Kierkegaard and the dialectic of sin: The existential reading of socratic ignorance in The Sickness Unto Death

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES
ORCID.ORG/0000-0001-6980-7265
Universidad Pontificia Bolivariana
cristiandobenavides@gmail.com

Abstract: *In this article, Søren Kierkegaard's perspective on sin and its relationship with the Socratic notion of ignorance is explored. Through an analysis of his work* The Sickness Unto Death*, the Danish philosopher examines the perspective that equates sin with ignorance and strives to go beyond it by arguing that sin does not solely originate in ignorance but is primarily rooted in individual will. By conducting a meticulous examination of the interplay between knowledge and will, it is contended that sin arises from the deliberate choice not to understand what is just. This perspective enriches the Socratic thesis by emphasizing the central role of will in moral decisions, leading to a profound understanding of sin from an existential perspective.*

Keywords: will; ignorance; knowledge; sin; dialectic

Reception: 11/10/2023 **Acceptance: 25/03/2024**

Kierkegaard y la dialéctica del pecado: La lectura existencial de la ignorancia socrática en la *Enfermedad Mortal*

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES
ORCID.ORG/0000-0001-6980-7265
Universidad Pontificia Bolivariana
cristiandobenavides@gmail.com

Resumen: En este artículo, se explora la visión de Søren Kierkegaard sobre el pecado y su relación con la concepción socrática de la ignorancia. A través del análisis de su obra, *La Enfermedad Mortal*, el pensador danés examina la perspectiva de Sócrates que equipara pecado e ignorancia, e intenta ir más allá, al argumentar que el pecado no se origina únicamente en la ignorancia, sino que encuentra su raíz principalmente en la voluntad individual. Al llevar a cabo un minucioso examen de la interacción entre el conocimiento y la voluntad, sostiene que el pecado surge de la elección deliberada de no comprender lo que es justo. Esta perspectiva enriquece la tesis socrática al poner de relieve el papel central de la voluntad en las decisiones morales, lo que conduce a una profunda comprensión del pecado desde una perspectiva existencial.

Palabras clave: voluntad; ignorancia; conocimiento; pecado; dialéctica

Recepción: 11/10/2023 **Aceptación: 25/03/2024**

1. INTRODUCCIÓN

En el libro primero de la segunda parte de la *Enfermedad mortal*, obra conocida comúnmente con el título *Tratado de la desesperación*,[1] aparece una novedosa consideración acerca del llamado "intelectualismo" socrático.[2] En esta sección Søren Kierkegaard, siempre bajo el pseudónimo de Anti-Climacus, examina la categoría existencial de la desesperación, en correspondencia directa con la noción dogmática de pecado.[3]

De acuerdo con el autor, pecado e ignorancia para Sócrates son términos equivalentes. Es verdad que el concepto de pecado como transgresión de la *ley divina* no pertenece a los pensadores griegos, sino que es una doctrina característica de las religiones abrahámicas (judaísmo, islam y cristianismo). No obstante, él utiliza este término expresamente con el propósito de enfatizar los diversos grados de conciencia del yo que describe y analiza a lo largo de todo su libro: yo humano, yo teológico, yo cristológico.[4]

Admirador del sabio griego, Kierkegaard recurre frecuentemente en sus escritos a la figura de Sócrates. No hay que olvidar que su tesis universitaria trata precisamente, desde la lectura de Jenofonte, Aristófanes y Platón,

1 Precisamente para el pensador danés la "enfermedad mortal" es la "desesperación".

2 En cuanto al llamado "intelectualismo" socrático y su recepción y reforma en el pensamiento del estagirita ver Santa-María, Andrés, "El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles", en *Nova Tellus*, Vol. 26, Núm. 1, (2008), pp. 115-150.

3 "La desesperación es una enfermedad propia del espíritu, del yo, por lo que puede revestir tres formas: la del desesperado que ignora poseer un yo (desesperación impropiamente tal), la del desesperado que no quiere ser sí mismo y la del desesperado que quiere ser sí mismo". (Kierkegaard, 2008;33) Toda forma de desesperación en el fondo se resuelve para el danés en la desesperación de sí mismo.

4 Aunque la expresión yo "cristológico" no es utilizada explícitamente por Kierkegaard, no hay inconveniente en emplear este término para sintetizar su punto de vista al respecto: "Ahora la potenciación de la conciencia del yo consiste en el saber acerca de Cristo; aquí se sabe que se tiene un yo precisamente delante de Dios. Primero —en la primera parte de esta obra— apareció la ignorancia sobre la posesión de un yo eterno; luego surgió el saber acerca de que se tenía un yo, en el cual a pesar de todo había algo eterno. Después —en la transición de la primera a la segunda parte— se mostró cómo había que entender esa diferencia dentro de la categoría del yo, el cual tenía una idea humana acerca de sí mismo, o cuya medida era el hombre. El contraste correspondiente consistió en encontrar un yo precisamente delante de Dios, siendo esto lo que pusimos como base de la definición del pecado. Ahora aparece un yo cabalmente delante de Cristo..." (2008;147) El término yo "cristológico" es acuñado propiamente por Fabro, Cornelio. (2011; 65-67)

acerca del concepto socrático de *ironía*.[5] Examinemos la cuestión central, mencionando muy brevemente tres diálogos platónicos que de una u otra manera dan cuentas de la premisa kierkegaardiana.

2. LA POSICIÓN SOCRÁTICA

En primer lugar veamos el *Eutifrón,* texto que gira en torno a la cuestión de la piedad (ὁσιότης), es decir, de la justicia piadosa.[6] Allí, el interlocutor que da nombre al diálogo, cuenta a Sócrates que está presentando una acusación por homicidio contra su propio padre por realizar una serie de acciones que han llevado a la muerte a un jornalero que había asesinado a uno de los sirvientes de la casa. Eutifrón considera que su denuncia es un acto piadoso y, por lo tanto, agradable a los dioses.[7] Sócrates comienza entonces a interrogarlo presentando el siguiente dilema: ¿los dioses aman algo porque es piadoso, o es piadoso porque es amado por los dioses? La pregunta tiene la intención de mostrar la dificultad del presupuesto que, sin haber sido razonado todavía como es debido, conduce a Eutifrón a pensar que hace lo correcto.

