es *inmanente*, su dinamismo y funcionamiento no depende de nada que no sea él mismo, se funda y explica a sí mismo a partir de sí mismo. No hay en

¹⁷ TT, pp. 16, 17, 31, 101.

lo ético «un algo» fuera de sí, un algo ajeno o externo que lo dote de sentido. Su finalidad, su propósito, en definitiva, su telos, reposa y se afirma en su propia identidad. Por tal razón Kierkegaard indica que cuando el individuo se ha integrado a lo ético (lo general) ya *no puede ir más lejos*. Y es que el individuo, antes de adentrarse en lo ético, quedaba como suelto, escindido o separado en una instancia abstracta regulada por la mera facultad de lo subjetivo¹⁸. El *estadio estético*, esa primera instancia del devenir existencial Kierkegaardiano, tomaba lo individual como lo general, los límites de su subjetividad como los límites del mundo. No había generalidad alguna en esta primera instancia, sino el mero capricho de una inmediatez desbordada de matices románticos. A este respecto acota María J. Binetti:

«El primero de los estadios, a saber, el estadio estético, encarna varias de las categorías propias del romanticismo. A saber, y entre ellas, la infinitud de lo posible con la cual se relaciona el juego de la seducción y el engaño; el aburrimiento como presencia en la inmediatez de una negatividad reflexiva; el secreto y el incógnito de quien mantiene la infinitud interior emancipada de lo finito; y, finalmente, la conciencia infeliz de una subjetividad que se contradice a sí misma ni bien debe ser puesta en la realidad. Según la lectura de Kierkegaard, la subjetividad estética –léase romántica– no alcanza nunca la síntesis entre lo ideal y lo real, y permanece siempre o bien en la pura fantasía o bien en una finitud inconsistente» (Binetti, 2013)¹⁹.

Sin embargo, la irrupción de lo ético en el devenir existencial Kierkegaardiano desplaza la interioridad a la exterioridad, lo particular a lo universal, lo ilimitado de lo subjetivo a lo limitado de lo objetivo. Desaparecen así el capricho de la inmediatez estética para configurarse como la responsabilidad mediada de lo ético. Pero este

¹⁸ «El estadio estético encarna por primera vez la problemática de la separación. Pero, dado que el yo es en él una mera tautología ideal, la diferencia permanece extrínseca a la subjetividad y se presenta exclusivamente como un conflicto con el mundo o la naturaleza. (...) El esteta supera la mera inmediatez del ser mediante la idea, pero no logra volver desde la idea al ser real, y se relaciona con ello como con un otro exterior» (Binetti, 2010, p. 45).

¹⁹ Conferencia dictada en el marco del evento «200 años después: Søren Kierkegaard, un romántico imposible», organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CEF-PUCP), p.4. Consultado en: (https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/11/Maria-J-Binetti-Kierkegaard-como-romantico-y-como-critico-del-romanticismo_0.pdf) el día 27 de marzo de 2024 a las 14:27 horas.

arriba a lo ético es también la condición de posibilidad de que el particular, el individuo, el existente, cancele su singularidad, su yo, su ipseidad, a fin de existir en los propios límites que sostiene, como condición ineludible, la propia inmanencia de lo ético. Y es que en lo ético el Yo se *funde* en lo general, se hace generalidad, universalidad, desapareciendo así su condición de particular y de individuo. La pura intuición de lo inmediato en lo estético queda aquí superada por un sistema de ideas exteriores que sujetan al individuo y le garantizan un propósito, de ahí que:

«Lo ético pertenezca a la misma especie que la eterna bienaventuranza del hombre, la cual es en todo momento y por toda la eternidad su telos, por lo que *resultaría contradictorio decir que podemos darle de lado* (es decir, dejarlo suspendido teleológicamente), ya que *tan pronto como queda en suspenso se pierde, mientras que lo suspendido no sólo no se pierde, sino que queda preservado en la alta esfera de su telos*» (TT, p. 45).

Kierkegaard señala al respecto que la hermética inmanencia de lo ético reserva para sí el fin último del singular –algo fundamental–, por tanto, aspirar a «suspender» lo general, lo ético, sería, cuanto menos, contradictorio e inverosímil, pues para ello se requeriría estar fuera de lo general desde lo general, lo que constituye una paradoja imposible de pensar o comprender. ¿Trascender la inmanencia? ¡Paradoja de paradojas! Incluso, si alguien osara pensar lo divino a partir de lo ético, es decir, incorporar el deber a Dios en el interior de lo ético, aspirando así a facilitar una brecha para la trascendencia desde lo inmanente, no habría en esta posibilidad realidad alguna, pues este «deber para con Dios» quedaría relativizado en el propio telos de lo ético, atrapado en la generalidad del deber y el propósito que le asigna, por su intrínseca necesidad, lo general. Para despejar esta posibilidad Kierkegaard señala:

