
ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

La relación de Johannes de Silentio con la fe abrahámica en Temor y Temblor

The relationship of Johannes de Silentio with abrahamic faith in Fear and Trembling

Víctor Manuel Alarcón Yepes¹
Universidad Nacional de Colombia

Recibido: 10.09.2025
Aceptado: 12.11.2025

Resumen

El presente escrito intenta aproximarse, remitiéndose a la tradición escritural, a los motivos que existen en el trasfondo de la elección de Abraham como “caballero de la fe” en Temor y Temblor por parte de Søren Kierkegaard. En esta obra, el autor danés opta por una figura del Antiguo Testamento, a pesar de su intención de acercarnos a la comprensión de la fe cristiana. Abraham ofrece a Kierkegaard la posibilidad de discutir el problema de la ley y la gracia a través del rodeo que ofrece la tensión entre la ética y la fe, presente en la vida del patriarca de Israel, y esto en estrecha relación con el apóstol San Pablo en su confrontación contra el legalismo judío, a favor de la acción graciosa de Dios en el naciente cristianismo.

Palabras clave: Ley y gracia, ética y fe, Abraham, San Pablo

¹ victoralarcon7@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-4374-8201>

Abstract

This paper seeks to explore, through reference to the scriptural tradition, the underlying rationale for Søren Kierkegaard's selection of Abraham as the "knight of faith" in *Fear and Trembling*. In this work, the Danish philosopher turns to an Old Testament figure, despite his aim of deepening the understanding of Christian faith. Abraham provides Kierkegaard with a paradigmatic case through which to examine the tension between ethics and faith—tension that serves as an indirect means of addressing the theological problem of law and grace. This dynamic, exemplified in the life of the patriarch of Israel, resonates closely with the apostle Paul's critique of Jewish legalism and his defense of the gracious action of God in the emergence of early Christianity.

Keywords: Law and grace, ethics and faith, Abraham, Saint Paul

Introducción

Situarse existencialmente ante el problema planteado por Søren Kierkegaard en *Temor y temblor* (1994), en voz de Johannes de Silentio, la variante tonal que nos expone frente a la dramática cristiana de la fe, pero recurriendo a la figura paradigmática antiguotestamentaria de Abraham, supone la consideración no solo de los motivos conducentes que inspiran el texto sino, a su vez, los presupuestos hermenéutico-escriturales que atraviesan la obra. En este sentido, conviene aproximarnos al trasfondo de la tradición paulina y del Evangelio, para dar cuenta de la forma como Johannes reconstruye el problema de la ley y la gracia, expuesto por San Pablo, pero haciéndolo corresponder con la ética y la fe.

Esta estrecha correlación entre ley y gracia por un lado, y ética y fe por el otro, no es más que el recurso del cual echa mano Kierkegaard para establecer su confrontación profética contra el seudocristianismo de su tiempo, proyectando isomórficamente el objetivismo de la ley con la ética y el de la gracia con la fe, reactualizando, a su modo, pero circunscrito al trasfondo novotestamentario, la antigua tensión que representaba el legalismo judío en oposición a la

gracia justificadora del cristianismo, en respuesta a la necesidad que reconoce de volver la pasión cristiana al cauce originario que impetuosamente recorría la fe en los albores de la iglesia primitiva.

A tenor de lo anterior, nos acercaremos a la manera como procede Kierkegaard en su crítica a la cristiandad danesa, retomando la discusión que en el surgente cristianismo ya se planteaba entre la ley y su cumplimiento, por vía de la justificación, que no es otra cosa que la intermediación de la gracia como principio realizador del cristianismo; remitiéndose al antecedente que nos ofrece el judaísmo en la persona de Abraham, y esto en plena consonancia con el Apóstol San Pablo.

De este modo, la intención del presente escrito es considerar los posibles antecedentes bíblicos a los que recurre Kierkegaard en su toma de postura frente a la figura de Abraham tocante a la fe, identificando en el planteo del problema de la ética y la fe, la reconstrucción de la polémica entre ley y gracia, en razón de la necesidad que el autor danés reconoce de reintroducir el cristianismo en la cristiandad a través del rodeo que supone, en principio, la suspensión teleológica de la ética, entendida como ley, y la fe, como desencadenante de la gracia. De acuerdo con lo anterior abordaremos los posibles motivos bíblicos que conducen a Kierkegaard, en la voz de Johannes, a optar por la figura veterotestamentaria de Abraham en su obra *Temor y Temblor*.