A medida que avanza la conversación, se hace notoria la falta de una comprensión sólida y coherente de lo que es la piedad. A través de la mayéutica, Sócrates desafía y cuestiona las creencias de Eutifrón y expone la incapacidad de que pueda proporcionarse una definición adecuada de lo que es pío frente a lo impío. En definitiva, lo que se deja entrever es una carencia de conocimiento y una falta de claridad respecto a las implicaciones (el texto original: respecto de las implicancias) que puede llevar a la toma de decisiones y acciones injustas.[8]

---

5 Este temprano trabajo de Kierkegaard, a pesar de haber sido dejado muchas veces de lado por los estudiosos, proporciona la clave interpretativa para el análisis del resto de los escritos de Kierkegaard, como bien señala Stewart, Jon. (2015; 114)

6 Platón, *Eutifrón*, traducción. Julio Calonge Ruiz, en *Diálogos*, T. I, Gredos, Madrid, 1985.

7 Indirectamente Platón se plante aquí, desde una vertiente moral, el problema del mal. Hernández, Silvestre, "Notas sobre la configuración del mal en Platón", en *Revista de Filosofía*, Vol. 26, Núm. 60, (2008), online: "El mal se presenta en la acción de un sujeto que aún a sabiendas del peso de sus actos, inflige sufrimiento a otro ser o rompe el equilibrio de la comunidad".(2008: 7-25)

8 Debe tenerse en cuenta ya desde el principio de este análisis que para Sócrates el mayor enemigo del conocimiento no es la ignorancia como tal sino más bien la ilusión de conocimiento. (Boeri, 2021: 112)

El segundo escrito que conviene ahora examinar es el *Protágoras*, diálogo en el que se discute la naturaleza de la virtud y de la educación. El famoso sofista, orgulloso de su enseñanza y reputación, sostiene que por medio de la retórica se puede instruir en la ciencia política y hacer a los hombres mejores ciudadanos. Contrario a la opinión de Protágoras, Sócrates tiene dudas respecto de la posibilidad de que la *areté* pueda ser enseñada. Con estos reparos, comenta extensamente un poema de Simónides de Ceos que contiene una enseñanza moral que, alterada por su habitual ironía, da lugar a la tesis de que nadie puede hacer el mal si no es por ignorancia.[9]

Sócrates considera que, cuando Simónides declara en su poema que elogia y aprecia al que no hace voluntariamente nada vergonzoso, no está más que ratificando algo palmario, a saber, que ningún hombre comete por propia voluntad acciones vergonzosas ni obra el mal voluntariamente sino que lo hace involuntariamente (Platón, 1985:) [10].

Por último, en el *Gorgias*, diálogo en el que se explora el objeto de la retórica y su relación con la verdad y la justicia, se encuentra una afirmación que va también en la misma dirección. Un joven político llamado Calicles argumenta audazmente que en la naturaleza los más fuertes y poderosos tienen el derecho de imponer su voluntad sobre los más débiles. Sócrates cuestiona esta mirada, pues estima que la justicia y la ley son necesarias para mantener la armonía en la sociedad, y para guiar a las personas hacia el bien común y la virtud. Para Sócrates la justicia no se relaciona simplemente con la búsqueda de placer y de poder sino que se vincula estrechamente con el conocimiento. Por este motivo, le recuerda al joven orador lo que anteriormente ha quedado acordado con Polo, otro de los personajes del diálogo, que ningún hombre obra mal voluntariamente sino que todo aquel que obra injustamente lo hace contra su voluntad (Platón, 1992;[11]

De acuerdo con lo escuetamente señalado, Sócrates no vería la injusticia como resultado de una intención deliberada y maliciosa, más bien como

9 En la discusión de Sócrates con Protágoras se destaca que lo que derrota propiamente la ciencia del bien no es otra cosa que la mala conducta, la mala elección entre el bien y el mal producto de la falta de saber, es decir, efecto de la ignorancia del saber verdadero. (Koiré, 1966: 64-65)

10 Platón, *Protágoras*, tr. C. García Gual, en *Diálogos*, T. I, Gredos, Madrid, 1985, 345 d-e.

11 Platón, *Gorgias*, tr. J. Calonge Ruiz, en *Diálogos*, T. II, Gredos, Madrid, 1992, 488 a.

consecuencia de la ignorancia.[12] Es decir, las acciones incorrectas no surgen de una voluntad malévola tan sólo de una falta de comprensión sobre lo verdaderamente bueno y beneficioso. Si se poseyera un conocimiento completo y profundo de lo moralmente adecuado y virtuoso, se procedería en consonancia con ello. El buen obrar, desde este punto de vista, sería fruto del apropiado discernimiento intelectual de lo correcto y lo incorrecto.

A decir verdad, los textos analizados no permiten corolarios tan taxativos. La común interpretación del vicio como ignorancia y de la virtud como conocimiento que se adjudica al pensamiento de Sócrates parece tener como base la visión del mismo Aristóteles, afirma en la Ética Nicomáquea que para Sócrates nadie hace el mal a sabiendas, de lo cual puede deducirse, por contraste, que quien hace el bien lo hace entendiendo siempre lo que es bueno. Según este razonamiento, el hombre que tiene juicio recto no podría ser dominado ni arrastrado por las pasiones precisamente por encontrarse bajo la égida del conocimiento.[13]

Para Aristóteles, esta especie de intelectualismo ético se muestra contrario al buen sentido, pues no resulta convincente la opinión de que la injusticia se deba simplemente a una falta de entendimiento en lugar de tratarse de un acto voluntario.[14] El estagirita menciona el enfoque socrático en el contexto de su estudio de la debilidad moral o moral o incontinencia (ἀκρασία)[15] y concluye, frente al sabio maestro que parece negarla, que los débiles pueden actuar en contra de lo que saben o de lo que creen saber que es bueno.