«Lo ético es lo general, y como tal, también lo divino. Por eso se puede decir con razón que todo deber es, en el fondo, deber para con Dios; (pero) una vez afirmado esto, puedo añadir que, hablando con propiedad, no tengo ningún deber para con Dios. El deber es tal deber como se refiere a Dios, pero *en el deber en sí no entro en relación con Dios sino con el prójimo a quien amo*. Si en esta circunstancia afirmo que tengo el deber de amar a Dios, estaré simplemente cayendo en una tautología, pues Dios está tomado en el sentido totalmente abstracto de lo divino, es decir, de lo general, o sea, del deber. De este modo la existencia

integral de la especie humana se cierra en sí misma adoptando la forma de una esfera perfecta, convirtiéndose lo ético en continente y contenido al mismo tiempo. Dios pasa a ser entonces un punto invisible de convergencia, una idea desvaída, cuyo poder sólo reposa en la ética que se refiere a la existencia terrenal» (TT, p. 57).

Pareciera imposible pensar esa otrora suspensión teleológica de lo ético, irrealizable abandonar esa «esfera perfecta» de lo ético que todo lo abarca y adapta al intervalo de su latencia. Al menos, eso aparenta, pero sí existe una vía que, desde luego, ni puede estar inscrita en lo ético, ni puede subordinarse a ningún rol preestablecidamente teleológico. Es la vía de la fe. Pero ¿cómo la fe hace posible la realización de esa paradoja de trascender la inmanencia de lo ético?

Joahannes de Silentio define el movimiento de la fe como «...la paradoja de que el *Particular* está por encima de lo general» (TT, p. 46). Es decir, la fe realiza la paradoja de situar al *Particular*, al individuo, al *Yo*, al *sí mismo*, «por encima» de lo ético. Pero esta aseveración aún no responde al cómo, la pregunta esencial. Kierkegaard apunta en ese sentido:

«... el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general. *Si esto no es la fe, Abraham está perdido y por tanto no ha habido nunca fe en el mundo, porque se encontraba allí desde siempre*. Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo más elevado, y si en el hombre no queda nada inconmensurable, a no ser la inconmensurabilidad del mal, es decir, lo particular que debe expresarse en lo general, no necesitaremos en este caso que otras categorías que no sean las habituales de la filosofía griega, o bien aquéllas que un razonar consecuente pueda reducir de éstas» (TT, p. 46).

Si bien Søren explica muy someramente el movimiento de la fe como ese Particular que se «aísla» de lo general y logra estar por encima de lo ético, dicha argumentación continúa siendo inescrutable para el pensamiento. Sin embargo, hay un par de términos fundamentales, a los que el danés hace alusión, que pudieran servir para arriesgar una hipótesis sobre este inextricable movimiento de la fe: la *paradoja* –esa que puede llevar a cabo el hecho incierto de que lo particular esté por encima de lo general– y la *inconmensurabilidad* de lo humano, sin la cual le es imposible realizar cualquier aislamiento. El primer término (la paradoja) explica la fe sin explicarla, la enuncia sin hacerlo, puesto que lo paradójico no tiene explicación,

definición, comprensión, comunicabilidad²⁰. Si bien todo el relato bíblico de Abraham encarna la noción de paradoja, quizás su expresión más rotunda se encuentre bajo la forma enigmática del *silencio de Abraham ante su acción*, que no es sino su silencio para con lo general, *el mutismo de lo insólito*. La fe es paradoja, porque de no serlo, sería comprendida, explicada y finalmente adaptada y reajustada al sistema teleológico de lo general, no siendo entonces, algo distinto de la razón y sus propósitos.

Por otra parte, de esa *determinación incommensurable de lo humano* podrían derivarse claves interpretativas para entender el insondable movimiento de la fe:

«si no existiese un *interior recóndito* (incommensurabilidad) que encuentra su razón de ser en el hecho de que el Particular como tal está por encima de lo general, resulta entonces imposible justificar la conducta de Abraham, puesto que no tuvo en cuenta las instancias éticas intermedias. Pero, si realmente existe ese *interior oculto*, nos encontramos ante una paradoja que no admite la mediación, puesto que consiste en que el Particular como tal se encuentra por encima de lo general, siendo precisamente lo general la mediación» (TT, p. 69).

Este *interior recóndito* u *oculto* parece ser la condición de posibilidad para que el particular se sitúe por encima de lo general, de lo ético. Resulta entonces fundamental entender qué es ese interior recóndito, esa anatomía oculta de la identidad. Sin clarificar esta interioridad, que discurre irremediamente en *la estructura ontológica del sí mismo* Kierkegaardiano, poco se podrá clarificar el movimiento de la fe.

4. ¿Qué es el sí mismo Kierkegaardiano?²¹

El primer capítulo de la *Enfermedad mortal* es donde, probablemente, pueda encontrarse la más definitiva respuesta Kierkegaardiana-

²⁰ «La dura situación de Abraham surge del haber suspendido teleológicamente lo ético, es decir, de haber tenido un *telos* más elevado para su acción, un *telos* que está fuera de lo ético y que lo supera, a saber: su relación con Dios. En vez de existir como particular dentro de lo universal, como la mayoría de sus hermanos, Abraham, como *caballero de la fe*, se convierte en un particular por encima de lo universal y, por ende, se coloca en una posición imposible de ser comprendida» (Curry, 1995, p. 15).