1. Abraham como figura paulina: Ley, gracia y fe

Un primer motivo de Johannes nos conduce a San Pablo. En su intención por encontrar una línea de continuidad entre judaísmo y cristianismo, Pablo acude a la imagen prototípica del patriarca, al reconocer un principio común que es extrapolable al cristianismo, sosteniendo en la epístola a los Romanos, la correspondencia existente, en relación con la fe, entre Antiguo y Nuevo Testamento al declarar: “Mas el justo por la fe vivirá” (Biblia Reina-Valera, 1995, Hab. 2: 4, Rom. 1: 17, Gál. 3: 11, Heb. 10: 38). Con esto queda expuesto el modo como, según Pablo, en el evangelio se revela la justicia de Dios por fe y para fe (Rom. 1: 17). Si Abraham

hubiese sido justificado por las obras, tendría de que gloriarse, pero no para con Dios, ya que solo en virtud de haberle creído a Dios, su fe le fue contada por justicia. Esta correspondencia entre judaísmo y cristianismo en cuanto a la fe, deviene en San Pablo como principio regulador sobre el cual también se funda el cristianismo. En el mismo sentido, Kierkegaard opta por la figura de Abraham al reconocer, de manera significativa, un vínculo esencial con la fe del Nuevo Testamento, que no es el tipo de fe que ha sido vaciada de contenido al reducirse a una forma de conocimiento que prescinde del escándalo, sino de una fe vital que se experimenta radicalmente en la excepción, relevando su carácter esencialmente subjetivo y existencial.

En consecuencia, quiero decir que Abraham es una excusa que responde a una intención más elevada, recuperar la esencia del cristianismo exponiéndonos, comparativamente, a uno de los más insignes representantes del judaísmo; pero solo en la medida en que, tocante a la fe, judaísmo y cristianismo se corresponden.

2. La crítica kierkegaardiana a la cristiandad

Considero que se debe reconocer un segundo motivo que trasciende la pura creencia y responde a la necesidad vocacional de Kierkegaard por reintroducir el cristianismo en la cristiandad, más allá de la simple intención de recobrar la naturaleza misma de la fe cristiana. Este segundo motivo descansa también en la fe, pero en virtud de su oposición a una ética puramente formal y objetiva, propia de la institucionalidad eclesial de su tiempo. Desde esta perspectiva, Kierkegaard recurre a Abraham no solo para destacar su fe, sino también porque reconoce en él un medio legítimo para problematizar la mera observancia de la ética cristiana en desconsideración de la fe, del mismo modo en que a su vez San Pablo cuestionaba la justificación por medio de la ley en oposición a la gracia.

Con esto quiero destacar que Johannes recompone la crítica, haciendo coincidir la ley con la ética, en la medida en que ambas pueden ser observadas en la pura exterioridad sin implicaciones genuinamente existenciales, y también relevando la importancia de la fe en correspondencia con la gracia, en el hecho de que solo la fe libera la acción graciosa de Dios

a través de Jesucristo. Es decir, así como la ley era un impedimento para ser justificados por Dios, ya que nadie podía cumplir en sentido estricto la ley, Kierkegaard considera que, funcionalmente, la ética se comporta del mismo modo; así como el judaísmo se había desviado de la fe optando por reglas meramente objetivas que velaban la posibilidad de acceder a la gracia, la cristiandad de su tiempo había prescindido de la fe sosteniéndose en valores puramente éticos que no permitían traslucir la esencia misma de un cristianismo fundamentado en la fe como signo de contradicción.

Del mismo modo, podemos decir entonces que, como Pablo introdujo la figura de Abraham para problematizar la tensión entre ley y gracia, Kierkegaard opta por el patriarca para presentarnos la disyuntiva entre ética y fe. En lo atinente a la fe, Pablo acude a Abraham con la intención de discurrir en lo que entrevé es un problema del judaísmo, y es la creencia de que la ley justifica, disquisición que encuentra su correlato en Johannes a través de la contrariedad que introduce el cristianismo de su tiempo, al restringirse a la observancia externa de valores éticos, que no son más que meras expresiones transfiguradas de simples obras, y esto en consonancia con Pablo, para quien el único modo para acceder al cumplimiento de la ley es a través de la gracia. “En cambio Israel, que iba en busca de una ley que le diera justicia, no ha alcanzado esa justicia. ¿Por qué no? Porque no la buscaron mediante la fe sino mediante las obras” (Rom. 9: 31-32).

De esto no se sigue que Pablo quiera suprimir la ley, sino más bien darle cumplimiento, de la misma manera en que para Kierkegaard solo a través de la justificación que ofrece la fe es posible cumplir con los preceptos de la ética cristiana; por esto la ética no es desmontada por Kierkegaard, sino suspendida, inclusive, podemos suponer que este estado de suspensión solo opera en el instante, allí donde lo infinito se encuentra con lo finito en su irreconciliable oposición, lo que paradójicamente introduce el absurdo.