Por otra parte, si se acepta sin cuestionamiento la interpretación de la tesis socrática de que nadie hace el mal voluntariamente, es que el mismo Sócrates, paradójicamente, se confiesa ignorante ante los demás. A la luz de lo desarrollado, y sin que realmente modifique la conclusión, el hecho de que se tratara o no de una actitud fingida del sabio filósofo, podría conse-

[12] Lo que de ninguna manera significa que el acto moral malo sea meramente superficial, pues el argumento moral socrático concluye con el inevitable daño del verdadero ser personal (*psyché*) de quien realiza la acción injusta. (Guthrie, 1990; 95)

[13] Aristóteles, Ética Nicomáquea, tr. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2007, Lib. VII, Cap. 2.

[14] La crítica que Aristóteles le dirige a Sócrates sin embargo no debe ser tomado en sentido absoluto, pues se trata más bien de una reformulación y enriquecimiento del planteo socrático, al que de alguna manera sus principios dan continuidad (Bieda, 2021; 40-67).

[15] Colbert, James, "El intelectualismo ético de Sócrates", en *Anuario Filosófico*, Vol. 5, Núm. 1, (1973), pp. 14-15.

cuentemente afirmarse que, al mismo tiempo que Sócrates exponía su desconocimiento confiesa también su ceguera o debilidad moral, explicación que cualquier lectura atenta de los textos platónicos inmediatamente puede rebatir.[16]

Sea como fuere, tanto para Aristóteles como para Kierkegaard, Sócrates estimaba que la ignorancia (ἄγνοια) concurría en todo vicio o maldad moral (κακία), mientras que la ciencia, por contrapartida, se identificaba con la virtud moral.[17] Es probable que la posición socrática haya sido expuesta de forma imperfecta y exagerada hasta nuestros días por diversos motivos, entre los cuales pueden mencionarse los tres siguientes.

En primer lugar, el anquilosamiento de sus principios en razón de la influencia históricamente determinante de sus intérpretes; segundo, la reducción y simplificación de sus diferentes conceptos y perspectivas en una sola frase que caracterice todo su pensamiento; por último, la inevitable imprecisión y ambigüedad que acompaña a la traducción de los antiguos términos griegos a las lenguas modernas.

En este sentido, conviene advertir que el verbo empleado por Platón, al menos en la versión más clásica de esta formulación: *oudeìs hekòn hamartánei*, que podemos hallar en el *Protágoras,* Alejandro Vigo ha notado que el verbo errar (ἁμαρτάνειν) no se refiere específicamente a una falta de índole moral, sino que tiene un significado más amplio, de alcance fundamentalmente cognitivo. Es verdad que, en el *Nuevo Testamento,* significa "pecar", pero para los antiguos griegos este verbo no quiere decir "pecar" ni "hacer el mal", propiamente sería "errar" o "equivocarse". Por este motivo, resulta conveniente traducir la expresión citada de la siguiente manera: "nadie yerra voluntariamente" (2013: 12), frase que con todas las matizaciones pertinentes abre de uno u otro modo camino en la lectura kierkegaardiana al primado del intelecto por sobre la voluntad.

16 Gómez-Lobo, Alfonso, *La ética de Sócrates*, tr. Andrea Palet, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998, pp. 67-68.

17 Aristóteles, Ética Nicomáquea…, Lib. VI, 1144b, 23-30.

3. LA REFLEXIÓN EXISTENCIAL

Si bien Kierkegaard, declara que para Sócrates el pecado es ignorancia,[18] considera que la realidad del pecado, su naturaleza, no ha sido alcanzada conceptualmente como tal en el mundo antiguo, pues fuera de la doctrina cristiana no es posible comprenderla verdaderamente.[19] Algunos pensadores modernos, sin embargo, han pretendido superar la tesis socrática sin lograr profundizar debidamente en su esencia. Para Kierkegaard, el racionalismo contiene en el fondo la premisa de que quien conoce el bien –bien que el intelecto está en condiciones de captar clara y distintamente en su verdad– no puede obrar el mal. Es decir, que la voluntad no puede oponerse al bien inteligido, de modo que de obrarse mal es porque no tiene verdadero conocimiento del bien.[20] Esto conduce al pensador danés a explicar desde su reflexión existencial el enfrentamiento del hombre con el bien.

Kierkegaard concuerda con Sócrates, en que el pecado implica una cierta ignorancia que se corresponde con aquello que el cristianismo llama propiamente "necedad". Ahora bien, cabe preguntarse –y aquí se revela la vaguedad de la definición socrática– si esa ignorancia es de origen o tardía. Si es una ignorancia original, se trata entonces del estado de alguien que nada ha sabido ni puede saber hasta el momento acerca de la verdad. En cambio, si hablamos de una ignorancia adquirida con posterioridad, entonces no puede afirmarse que el pecado surja de la ignorancia, sino que debe buscarse su fuente en la actividad misma que hunde sus raíces en el fondo del hombre y trabaja para oscurecer el conocimiento.

No obstante, el problema, queda sin ser resuelto puesto que, dada la imprecisión de la enunciación de Sócrates, reaparece esta dificultad con la mis-

[18] "El pecado es ignorancia. Como es cosa bien sabida, esta es la definición socrática del pecado, la cual, por cierto, como siempre nos acontece con todo lo que arranca de Sócrates, constituye una instancia muy digna de tenerse en cuenta. Sin embargo, de un tiempo a esta parte, no son pocos los que se han sentido impulsados a superar esta y otras muchas doctrinas de Sócrates" (Kierkegaard, 2008; 116).