²¹ Para consultar este examen del sí mismo Kierkegaardiano en la *Enfermedad mortal* de una forma más extensa y detallada ver: Leiva (2020, pp. 63-76).

na a la pregunta antropológica por excelencia: ¿Qué es el hombre? Este capítulo contiene, además, la explicación y fundamentación de la estructura ontológica del sí mismo. De ahí que el objetivo de este apartado en el análisis sea comprender, de la forma más clara posible, qué entiende Kierkegaard por este *sí mismo*.

El famoso primer pasaje del Capítulo I²² indica: «El hombre es espíritu. ¿Pero que es el espíritu? Es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es *en* la relación, la *orientación interna* de esa relación; el yo no es la relación, sino el *retorno a sí misma* de la relación» (Kierkegaard, 1980, p.13).

Este enunciado merece toda la atención. En principio, el danés establece una inequívoca identidad entre los términos *hombre*, *espíritu* y *yo*. Inmediatamente, aparecen conceptos que Kierkegaard no explica: «relación», «orientación interna» o «retorno a sí misma»²³. Comprender lo que implica una relación aparece en la proposición siguiente: «El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos» (Kierkegaard, 1980, p.13)²⁴. Ello pudiera arrojar luz sobre lo que indica Kierkegaard con: *una relación que se refiere a sí misma* o *el retorno a sí misma de la relación*. Si el yo es una relación de términos opuestos (síntesis)²⁵, entonces el retorno a sí mismo de esta relación no puede darse en una quietud o en un reposo, dado que los términos quedarían aislados y no habría relación entre ellos. Cuando Anti-Climacus se refiere a la orientación interna, o al retorno a sí misma de la relación, se remite a algo que tenga movimiento, vida, y esto es *la reflexión*, que crea la oposición. «Las categorías de la reflexión» (los polos opuestos) –anota Kierkegaard esta vez bajo el pseudónimo de Johannes Climacus– «son siempre dicotómicas. Por ejemplo, idealidad y actualidad, alma y cuerpo, (...) Dios y el mundo, etc., son categorías de la reflexión. En la reflexión, ellas se tocan la una a la otra de manera tal que la relación se hace

²² Según Mark Taylor este es «el pasaje más complicado de toda la obra Kierkegaardiana» (2000, p. 168).

²³ Michael Theunissen afirma que el método dialéctico Kierkegaardiano, «comienza con presuposiciones que él solo explica en el trascurso de su análisis» (Theunissen, 2005, p. 107).

²⁴ La comprensión del hombre como síntesis aparece también en (Kierkegaard, 1992, p. 221; p. 302).

²⁵ «...el ser humano es un agregado sintético de elementos opuestos» (Stokes, 2010, p. 64).

posible» (Kierkegaard, 2001, pp. 80-81). Entonces, parece que el sí mismo, o la relación que lo hace ser (síntesis) solo puede retornar a sí, en y mediante la reflexión.

Pero volviendo a la *Enfermedad mortal* y al análisis anterior, justo después de haber precisado aquello de que «una síntesis es la relación de dos términos», Anti-Climacus señala sin miramientos: «desde este punto de vista el yo todavía no existe» (Kierkegaard, 1980, p. 13). Es decir, la reflexión posibilita la relación en el interior del sí mismo, más no es capaz de otorgarle realidad. Como indica Ferreira: «Esta *síntesis* no es todavía un yo, pero ella tiene la potencialidad para relacionar el sí mismo con el sí mismo» (Ferreira, 2009, p. 152)²⁶. Søren continúa:

«En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación; así, por lo que se refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo» (Kierkegaard, 1980, p.13).

Resulta igualmente imprescindible aclarar este pasaje: *En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa*. La negatividad, propia de la reflexión, crea un nuevo término que Kierkegaard designa como unidad negativa. La reflexión aparece como condición de posibilidad de una nueva relación, con la cual la relación de primer orden (síntesis) va a relacionarse. Esta segunda relación, o relación de segundo orden, entre la primera relación de elementos opuestos (libertad-necesidad, finitud-infinitud, temporalidad-eternidad) y la reflexión –siempre de tipo negativa, puesto que se construye en la duda, en la contradicción, etc.– crea una unidad de tipo negativa. Así los términos de la relación del primer orden se relacionarían simplemente con su opuesto (por ejemplo: alma-cuerpo).