La resonancia de tal suspensión ética es esencialmente bíblica, y está en las antípodas del legalismo judío. ¿Qué intención esconde el cristianismo al presentar en el Evangelio el aparente detalle superfluo de Cristo escribiendo en el suelo mientras le es presentada una

mujer encontrada en adulterio? Intuitivamente podemos suponer que no es otra cosa que una reconsideración de la ley o, en su defecto, su genuina recomposición en el recobramiento de su espíritu. Cuando la mujer encontrada en adulterio es presentada a Jesús lo primero que se esgrime, por parte de los fariseos, es su referencia a la ley: “En la ley nos mandó Moisés apedrear a tales mujeres. Tú pues, ¿qué dices?”. La respuesta es bien conocida: “El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella” (Juan. 8: 5-7).

Ciertamente hay una suspensión de la ley, pero no una abolición de la misma, es más, es en razón de su suspensión que la ley, a través de la introducción de la gracia, encuentra su cumplimiento o, más bien, la posibilidad de ser cumplida: “Vete, y no peques más” (Juan. 8: 11).

Es indudable que Kierkegaard encuentra en este principio escritural, entre otros tantos, la justificación de la suspensión teleológica de lo ético que, llevada al caso de Abraham, halla, en términos de estructura hermenéutica, su propia correspondencia, a la par que se articula a la misma presuposición crítica en que se desenvuelve el relato, y es la recriminación al fariseísmo y saduceísmo del tiempo de Jesús que se articula a la detracción de Kierkegaard a los “doctos de la ley” de su tiempo que fundamentaban su justicia en la ética, pero al margen de la acción graciosa divina que, como insistimos, supone el ejercicio de la fe.

Es decir, la ética no agota lo interior, en la medida en que puede ser observada exteriormente, pero la observancia exógena de la ética, al margen de la gracia, es considerada por Kierkegaard como hipocresía, ya que la ética solo encuentra cumplimiento bajo el presupuesto de la fe, así la intención de Kierkegaard al introducir el cristianismo en la cristiandad procede por medio del redescubrimiento de la fe en oposición a la ética del establecimiento y la institucionalidad de la religiosidad de su tiempo.

Así, el objetivismo cristiano representado en una ética de la exterioridad, y digo de la exterioridad porque puede prescindir del carácter dramático que supone la interioridad, no es otra cosa que la recomposición de la simetría existente entre ley o ética, y objetivismo,

ofreciéndonos Kierkegaard una apuesta que recaba en la subjetividad al presentarnos la fe como principio relacional con lo divino y de este modo como medio reconstructivo de lo verdaderamente cristiano.

Es a propósito del reconocimiento que hace Kierkegaard de la fe como principio fundante del cristianismo y no de las obras, representadas en la ética, que su intención crítica pretende situar el fundamento en el lugar que le corresponde y, por otro lado, no contraviniendo la importancia de las obras sino entendiendo que solo a través del atravesamiento de la fe son posibles las obras, entre ellas el cumplimiento de la ética cristiana porque, como bien sostiene Santiago, la fe sin obras es muerta (Sant. 2: 17).

Kierkegaard situaría la ética en el ámbito de las obras de tal modo que, si el cristianismo realmente quiere responder a lo genuinamente cristiano debe recuperar la fe reconsiderando el lugar que ocupa la ética como obra.

3. Abraham como criterio de autenticidad

Un tercer motivo debe ser ahora tratado. Posiblemente Johannes opta por Abraham en tanto que representa la figura en la que se excusaban los judíos para autocomprenderse como pueblo escogido por Dios; supuesta verdad que es desmontada en el Evangelio cuando Juan el Bautista sostiene que Dios puede levantar hijos de Abraham hasta de las piedras (Mat. 3: 9). Tal detracción es muy diciente, ya que se circunscribe en la presunción que tenían los maestros de la ley en tener a Abraham por padre.

En su crítica a la cristiandad, esta presunción cobra relevancia en la pretensión de Johannes por cuestionar el hecho que supone que se es cristiano simplemente por haber nacido en una nación cristiana o ser educado cristianamente, participando indirectamente de un corpus dogmático o una mera tradición, pero sin un compromiso genuino y visceral con el objeto de la fe que es Cristo; en esta dirección, resulta apropiado reflexionar acerca de la figura veterotestamentaria de Abraham, ya que funcionalmente responde a su interés último de

enjuiciar la cristiandad de su época, donde todos se consideran, por derecho, cristianos sin serlo.