[19] Como señala el danés en sus otros escritos, la posición socrática se asemeja más a la perspectiva cristiana que ninguna otra, sin embargo, al sabio griego le faltan fundamentalmente cuatro elementos presentes en el cristianismo: la conciencia del pecado, el momento, la relación con Dios y la fe (Goñi, 2001; 91).

[20] (Uriel, 2015; 50-52)

ma intensidad y firmeza. En efecto, si se admite en el interior del hombre esa recóndita actividad que oscurece el conocimiento, se plantea la interrogante de saber si tiene o no conciencia clara de ello. Si el hombre no tiene plena conciencia de lo que hace al oscurecer ese conocimiento, entonces el conocimiento ya estaba oscurecido antes de que empezara a oscurecerlo y el inconveniente vuelve a situarse en el mismo punto. Por el contrario, si tiene una clara conciencia de ese oscurecimiento de su conocimiento, se debe entonces convenir que el pecado, aunque tenga como resultado la ignorancia, no dimana del conocimiento sino que brota de un principio distinto de él que justamente quiere oscurecerlo, esto es, la voluntad.

Por consiguiente, si se admite junto con la tradición socrática que el pecado es ignorancia se pone en juego la propia existencia y realidad del pecado, pues para que el pecado sea pecado es (requisito *-sine qua non)(*¿cuál podría ser la intención de la frase?) una conciencia cabal. Si se obra lo injusto, por desconocimiento de lo justo entonces, el pecado no se presenta como tal, ya que forzosamente, implica lo injusto a sabiendas de lo justo o a sabiendas de lo injusto. Aquí se revela para él, la más radical diferencia cualitativa entre el cristianismo y el paganismo antiguo. La fórmula socrática, sin anclaje en la voluntad, carece de una fundamental categoría existencial, la del desafío (*Trods*) (duda, ¿qué significa?) ¿Cómo es posible que se cometa injusticia si se conoce lo que es justo? (Uriel, 2015; 50-52) [21]

Kierkegaard señala que, en los tiempos modernos, la pomposa y presuntuosa ciencia brinda tales seguridades, haciendo gala de haber aprehendido y comprendido grandes verdades; logra exponer y describir con virtuosismo y admirable exactitud qué cosa es el bien supremo.[22] Lamentablemente, todo

[21] "Por tanto, ¿qué categoría le falta a Sócrates en su definición del pecado? Le falta la categoría de la voluntad, del desafío. La intelectualidad griega era demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado ingeniosa -en una palabra, demasiado pecadora en cierto sentido- como para que le entrase en la cabeza que alguien dejara de hacer el bien a sabiendas, o que a sabiendas de lo que era justo cometiese una injusticia. El helenismo establece un imperativo categórico intelectual" (Kierkegaard, 2008 ; 118).

[22] "En estos tiempos en que a muchos les domina el prurito de lanzarse de una manera alocada y vanidosa por los derroteros de una ciencia hinchada y estéril..., de suerte que los hombres tienen ahora, todavía mucho más que en la época de Sócrates, una necesidad acuciante de que se les imponga una no pequeña dieta socrática. Uno no sabe si reírse o ponerse a llorar cuando oye toda esa retahíla de seguridades de que muchos hacen gala a propósito de haber comprendido y entendido a la per-

ese gran saber no alcanza y su comprensión se vuelve inoperante.[23] Esas abstracciones, esas verdades carentes de fuerza, nunca se traducen en la vida de los hombres; aquellos ilustres y eruditos sujetos que han ahondado en tan elevados conocimientos, muchas veces, para asombro del resto, no expresan ni remotamente en la práctica sus saberes o bien obran en franca contradicción con ello. Este contrasentido, que llega en ocasiones hasta lo ridículo, nos retrotrae nuevamente al sabio griego, quien seguro replicaría –y con total acierto– que no hay que dejarse embaucar por gente tan distinguida y docta, pues nada se ha entendido ya que, si lo hubieran hecho, lo habrían expresado también con sus vidas.

Cuán cómico, ejemplifica, paródicamente, puede ser observar a un hombre conmovido hasta las lágrimas al leer o escuchar sobre la renuncia de sí mismo, la abnegación, la sublimidad de una vida al servicio de la verdad, que inmediatamente después de experimentar tales emociones, ya con los ojos secos, sea visto aprovechando la más mínima oportunidad para llevar a cabo una mentira con éxito. ¿Cómo es posible que ese hombre haya realmente comprendido lo que dice haber comprendido? Por eso, la definición socrática para este –aunque insuficiente– es indudablemente correcta, si un hombre no hace lo que es justo demuestra en definitiva que no ha comprendido.[24]

Por lo tanto, ¿dónde se encuentra el fallo de esa definición? El defecto, nos dice Kierkegaard, está en la ausencia de una categoría dialéctica que atestigüe el "tránsito" del haber comprendido a su correspondiente cumplimiento, es

---

fección que cosa sea el bien supremo, al mismo tiempo que del virtuosismo con que no pocos de entre ellos aciertan, a veces con una maravillosa exactitud, a hacer la exposición de ese mismo bien supremo. Pero lo que más provoca en uno la risa o el llanto es verificar que todo ese saber y toda esa comprensión no representan en absoluto ninguna virtud operante en la vida de los hombres" (Kierkegaard, 2008 ; 118-119).

23 "El problema de la época es el exceso de saber y la confusión generada por él. Kierkegaard define el saber como la reducción de la realidad operada por la idealidad. Saber es aprehender idealmente, abstractamente, aquello que no se deja pensar, es el movimiento que se opera a*b esse ad posse*, de la realidad a la posibilidad. Sabemos algo cuando creemos haber captado su esencia, pero la esencia, precisamente, es una determinación del pensamiento que no se confunde con la existencia fáctica" (Llevadot, 2009; 271)

24 Por eso, concluye Kierkegaard: "Se opina que el mundo necesita una república, un nuevo orden social e, incluso, una nueva religión. Pero nadie piensa que de lo que más necesidad tiene el mundo, precisamente en virtud de tanto saber que confunde, es de otro Sócrates" (Kierkegaard, 2008; 121).

decir, que exprese el "paso" de la comprensión a la acción.[25] El cristianismo tiene ese pasaje o transición como punto de partida y desde allí avanza tropezándose con el pecado, que en última instancia ninguna ciencia puede explicar, hasta alcanzar la noción de desafío que radica en la voluntad.