En definitiva, la relación entre las dos relaciones (de primer y segundo orden) es siempre una relación simple. Ahora, si la relación se refiere a sí misma, como indica Kierkegaard, esta última relación es un tercer término positivo y por el cual se obtiene el yo. Cuando

²⁶ El eslovaco Peter Šajda llega a la misma conclusión: «Esta síntesis es la estructura relacional por excelencia de lo humano, pero esta no es el sí mismo todavía. Esta es, solamente, la primera condición, presuposición, posibilidad de la ipseidad (selfhood)» (Šajda, 2013, p.62).

la relación no se relaciona con el derivado de la reflexión, es decir, cuando la relación primera no se identifica con la unidad negativa que pone la reflexión, entonces la relación tiene como necesaria posibilidad relacionarse consigo misma²⁷. Pero sigue existiendo la misma interrogante: ¿cómo puede una relación referirse a sí misma? El danés aún no lo revela. El franco conocimiento del sí mismo es algo todavía ajeno, extraño. Continúa Anti-Climacus: «Una relación semejante, que se refiere a sí misma, un yo, no puede haber sido planteada más que por sí misma o por otra» (Kierkegaard, 1980, p.13). Es decir, la identidad del sí mismo consigo mismo, o lo que es igual, la relación refiriéndose a sí misma, tiene solo dos maneras de haber alcanzado tal punto: que haya sido planteada (puesta) por el sí mismo (autoimpuesta); o que haya sido puesta por otra relación. En el primero de los casos es evidente que el yo no tendría que buscarse, puesto que ha sido él mismo quien se ha puesto, no hay nada perdido, nada en proceso de recuperación o reintegración.

Como su realidad está dada por la misma relación, no hay contradicción en el pensamiento, ni fractura ni duplicidad en la personalidad, solo una identidad autoafirmada a cada instante. Si, por el contrario, la relación ha sido puesta por otra, «...esa relación ciertamente es un tercer término» (Kierkegaard, 1980, p. 13). Este tercer término hace derivar una nueva relación entre el otro y la primera relación. Siendo así, la relación se referiría a sí misma a través de otro. Por eso Kierkegaard indica que «...un tercer término es al mismo tiempo una relación, es decir que se refiere a lo que ha puesto toda la relación» (Kierkegaard, 1980, p. 13). Hasta aquí Kierkegaard, en voz de Anti-Climacus, demuestra que el sí mismo es incapaz de auto relacionarse, esto es, de ser en su identidad por sus solas fuerzas. La relación entre los términos que conforman al sí mismo queda condenada a extraviarse en el proceso negativamente infinito de la reflexión, que necesariamente descubre una dualidad irreconciliable hacia el interior del sí mismo entre los polos opuestos que lo conforman. Cuando la reflexión demuestra que su poder estriba en separar, el yo busca su unidad, el reposo y el equilibrio desde aquello que

²⁷ La caracterización del self o el sí mismo como una unidad de relaciones que se relaciona a sí misma es una versión del siglo XIX de lo que Charles Taylor y Harry Frankfurt proponen cuando dicen que «las personas son personas en virtud de sus capacidades para establecer relaciones de segundo orden con ellas mismas» (Mooney, 2013, p.153).

puso su relación²⁸. El sí mismo se busca desde lo otro. El yo para estar en equilibrio, para que ninguno de los elementos opuestos que conforman su identidad se tomen por separado, necesita ser en lo otro. Pero ¿qué es lo otro que otorga realidad al sí mismo? Una posible deducción sería otra relación que se refiere a sí misma, es decir, el yo reconociéndose a sí mismo refiriéndose a otro yo. Pero Søren analiza al yo (mismidad) desde una dimensión no solo antropológica, sino ontológica. Este yo Kierkegaardiano es un yo metafísico, espiritual, y no un yo genérico, social o intersubjetivo²⁹.

El otro Kierkegaardiano no puede, entonces, ser finito, temporal, contingente, un yo desesperado. No puede ser un otro que esté deviniendo en un sí mismo, sino un otro cuya actualidad sea su propia realización. Este otro de Kierkegaard tiene que ser absoluto, infinito, eterno, perfecto, un Otro en mayúsculas: Dios. La dimensión ontológica de lo humano no le puede venir de un semejante, dado que la relación que conforma al sí mismo contiene un elemento de infinitud, de eternidad, que solo se descubre en relación con una alteridad de tipo trascendental, absoluta. Por eso, el danés recuerda que: «la discordancia de la desesperación (en el sí mismo) no es una simple discordancia, sino la de una relación que, refiriéndose íntegramente a sí misma, es planteada por otra; así, la discordancia de esta relación, existiendo en sí, se refleja además al infinito en su conexión con su autor» (Kierkegaard, 1980, p. 14). La relación entre el Otro y el sí mismo no es de tipo reflexiva, intelectual o gnoseológica. El sí mismo se (re)conoce en la alteridad absoluta, no gracias a la duda o a la razón, sino cuando «el yo se *sumerge*, a través de su propia transparencia, en el poder que la ha puesto»³⁰. En tal «sumersión» no hay duda, reflexión o razonamiento alguno, este nuevo saber no pertenece a la esfera intelectual sino a la existencial. El yo comienza a existir como un sí mismo solo cuando decide ingresar en el poder

²⁸ «...la incapacidad del yo de alcanzar por sus solas fuerzas el equilibrio y el reposo: no puede hacerlo en su relación consigo mismo más que refiriéndose a lo que ha puesto el conjunto de la relación» (Kierkegaard, 1980, p.13).