Ya en el Evangelio, Cristo discurre con los judíos que habían creído en él, acerca del hecho de convertirse en un verdadero discípulo, sosteniendo que el conocimiento de la verdad les traería libertad. Ante tal consideración, los que habían creído en él, responden: “Linaje de Abraham somos, y jamás hemos sido esclavos de nadie”. A lo que Jesús replica: “Si fuereis hijos de Abraham, las obras de Abraham haríais” (Juan. 8: 31ss). Principio que retoma Pablo cuando declara que no todos los que descenden de Israel son israelitas, ni tampoco por ser descendientes de Abraham son todos hijos suyos (Rom. 9: 6-7). En este principio, estimo, también se apoya Johannes para cuestionar la falsedad de un tipo de creencia que se supone heredera del cristianismo, pero que se refunde en la pura teorización y no en la vivencia cristiana.

Por último, nos aproximaremos a la cuarta razón que justifica el uso que hace Kierkegaard de la figura de Abraham, y es su contemporaneidad con Cristo (Cf. Juan. 8: 56-58). Es evidente que el esfuerzo reconstructivo de la fe, representada en Abraham, no solo tiene que ver con la intención de hallar en el patriarca un arquetipo digno de imitación, sino también en destacar que el padre de la fe es contemporáneo con Cristo.

En el relato del Evangelio según San Juan, Jesús sostiene que, Abraham, el padre de los judíos, se regocijó al pensar que vería su día, y lo vio y se alegró; a lo que los judíos allí presentes replican: “Ni a los cincuenta años llegas, ¿y has visto Abraham” (Juan. 8: 57). El pasaje evangélico, sin entrar en detalles que trascienden la mera descripción a la que me quiero acoger, no es otro que el del encuentro del patriarca con la imagen tipo del Cristo preencarnado representada en la manifestación epifánica de Melquisedec, en el Antiguo Testamento. El escritor de la carta a los hebreos sostiene: “Este Melquisedec salió al encuentro de Abraham y lo bendijo. El nombre Melquisedec significa “rey de Salém”. No tiene padre ni madre ni genealogía; no tiene comienzo ni fin, pero a semejanza del hijo de Dios, permanece como sacerdote para siempre” (Heb. 7: 1ss).

Al aparecer Abraham como contemporáneo de Jesús, se posibilita la comprensión “transhistórica” de la fe, reflexión a la que Kierkegaard advendrá en su exposición del “discípulo de segunda mano”, quien no puede hacerse inmediatamente contemporáneo con el hecho histórico, pero sí con el objeto de la fe porque concierne al devenir. La relación de Abraham con el hecho histórico es indirecta, pero se encadena con un hecho proyectivo que se convierte en objeto de fe, y deja que para sí mismo se convierta en histórico, repitiendo en este sentido las determinaciones dialécticas del devenir (Kierkegaard, 2004, p. 94). Con esto Kierkegaard quiere entrever, como también sostiene en Migajas, no tanto el hecho concreto que sugiere la percepción de la señal o la intuición premonitoria de la revelación cristológica como futuro, es decir, tal como fue anticipada por los profetas, quienes querían descubrir a qué tiempo y bajo cuáles circunstancias habría de revelarse Cristo (1 Ped. 1: 10-12), pero no como hecho necesario, ni como futuro ni como pasado, ya que su manifestación debe de ser creída.

Conclusiones

La figura veterotestamentaria de Abraham ofrece a Kierkegaard una multiplicidad de posibilidades hermenéuticas que se circunscriben a su intención crítica contra la cristiandad de su tiempo, ajustándose convenientemente al interés que representa la recomposición de la fe cristiana más allá de la ética. Esta recomposición de la fe tiene como principio rector la revaloración del cristianismo entendido prevalentemente como revelación y no como doctrina, haciendo prevalecer la justificación por la fe y no por las obras, tal como en su tiempo lo sostuvo el apóstol San Pablo. Abraham es una imagen tipo de la fe que el judaísmo comparte con el cristianismo, pero, al tiempo, expresa la oposición a un tipo de creencia que descansa en la mera observancia de principios éticos, es decir, generales o, si lo preferimos, formales. Por otro lado, el patriarca también posibilita la crítica al orden establecido, ya que del mismo modo en que los judíos creían que eran hijos de Abraham sin serlo, la cristiandad danesa se asumía cristiana, aunque estuviese vaciada de los auspicios sagrados que ofrece la gracia, descansando en la comodidad de un cristianismo que se comprende como simple

conocimiento. Por último, Abraham es un contemporáneo de Cristo, razón que justifica el llamado de Kierkegaard a hacernos contemporáneos con la fe de Abraham, solo en razón de la experiencia de una fe atravesada por la ineludible contradicción que supone la *kénosis* crística como expresión de la emergencia del escándalo.

Referencias

Kierkegaard, S. (1994). *Temor y temblor*. Altaya.

Kierkegaard, S. (1997). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trotta.

Reina-Valera. (1995). *La Biblia*. Sociedades Bíblicas Unidas.