En la filosofía especulativa de Hegel, nos dice con un tono fuertemente crítico, no hay ningún inconveniente en considerar que todo pasaje es "necesario", pues en el "Sistema" todo se realiza con necesidad; se trata de una teoría de la idealidad[26] que no tiene en cuenta al individuo real ni a la dificultad intrínseca que conlleva la transición del comprender al obrar.[27] Sócrates, a diferencia de la ciencia moderna, no llegó tan lejos como para que pasara enteramente desapercibida la falencia de su enunciado y no intentara hasta cierto punto remediarla.

4. LA DIALÉCTICA DEL ESPÍRITU

En contraste con la filosofía de las ideas puras,[28] en el mundo de la realidad, en aquel que versa sobre el individuo existente, todo es mucho más

[25] Kierkegaard establece una distinción cualitativa entre comprender lo justo y realizar lo justo, como indica Dip, Patricia, "Saber qué es el bien y realizar el bien no pueden ser identificados de manera automática porque el saber se halla en el plano de la posibilidad, mientras que el "realizar" en otro plano totalmente distinto, que es el de la realidad o actualidad. De allí que el criterio para determinar que alguien ha comprendido, no sea teórico, sino práctico. Comprender desde el punto de vista intelectual es condición necesaria pero no suficiente de la comprensión existencial" (2010;34).

[26] Esta "idealidad" es presentada de manera muy gráfica por Kierkegaard: "Ah, el secreto de la especulación, con tanto acentuar y conceptuar, nunca llega al fondo de los problemas ni nunca termina por dar un nudo al hilo. Con lo que no tiene nada de extrañó que la especulación siempre esté tejiendo y tejiendo en las nubes, o, por decirlo de otra manera, como hilando el hilo" (2008; 122).

[27] Un rápido repaso de la obra de Kierkegaard revela su constante desafío al sistema hegeliano en busca de validar su propia perspectiva existencial. Pero a este respecto es importante tener en cuenta las palabras de Binetti: "La crítica a un presunto idealismo fue un recurso que le permitió a Kierkegaard afirmarse a sí mismo y hacer explícita su propia posición existencial. No obstante, que tal polémica valga como crítica atinente y consistente con el idealismo histórico, y que sirva además como medida definitiva del pensamiento kierkegaardiano, resulta a nuestro juicio una improcedente precipitación" (Binetti, 2015; 23)

[28] El idealismo en general y el hegelianismo en particular son objeto de críticas recurrentes por parte de Kierkegaard. A pesar de su oposición a la especulación y la metafísica, es innegable que el filósofo danés también cultivó la especulación, la metafísica y la reflexión teórica sobre el dogma y el objeto de la fe, como declara Torralba (Torralba, 1998; 69).

complejo. La vida del espíritu es aventurada; no tiene reposo alguno, no se da en ella ningún estado, todo es actualidad. Una vez sentadas las bases del tema en cuestión, puede entonces empezar el despliegue de su novedoso análisis acerca de la dialéctica relación entre conocimiento y voluntad como núcleo explicativo y eje de profundización de la problemática socrática.

Si un hombre, indica el danés, en el instante mismo en que reconoce lo justo no actúa en consecuencia, es decir, no obra justamente, sucede lo siguiente: al no obrar con justicia, pese a su comprensión de lo justo, el conocimiento se paraliza y se da inicio a un proceso de "agotamiento", pues lo reconocido no ha sido puesto inmediatamente en práctica. Queda saber, qué es lo que la voluntad hace con ese residuo de conocimiento que, sin pasar a la acción, permanece pasivo.

La voluntad para Kierkegaard tiene dos características distintivas; por un lado, se trata de un agente dialéctico y, por otro, tiene para sí las riendas de toda la naturaleza inferior del hombre. Cabría esperar que la voluntad, al no admitir el producto del conocimiento, es decir, al no considerar estimable su contenido, lo contradiga de forma directa, se enfrente a ello decididamente y haga lo opuesto de lo que la inteligencia ha captado. Destaca así, que una contienda y discrepancia de este tipo es algo excepcional, que rara vez acontece. Lo que la voluntad, en cambio, suele hacer en este caso es dejar pasar un cierto tiempo, estableciendo una especie de tregua momentánea con la facultad intelectiva. De alguna manera es como si dijese: "para que se mantenga la calma y la paz, ¡mañana veremos!" Se abre de este modo un "intervalo" que posibilita el oscurecimiento paulatino del conocimiento.

La naturaleza inferior, por su parte, gana terreno y obtiene cada vez mayor predominio. A medida que se retrasa el recorrido práctico, el bien inteligido pierde su ímpetu, es decir, en cuanto no transite al plano del obrar, la energía activa del contenido aprehendido se irá poco a poco debilitando. Por eso en las dilaciones, subraya, las fuerzas inferiores del hombre acrecientan su poderío.

En la esfera de la especulación no es difícil el tránsito del pensar al ser,[29] pues todo acontece allí –dice con ironía– inmediatamente, sin demora. Pero en el ámbito de lo concreto, del singular (*Enkelte*), nada resulta tan evidente

[29] "Sin duda, Kierkegaard tiene aquí en mente la conocida afirmación de Hegel "Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional" (2010; 21).

ni predecible.[30] Este aplazamiento, ha permitido que las partes bajas de la naturaleza aumenten y que el conocimiento correspondiente se vaya oscureciendo a un ritmo lento y apaciguado hasta que finalmente, voluntad y entendimiento se hallan en condiciones de llegar a mutuo acuerdo. De todas formas, el pacto al que estas facultades arriban no se debe al cese parcial y mancomunado de sus intereses particulares, sino al triunfo y conquista de la voluntad. Pues el conocimiento ya no reclama para sí el derecho de efectuación de su contenido, sino que confundido, se acomoda al pensar que es congruente con su propio querer, al beneplácito de la voluntad.