²⁹ Si algo se le ha objetado al pensamiento Kierkegaardiano es su beta subjetivista e individualista por fragmentos del tipo: «Es el pensamiento en el que hay un sujeto que piensa, y un cierto algo (en el sentido de algo único) que es pensado, allí donde la existencia da pensamiento, tiempo y espacio al pensador que existe. La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad» (Kierkegaard, 1990, p.34); De igual manera, hay que mencionar que existen autores que se han dedicado a ensalzar el aspecto intersubjetivo del pensamiento Kierkegaardiano: (Elrod, 1987, pp.107-121); (Taylor, 2000, pp.52-74).

³⁰ «La fe comienza precisamente allí donde la razón termina» (TT, p. 44).

que ha dispuesto su síntesis, cuando se entrega a Dios³¹, que, en términos filosóficos, sería lo absoluto en tanto que alteridad radical de lo finito inmanente.

5. Conclusión

Luego de haber constatado la fundamental importancia que tiene el sí mismo o la ipseidad para Kierkegaard, puede asegurarse que resulta imposible o incompleto cualquier intento explicativo sobre la relación entre el Yo y Dios sin esta clarificación anterior, puesto que es precisamente a partir del Yo que ese Otro absoluto (Dios) puede aparecer. Ocurre que «la fe consiste (...) en la paradoja siguiente: *lo íntimo es superior a lo exterior*» (TT, p. 57). Desbrozado el camino, puede entonces intentarse un acercamiento a la esencia del discurso Kierkegaardiano en *Temor y Temblor*: la fe. Pero ¿cómo describir la fe si esta es, en sí misma, una paradoja que solo puede explicarse a partir del infinito como determinación esencial de la constitutiva estructura ontológica del Yo? Si se sigue una lectura atenta y rigurosa de *Temor y Temblor*, puede constatarse que no existe una definición directa o positiva de la fe. Por el contrario, lo que aparece, una y otra vez, son referencias indirectas a ella, determinaciones que la fe no puede tener. Además, la fe siempre aparece contrapuesta a la duda, esa que se deriva de la reflexión y que solo puede tener cabida en la instancia que Kierkegaard designa como lo general, y que no es sino lo ético:

«Abraham creyó; no dudó y creyó en *lo absurdo*. Si hubiese dudado se habría comportado de distinto modo espléndido y grandioso (...) Se habría encaminado al monte Moriah, habría preparado la leña, habría encendido la hoguera, y, empuñando el cuchillo habría interpelado así a Dios: «No desdeñes este sacrificio. Sé que no es el más valioso de mis bienes, pues ¿qué vale un viejo en trueque del hijo de la promesa?, pero es lo mejor que puedo darte. Y no permitas que jamás Isaac llegué a saberlo, de modo que pueda encontrar consuelo en su juventud.» Y habría clavado el cuchillo en su propio pecho. El mundo le habría admirado por ello, y su nombre se habría conservado; pero una cosa es ser admirado

³¹ «La antropología Kierkegaardiana y su definición del sí mismo es, desde el principio de su obra, aunque con diferente terminología, meticulosamente cristológica» (RAE, 2010, p. 98) (cita ligeramente modificada).

y otra bien distinta convertirse en la estrella que sirve de norte y salvación al acongojado» (TT, p. 16).

En el fragmento anterior se percibe una clara asociación de la idea de lo *absurdo* a la creencia de la fe. Donde el autosacrificio, el suicidio o martirio son alternativas de lo ético, alternativas que harían de Abraham ese héroe trágico que sacrifica su vida porque prevalezca lo general³², pero Abraham no opta por ninguna. Su sacrificio es para con lo absoluto, no para con lo ético, sin mediación alguna, puesto que no está inscrito en la instancia de lo mediado, sino en una instancia donde la razón o la duda no tienen lugar. Su sacrificio no es para los hombres y el sistema teleológico que los apuntala a este o aquel propósito. Abraham no tiene un propósito, un fin. Su obediencia es ciega, más no por ello fanática o desquiciada. Pues Abraham, al parecer, *sabe que no debe saber*, sabe que *debe negarse a sí mismo* para salirse de lo general, y sabe que, negándose, afirma una instancia que rebasa lo finito de lo general

Pero ¿Abraham se mantiene entonces en lo general o no? La respuesta tiene una doble condición: por un lado, sí, Abraham está en lo general, y precisamente porque lo está es que tiene la posibilidad de negarse a sí mismo para trascender dicha instancia. Por otro lado, no, no está en lo general, en el momento en que abandona la pretensión de saber y se lanza a dar el «gran salto»³³ de la fe –un salto que

³² Johannes de Silentio se vale de Agamenón, Jefe y Bruto para ilustrar lo que sería el héroe trágico. No obstante: «Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético encuentra su telos en otra expresión más alta de lo ético y reduce la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que encuentra su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Y ahí no puede existir, por lo tanto, una suspensión ideológica de la propia ética. El caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su telos, más alto, deja en suspenso el ético» (TT, p. 49).