Kierkegaard señala que una inmensa mayoría de hombres viven de esa manera, es decir, trabajando incansablemente en dicho oscurecimiento, resultando en el aturdimiento de sus conocimientos éticos y ético-religiosos, con el propósito final de evitar una confrontación con los deseos de la naturaleza inferior. Se dedican entonces, y con mucho ahínco, al desarrollo de conocimientos estéticos y metafísicos que no son para la ética más que una simple distracción.[31]

Ahora bien, con toda esta disquisición, se pregunta, ¿se ha superado el socratismo? De ninguna manera, pues Sócrates una vez más alzaría su voz para afirmar que, pese a todo, tales hombres actúan de ese modo porque no han comprendido lo que es justo; es como si el helenismo en general no se atreviese a confesar que alguien pueda, sabiendo lo que concierne a la justicia, hacer lo injusto. Por eso, como adornando la situación, declara que, cuando

30 Kierkegaard concibe la "mediación" hegeliana como expresión del tránsito necesario de lo inmediato a la mediato y, por consiguiente, como pasaje obligado del pensar al obrar. Para Hegel, en cambio, esta conclusión no sería sino resultado del pensar abstracto propio del entendimiento, que en razón de su unilateralidad no tiene presente que el fundamento es de suyo la unidad de la identidad y de la distinción." (Hegel, 1999; 213-220).

31 La relevancia de la categoría existencial de la seriedad en la obra kierkegaardiana se hace evidente a partir de este punto. Ahonda al respecto Theunissen: "Kierkegaard tiene un perfil inconfundible en la medida en que nadie en la filosofía es tanto como él, al mismo tiempo moralista y crítico de la ética. El alcance de sus reflexiones va mucho más allá de su teoría del estadio ético de la existencia. Pues Kierkegaard opera también con un concepto más amplio de lo ético, que cubre todo lo que sigue al estadio estético. De acuerdo con este concepto es comprendida también éticamente la existencia general-religiosa y la existencia cristiano-religiosa, más allá de la existencia orientada éticamente en sentido restringido. La constitución ética de la existencia consiste en la seriedad con la cual, de un modo distinto a la existencia estética, hace frente a las exigencias de la realidad" (2005; 23)

se perpetra una injusticia, no se comete un desplante o un enfrentamiento con lo justo, sino que, en su lugar, se delata un desconocimiento de aquello que compete a la justicia.

Realmente, nadie puede ir más allá de esta intelección por sí mismo, es decir, ningún hombre puede a solas alcanzar la noción de pecado. Todos sus discursos son de una u otra forma excusas, paliativos del pecado, o lo que todavía es peor, no solo meras disculpas sino incluso en algunos casos atenuaciones culpables, es decir, justificaciones pecaminosas. El cristianismo, según la visión kierkegaardiana, comienza de otra manera pues, reparando en la imposibilidad de comprensión del pecado a causa de las limitaciones humanas, declara la necesidad de una revelación divina que instruya al hombre acerca del pecado.

La esencia del pecado, desde este punto de vista, no radica en que lo justo no sea comprendido, consiste en que no quiera ser comprendido. Reside, por lo tanto, en una incomprensión de lo justo más bien en el hecho de que, a pesar de su aprehensión, lo justo no sea querido ni llevado a cumplimiento. A este respecto, puede observarse que Sócrates no ha logrado distinguir entre "poder" entender y "querer" entender; el cristianismo, en cambio, parte de esta diferenciación para destacar que el pecado se determina como tal, no por una incomprensión del acto injusto, sino por una negación de la comprensión de lo justo que proviene, en el fondo, de una negativa primera de volición de lo que es justo.

Kierkegaard subraya, que la enseñanza cristiana nos dice abiertamente que un hombre, aunque conozca muy bien lo que es propio de la justicia, puede desafiante y obstinadamente cometer una injusticia o, viceversa, dejar de hacer lo que es justo; por lo tanto, se convierte en un constante acoso para el hombre porque se revela como una acusación reduplicada, es decir, como una acusación de la acusación, que reprocha a un tiempo el desconocimiento de lo que es justo y la deliberada intención de desconocer lo justo. Examinado cristianamente, el pecado no se halla en el conocimiento ni en la ignorancia sino en la voluntad, cuya corrupción es algo que sobrepasa la conciencia del individuo.[32]

[32] Precisamente por eso el Singular está imposibilitado de responder a la pregunta acerca del origen mismo del pecado, lo que da lugar -en el pensamiento de Kierkegaard- a la categoría del "escándalo" "La posibilidad del escándalo estriba en que sea necesaria una revelación divina para esclarecer al hombre qué cosa es el pecado y cuán profundas son sus raíces" (2008;125)

5. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Para Kierkegaard, conforme con lo desarrollado, la voluntad no se limita a ser una facultad más entre otras, condicionada fundamental y activamente por el conocimiento, por el contrario, como componente integral del espíritu, ostenta una primacía tanto sobre los impulsos inferiores como sobre el intelecto; la voluntad se autodetermina originariamente y con independencia de lo que se percibe como justo o injusto, se revela en la esfera tendencial como dueña absoluta de sus actos.[33]

Como él destaca desde el ángulo existencial, y con una aguda mirada psicológica, la flexión al mal conlleva un oscurecimiento del conocimiento. Ahora bien, este oscurecimiento –como ha sido descrito– no es causa de la elección del mal, es su efecto; pues no es la voluntad la que, oscurecido el conocimiento de lo justo, se dirige hacia lo injusto (como pensaba Sócrates), sino que la voluntad misma, por sí misma, se inclina hacia lo injusto y expande su influjo a todo lo demás.