³³ «La dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin poder pasar de ahí. Puedo dar *el gran salto* de trampolín que me lanza a lo infinito; mi columna vertebral, deformada en mi infancia, es como la de un volatinero, por eso me resulta tan fácil. Así que, ¡a la una, a las dos y... a las tres!: me lanzo de cabeza a la existencia, pero el salto siguiente, ese no me atrevo a intentarlo, porque no soy capaz de realizar prodigios y me conformo con asombrarme al contemplarlos (TT, pp. 28-29); Este salto que va lo esfera ética a la esfera religiosa Kierkegaard hace énfasis en su imposibilidad de realizarlo: «No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar» (TT, p. 26).

suspende el saber y arriesga el creer, un salto que es el más grande de todos–, puesto que paradójicamente *arriesga al sí mismo para encontrar al sí mismo*. Siendo así, Abraham está y no está en lo general, pues se sitúa ante el *umbral de lo religioso*. Pero una vez dado el salto definitivo, se abandona la seguridad de lo finito, el propósito, el *telos*, el sistema, *se abandona todo* en pos de un reencuentro incierto con la dimensión que hace posible el autorreconocimiento de la ipseidad, dimensión que, como quedó aclarado en el epígrafe anterior, es lo infinito, lo inconmensurable, esa eternidad que ha dispuesto la síntesis de lo humano, en definitiva, Dios. En palabras de Kierkegaard:

«Quien se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber, abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro. El héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es más cierto, y la mirada de quien le observa puede reposar tranquila en él. Pero quien renuncia a lo general para alcanzar un estadio más elevado –que, naturalmente, ya no puede ser el de lo general– ¿qué está haciendo?» (TT, pp. 50-51).

Para esta última pregunta no hay respuesta posible, pues se está ya del lado del infinito, «en manos» de ese algo *Absolutamente Otro* que explica y funda el sentido de la ipseidad. Ya no se está en el terreno de la mediación, sino en el de una inmediatez relacional que anuda lo absoluto a lo absoluto. De ahí que una vez suspendido lo ético, Abraham quede sólo, pero en una «soledad» o «separación» que únicamente puede ser explicada desde lo general. Porque Abraham queda situado frente a frente con el poder que ha planteado su síntesis, su identidad. Abraham, mediante la fe, no está sólo, está ante el fundamento de su identidad, está *absolutamente acompañado*, está con Dios. Es por ello, entre otras cosas, que *Abraham no puede hablar*, pues se encuentra ya en un estadio cuyo lenguaje es el silencio; que nadie puede entender puesto que escapa a lo entendible, un lenguaje que, por su propia naturaleza, escamotea las pretensiones omniabarcantes de lo general³⁴. Pero no es este silencio una forma

³⁴ «Con Abraham no hay mediación posible, lo que también se puede expresar en los siguientes términos: *no puede hablar*. Tan pronto como hablo, expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender. Tan pronto como Abraham trata de expresarse en lo general habrá de decir que se encuentra en un estado de *Anfaegtelse*, pues no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha trasgredido» (TT, p. 50).

*Entiéndase por el término *Anfaegtelse* un estado en que el hombre se encuentra en el umbral de lo divino; es una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo.

de camuflaje para que Abraham pase inadvertido en lo general, para engañar u ocultar a Abraham del *telos*, de lo ético; sino en un silencio inconsciente, absurdo, que, por su misma condición de paradójico, no puede tener cabida en los devenires existenciales de lo estético o lo ético.

Abraham, una vez ha trascendido la inmanencia de lo general, ya no está entre *lo uno* y *lo otro*, entre su *identidad* y la *alteridad*, entre la *idea* y la *representación*, entre la *ignorancia* y la *duda*. Queda posicionado en *una relación absolutamente privada*³⁵ que se da entre sí mismo y lo Absoluto, entre esa determinación inconmensurable que le hace ser él mismo (el polo infinito de su ipseidad) y la inconmensurabilidad de lo absoluto, que le ha entregado la posibilidad de retornar a sí a partir de su absoluta divinidad. Es por esto, que la relación entre lo Uno y lo Otro (mayúsculo) no admite mediación alguna³⁶, sino una pura inmediatez que solo puede la fe, expresada a partir de la creencia que depone lo general y se hunde en lo más profundo de un absurdo paradójico sin justificación alguna³⁷.

Bibliografía

BINETTI, María J.: «El estadio estético de Kierkegaard en las categorías lógicas de Hegel: inmediatez, reflexión y posibilidad formal», en *Enfoques* XXII-1 (2010), pp. 31-51.

³⁵ «Abraham no pretendía salvar a un pueblo, ni sostener la idea del Estado (...) Y si se objeta que se trataba de un caso de cólera divina, se deberá considerar el hecho de que dicha cólera atañía únicamente a Abraham, con lo que el comportamiento del patriarca, al ser una cuestión absolutamente privada, resulta absolutamente ajena a lo general.» (TT, pp. 49-50).