El hombre en tanto espíritu es actualidad; por consiguiente, siempre está en tensión, no conoce tregua. De allí que, en el primer capítulo de la obra examinada, por el pensador danés, defina al espíritu como el relacionarse de la relación consigo mismo e inmediatamente aclare que no se trata simplemente de la relación más bien de la orientación interna de esta, pues el yo *sensu stricto,* es la relación en su retorno a sí mismo.[34] Este yo que es sujeto concreto, sustancia de la reflexión kierkegaardiana, tiene a la voluntad como núcleo y principio emergente que lleva sobre sí la actividad entera del hombre en tanto centro dominante del espíritu.

Para Kierkegaard el pecado no es producto de la ignorancia, sino que es resultado de la libertad. La consideración socrática del pecado como acción que atenta contra lo justo está animada por la distinción entre "poder"

33 Teniendo en cuenta esta tesis kierkegaardiana declara Fabro, Cornelio, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni, 2004, p. 75: "La caduta della libertà è opera della volontà. Come San Tommaso (ma con un senso esistenziale più acuto), anche Kierkegaard intende la volontà come *motor omnium* e può spiegare in modo più pertinente e profondo la caduta nel male e nel peccato" (2004; 75)

34 Textualmente dice así Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*…, p. 33: "El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relaciona consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. (2008; 33)

comprender y "no poder" comprender el bien. El pensador danés reemplaza esa distinción por aquella otra entre "querer" comprender y "no querer" comprender el bien.[35] Así, el "no poder" comprender que daría lugar a la obra injusta –en tanto que la incomprensión de la justicia habilitaría por defecto las acciones contrarias al bien–, es sustituida aquí por un "no querer" comprender, lo que implica una transmutación en la concepción de la ignorancia, pasando de ser vista como un estado cognitivo negativo, sufrido pasivamente, a ser considerada desde un plano fundamentalmente volitivo como una elección activa y deliberada de no conocer. Para decirlo brevemente, la simple ignorancia es imputada ahora como una ignorancia buscada y obtenida.[36]

El análisis y desarrollo antropológico del oscurecimiento del conocimiento como consecuencia de la actividad de la voluntad, Kierkegaard no suprime la tesis socrática, sino que, al contrario, la enriquece y completa. Pues coincide con la posición del sabio griego de que la realización del mal implica de suyo una cierta ignorancia del bien, pero añade que ese desconocimiento, que acompaña a la acción injusta. tiene como fundamento primero el "querer". En esta dirección, la fórmula kierkegaardiana podría ser expresada de dos maneras, a saber, como "querer no comprender" o bien como "querer no querer comprender".

Ciertamente no basta para Sócrates con el mero asentimiento cognitivo para hacer el bien, además es menester aceptar el carácter vinculante del contenido aprehendido con lo justo y verdadero. El pensador danés explicita este segundo aspecto que se encuentra, si se quiere, de algún modo tácito en la tesis del filósofo griego, enfatiza el papel central de la voluntad en su libre disposición. Ahora bien, la reflexión kierkegaardiana de la noción de pecado que confiere al querer, por sobre el acto de conocer, un lugar protagónico,

35 Uriel, Pablo, "El déficit del querer en Kierkegaard…", p. 62.

36 He aquí una categoría existencial que en la obra kierkegaardiana es esencial tomar igualmente en consideración, a saber, la "pasión" en "*Temor y Temblor*: "Todo movimiento del infinito se efectúa por la pasión y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Allí reside el salto perpetuo en la vida que explica el movimiento, en tanto que la mediación es una quimera, la cual según Hegel debe explicar todo, pero que al mismo tiempo es la única cosa que él jamás ha intentado explicar. Incluso para establecer la distinción socrática entre aquello que se comprende y aquello que no se comprende es necesaria la pasión; y todavía con mayor naturalidad para realizar el movimiento socrático propiamente dicho: el de la ignorancia" (Kierkegaard, 2004; 47).

que continúa, sin poder dar una respuesta conclusiva a la cuestión central de su determinación cualitativa.[37]

El filósofo griego tiene el mérito de destacar la niebla, el desconcierto y la flaqueza cognitiva como elementos centrales en las acciones injustas. Desde la perspectiva de la ignorancia socrática, esta se traduce principalmente en una percepción imperfecta y un conocimiento oscuro. La noción de ignorancia en Kierkegaard, por su parte, abarca estas deficiencias en el ámbito cognitivo y las justifica como consecuencias últimas de decisiones en el ámbito de la voluntad. Sin embargo, surge la pregunta crucial: ¿qué motiva a la voluntad a tomar tales decisiones? ¿Por qué prefiere lo injusto sobre lo justo? Una respuesta inmediata podría ser la autodeterminación de la voluntad; sin embargo, esta explicación no resulta completamente satisfactoria ni definitiva, ya que plantea de nuevo la interrogante sobre por qué la voluntad, al autodeterminarse, elige el mal en vez de optar por el camino del bien.[38]

En conclusión, Kierkegaard, está totalmente al tanto de la insuficiencia de su explicación. Por eso nota que la filosofía se enfrenta a un límite existencial que se yergue como una barrera infranqueable que no puede superar. A fin de cuentas, la corrupción de la voluntad, trascendiendo toda lógica, sobrepasa la conciencia del individuo.[39] Para ahondar en su interpretación, siempre conservando un trasfondo enigmático, resultará necesario explorar la noción dogmática del "pecado original", que constituye también el foco central de su célebre obra *El concepto de la angustia*.

37 A fin de cuentas, ninguna ciencia puede para el danés explicar la "realidad" del pecado, sino que solamente puede aproximarse a su "posibilidad", como se vislumbra en la siguiente cita de Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p. 33: "El pecado se supone a sí mismo; que viene al mundo de tal suerte que es supuesto en cuanto que existe. El pecado aparece, pues, como algo súbito, es decir, mediante el salto; este salto pone a la vez la cualidad, y al ser puesta la cualidad en el mismo momento tiene lugar el salto en la cualidad; el salto es supuesto por la cualidad y la cualidad por el salto. Esto es para el intelecto un escándalo" (1963; 33).