³⁶ «Es el Particular quien después de haber estado subordinado a lo general en su cualidad de Particular, llega a ser lo Particular por medio de lo general, y como tal, superior a éste, de modo que el Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite la mediación, pues toda mediación se produce siempre en virtud de lo general; nos encontramos pues –y para siempre– con una paradoja por encima de los límites de la razón» (TT, p. 46).

³⁷ «¿De qué modo existió entonces Abraham?: creyó, y esa es la paradoja que lo eleva a la mayor altura, pero que él no puede explicar –para hacerla, inteligible– a los demás, pues se da la paradoja siguiente: Abraham, como Particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto ¿pero hay una justificación para obrar de ese modo? Sí, su justificación reside de nuevo en lo paradójico, pues si Abraham la tiene verdaderamente, no será en virtud de su integración en lo general, sino en virtud de su cualidad de Particular» (TT, p. 52).

- BINETTI, María J.: *Kierkegaard como romántico y como crítico del romanticismo*, Conferencia dictada en Lima en el marco del evento «200 años después: Søren Kierkegaard, un romántico imposible», organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CEF-PUCP), 2013.
- CURRY, David C.K. / VANN, William: «La angustia de Abraham: un análisis del argumento central de *Temor y Temblor*», en *Areté: Revista de filosofía* VII-1 (1995), pp. 5-26.
- ELROD, John W.: «The Social Dimension of Despair», en *International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death*, ed. Robert L. Perkins. Mercer University Press, Georgia, 1987.
- FERREIRA, M. Jamie: *Kierkegaard*. Blackwell Great Minds, Oxford, 2009.
- HANNAY, Alastair: *Kierkegaard*. Routledge & K. Paul, Londres, 1982.
- KIERKEGAARD, Søren: *Mi punto de vista*. Trad. de José Miguel Velloso, prólogo de José Antonio Miguez. Aguilar, Buenos Aires, 1972.
- KIERKEGAARD, Søren: *The Sickness unto death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. Edición, traducción, introducción y notas de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.
- KIERKEGAARD, Søren: *Apostilla incientífica conclusiva a las «Migajas filosóficas»*, R. Verneaux, Textos de los grandes filósofos: Edad Contemporánea. Herder, Barcelona, 1990.
- KIERKEGAARD, Søren: *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- KIERKEGAARD, Søren: *Temor y temblor* (título original: *Frygt og Bæven*), traducción, estudio preliminar y notas de Vicente Simón Merchán. Altaya, Barcelona, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren: *Johannes Climacus: Or A Life of Doubt*. Serpent's Tail, 2001.
- KRISHEK, Sharon: *The existential dimension of faith, en Kierkegaard's Fear and trembling. A Critical Guide*. Ed. Daniel Conway. Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- LEIVA R., Gabriel: *Despair or the loss of selfhood in Kierkegaard's Sickness unto Death*, *X Linguae*, Volumen 13-3 (2020).
- LEIVA R., Gabriel: «El hegelianismo y Kierkegaard», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 42-124 (2021), pp. 167-201.
- MOONEY, Edward F.: *Excursions with Kierkegaard. Others, Goods, Death, and Final Faith*. Bloomsbury Publishing Plc, Nueva York, 2013.

- RAE, Murray: *Kierkegaard and Theology*. T&T Clark International, Londres, 2010.
- ŠAJDA, Peter: «Does Anti-Climacus' ethical religious theory of selfhood imply a discontinuity of the self?», en *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philosophy*, edited by Tamar Aylat-Yaguri and Jon Stewart. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2013.
- STOKES, Patrick: *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision*. Palgrave Macmillan, UK, 2010.
- TAYLOR, Mark C.: «Sounds of Silence», en PERKINS, Robert L. (ed.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, University of Alabama Press, Alabama, 1981.
- TAYLOR, Mark C.: *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Fordham University Press, Nueva York, 2000.
- THEUNISSEN, Michael: *Kierkegaard's Concept of Despair*. Trad. de Barbara Harshv y Helmut Illbruck. Princeton University Press, New Jersey, 2005.

Recibido el 20 de agosto del 2024
Aceptado el 9 de septiembre del 2024

Gabriel Leiva Rubio
Universitat de Barcelona
leivargab@gmail.com

Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI

Ediciones Diálogo Filosófico



La investigación sobre Dios apunta a los fundamentos últimos de lo real y ha ocupado un puesto clave en la historia de la filosofía, desde los antiguos griegos hasta nuestro siglo XXI. ¿Existe Dios? ¿Cómo es Dios? ¿Por qué no hay verdaderas razones para que la fe en Dios se oponga a la ciencia, a la filosofía o al arte, como acontece en algunos de nuestros contemporáneos? Los artículos que integran este libro son un claro testimonio de que la cuestión de Dios sigue siendo actual.

Autores: Ildelfonso Murillo (ed.), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Gabriel Amengual (Universidad de las Islas Baleares), Francisco Javier Herrero Hernández (Universidad Pontificia de Salamanca), Modesto Berciano (Universidad de Oviedo), Alfonso López Quintás (Universidad Complutense, Madrid), Luis Fernando Fernández Ochoa (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín – Colombia), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma, Madrid), Pablo López López (Ateneo de Valladolid), Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid), José María Vegas (Estudio Teológico de San Petersburgo, Rusia), Carlos Díaz (Universidad Complutense, Madrid), Julio Trebolle (Universidad Complutense, Madrid), Antonio Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas, Madrid), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Gonzalo Tejerina Arias (Universidad Pontificia de Salamanca), Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas, Madrid), Vicente Ramos Centeno (Madrid), José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Javier Oroz (Universidad de Deusto), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Alejandro Llano (Universidad de Navarra), Andrés Torres Queiruga (Universidad de Santiago) y otros.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 839 pp. (352 páginas en papel y 487 en CD), 36 euros (IVA incluido), 25 % de descuento para los suscriptores de *Diálogo Filosófico*.

Pedidos: Diálogo Filosófico, Apdo. 121. 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Teléfono 610 70 74 73. Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@hotmail.com

Condiciones generales de colaboración

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

1. **Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
2. **Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acontecimientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que en el caso de los artículos procederá por un sistema de evaluación ciega según el juicio de dos evaluadores externos, y de un tercero si hay desacuerdo. El periodo de embargo es de 12 meses. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

1. Extensión máxima: 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
2. Caracteres: latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.

3. Resúmenes: uno en español y otro en inglés con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo. En español e inglés, Título en inglés.

4. Citas literales: se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo (◀▶). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas (“”). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (‘’).

5. Guiones largos y paréntesis: el guión largo (–) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado –y no separado– a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).

6. Referencias y citas bibliográficas a pie de página. Diálogo filosófico permite dos modos de citación MLA y APA.

• **APA 7:**

– Remite al lector a la bibliografía final. Las citas deben ir entre paréntesis con el nombre del autor, año de publicación y la página o páginas correspondientes. Ejemplo:

- (Koselleck, 1995, p.335) o (Koselleck, 1995, pp.335-337).

– La bibliografía se citará por orden alfabético, teniendo en cuenta el apellido del autor, que siempre aparecerá en versalita.

• **MLA:**

– Remiten al lector a una nota a pie de página que contiene toda la información de la fuente. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 20.

– Si se presenta bibliografía al final del artículo, se citarán las fuentes conforme al modelo señalado. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1987.

7. Bibliografía: si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.

8. Consignación de originales: es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en uso imponen también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.

9. Relación posterior con la revista: DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en qué número de la revista será publicado.

10. Obligaciones y derechos: el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.

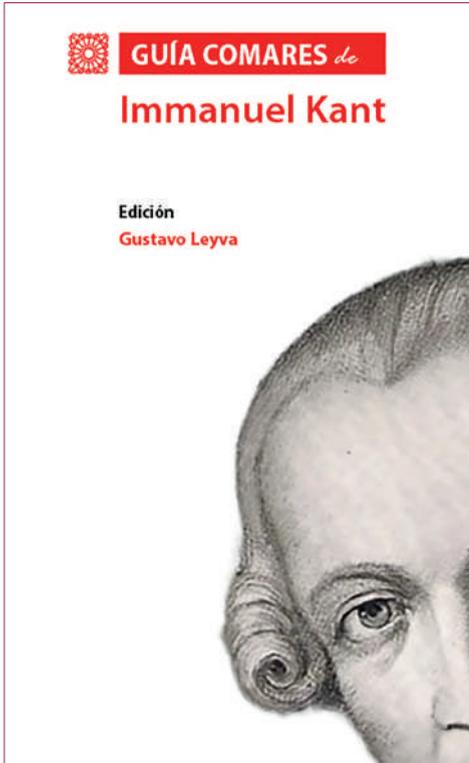
11. Críticas de libros: Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen recensionado, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las revisiones laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

12. Noticias relativas a congresos: DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acontecimientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

Novedad

Guía Comares de Immanuel Kant

Gustavo Leyva (ed.)



Esta Guía, editada por el profesor Gustavo Leyva y donde participan decenas de académicos expertos en la obra de Kant, busca ofrecer una visión de conjunto sobre la vida, obra y pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804) que sea de interés y utilidad tanto para quien se inicia en el conocimiento de este filósofo como para quien lleva ya un camino recorrido en el estudio de su pensamiento. Para ello este libro ha sido dividido en cinco secciones. La primera de ellas se ocupa de la vida de Kant y de los orígenes de su filosofía; la segunda se dedica a la filosofía teórica mientras que en la tercera se expone y analiza la filosofía

práctica (ética, filosofía política y del derecho y filosofía de la historia). Posteriormente, la cuarta sección está consagrada a temas relacionados con la estética, la antropología, la geografía y la religión, para concluir en una quinta y última sección con el trazado de las líneas de recepción, desarrollo y crítica de la filosofía kantiana. Esta obra se cierra con la presentación de una tabla cronológica de la vida y obras de este filósofo, así como con una bibliografía selecta que ha procurado ser lo más completa posible recogiendo los principales estudios, investigaciones y comentarios sobre el pensamiento del filósofo de Königsberg prestando especial atención a la producción realizada en lengua española.