38 Por eso, destaca el danés, el pecado es en definitiva una *positio* ininteligible en su núcleo más profundo, que remite al plano de la creencia: "Preferimos ajustarnos siempre al principio cristiano de que el pecado es una posición. Notando bien, naturalmente, que no se trata de un principio inteligible, sino de una especie de paradoja que ha de ser creída. Según mi opinión, esto es lo exacto. Después que todos los intentos de inteligibilidad no han servido más que para poner de manifiesto la íntima contradicción del asunto, terminemos por verlo situado en su auténtica pista y como algo que evidentemente ha de ser referido a la esfera de la fe" (Kierkegaard, 2008; 128)

39 Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*…, p. 125.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2007), "Ética Nicomáquea", traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

Binett, María José (2015), "*El idealismo de Kierkegaard*", México, Universidad Iberoamericana.

Boeri, Marcelo (2021), "La ignorancia socrática como virtud epistémica", Pensamiento, Vol. 77, Núm. 293, pp. 103-122.

Colbert, James (1973), "El intelectualismo ético de Sócrates", Anuario filosófico, Vol. 5, Núm. 1, pp. 11-28.

Dip. Patricia (2010), "Kierkegaard: ¿existencialista o filosofo de la praxis?", Controversia, Vol. 6, Núm. 1, pp. 26-35.

Fabro Cornelio (2011), "*Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*" , Segni, Edivi.

Fabro Cornelio (2004) "*Riflessioni sulla libertà*", Segni, Edivi.

Gómez-Lobo, Alfonso (1998), "*La ética de Sócrates*", traducción de Andrea Palet, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Goñi Zubieta, Carlos, *"Sócrates y Kierkegaard"*, Espíritu, Vol. 19, pp.75-94.

Guthrie, W.K.C. (1990), *"Historia de la filosofía*", T. IV, traducción de Álvaro Vallejo Campos, Alberto Medina Gonzáles, Madrid, Gredos.

Hegel, Georg W.F. (1999), *"Enciclopedia de las ciencias filosóficas",* en compendio traducción española de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza.

Hegel, Georg W.F. (2010), *"Líneas fundamentales de la filosofía del derecho"*, traducción de María del Carmen Paredes Martin, Madrid, Gredos.

Hernández, Silvestre (2008) *"Notas sobre la configuración del mal",* en Revista de filosofía, Vol. 26, Núm. 60, en línea en:[https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S07981171200800030000]

Kierkegaard, Soren (1997), *"Soren Kierkegaard Skrifter"*, Niels Jørgen Cappelørn ed., Gad, København.

Kierkegaard, Soren (1963), "El concepto de la angustia", Madrid, Espasa-Calpe.

Kierkegaard, Søren (2008), "*La enfermedad mortal"* , traducción. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta.

Kierkegaard, Søren (2004), "*Temor y Temblor"*, traducción. Jaime Grinberg, Buenos Aires, Losada.

Koiré, Alexandre (1996), "*Introducción a la lectura de Platón*", traducción de Víctor Sánchez, Madrid, Alianza.

Llevadot, Laura (2009), *"Negatividad: la figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard",* Madrid, Contrastes, Vol. 14, pp. 269-280.

Platón (1985), *"Eutifron"*, traducción de Julio Calonge Ruiz, en Diálogos, T. I, Madrid, Gredos.

Platón (1985), "*Gorgias"*, traducción de Julio Calonge Ruiz, en *Diálogos*, T. II, Madrid, Gredos.

Platón (1985), "*Protágoras"*, traducción de Carlos García Gual, en *Diálogos*, T. I, Madrid, Gredos.

Santa-María, Andrés (2008), *"El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles",* México, *Nova Tellus*, Vol. 26, Núm. 1, pp. 115-150.

Stewart, Jon (2015), "*Søren Kierkegaard: subjectivity, irony, and the crisis of modernity"*, Oxford, University Press.

Theunissen, Michael (2005), *"El perfil filosófico de Kierkegaard"*, traducción de Sergio Muñoz Fonnegra, Medellín, Estudios de Filosofía, Núm. 32, pp. 9-25.

Torralba Roselló, Francesc (1998), *"Kierkegaard, el heredero moderno de la mayéutica socrática"*, Barcelona, Espíritu, Vol. 47, pp. 55-69.

Uriel, Pablo (2015), *"El déficit del querer en Kierkegaard. Clarificación del concepto de voluntad en la Enfermedad Mortal",* Bogotá, Franciscanum, Vol. 57, Núm. 164, (2015), pp. 45-66.

Vigo, Alejandro (2013), *"La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino"*, México, Signos Filosóficos, Vol. 15, Núm. 29, (2013), pp. 9-37.

Cristian Eduardo Benavides: Es Profesor de Grado Universitario, Licenciado y Doctor en Filosofía. Se desempeña como Profesor a cargo de los espacios curriculares "Principios de Filosofía", "Temas de Filosofía Antigua" y "Proyecto de Tesis de Licenciatura en Filosofía" de la Carrera de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Es Coordinador del Centro de Estudios de Filosofía Clásica (CEFIC) y Secretario del Instituto de Filosofía (IF). Ha participado de múltiples proyectos de investigación. En la actualidad, codirige el proyecto titulado "Intersubjetividad invertebrada: un desafío hermenéutico actual. Segunda parte: el acontecimiento" (06-G026-T1). Ha publicado numerosos artículos, libros y capítulos de libro en revistas científicas especializadas.

D. R. © Cristian Eduardo Benavides, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.

Signos Filosóficos, vol. xxvi, núm. 52, julio-diciembre, 2024, 38-57, ISSN: 1665-1324, E-ISSN: 3061-7766