



UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México



FACULTAD DE HUMANIDADES.

Licenciatura en Filosofía

Tesis:

**La constitución del individuo singular en el desarrollo de la obra de Søren
Kierkegaard**

Que para obtener el título de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Cesar Pinal Martínez

Asesor de Tesis:

DR. JUAN JOSÉ MONROY GARCÍA

Toluca, Estado de México, 2016

ÍNDICE

Introducción.	3
Capítulo I: Los estadios de la existencia y su papel en la obra de Kierkegaard.	9
I.I Estadio Estético	13
I.II Estadio Ético	20
I.II.I El Matrimonio	21
I.II.II El Héroe trágico	26
I.III Estadio Religioso.	30
I.III.I El paradigma de Abraham	32
Capitulo II: La razón anulada.	37
II.I La comunicación indirecta.	37
II.II La verdad subjetiva.	41
II.III La paradoja como límite de la razón.	48
Capitulo III: El camino hacia la constitución del Individuo singular	57
III.I La angustia y su relación con la existencia.	57
III.I.I ¿Qué es la Angustia?	60
III.I.II La angustia como antesala de la existencia autentica.	62
III.II El cristianismo; la expresión del individuo singular.	65
Epílogo.	81
Conclusiones	87
Referencia Bibliográfica	91

INTRODUCCION.

Presentar una interpretación de cualquier autor en particular siempre resulta una gran problemática, porque en cierta forma se intenta posicionarse en comunión con él, tratarnos de acercarnos lo más posible, pisar la huella que dejó, todo en aras de una mejor comprensión, sin embargo, siempre existirá una pequeña rendija que no podremos tapar. En el caso específico de Kierkegaard, lo dicho se amplifica o como diría el Doctor Blanco Regueira, al referirse a la obra de Søren, “ésta es la sombra de la Sombra”, pues Kierkegaard siempre va un paso al frente de su lector, aspecto que dificulta, en cierto grado la comprensión de su obra. Por ejemplo: lo más abundante y lo mayormente resaltante en toda la obra Kierkegaardiana, son las constantes referencias a momentos biográficos de suma importancia en la vida del autor del *Evangelio de los Sufrimientos*, tan es así que podríamos decir, él nos relata su vida, y con ello nos vemos tentados a considerar dichos elementos como relevantes, pero esta transformación de la vida de Kierkegaard en un elemento literario o incluso detenernos en el carácter polémico de su libros nos ubicaríamos muy lejos de lo esencial, más bien, lo esencial del pensamiento Kierkegaardiano se esconde entre un juego de pseudónimos, donde nos es posible observar como poco a poco cobra sentido el propósito implícito en dentro de su obra,. Convirtiéndolo en un *Divino Burlador*. Recordemos que Kierkegaard no intenta darnos conceptos acabados, o una especie de receta a manera de un platillo de cocina, en la cual se nos indique pasó a paso cómo deberíamos vivir, menos aún, él intenta erigir un sistema pretendiendo abarcar todo conocimiento e incluso a la existencia misma. Cuando leemos a Søren Kierkegaard nos damos cuenta con cuan singular peculiaridad él se dirige a nosotros, sus lectores, es una forma muy distinta a la de un tradición filosofía, siendo la exposición de conceptos lo único relevante, en contraste, él se dirige “directa y personalmente” e intenta, de igual manera, hablarnos de cosas, que quizás muchos puedan considerar “simples”, pero no por ello exentas de dificultad o de menor importancia a la hora de entenderlas, por ejemplo, ¿Qué sería lo más simple de entre muchas cosas, que aquello que ya somos, individuos singulares?

Pero al mismo tiempo ¿Qué sería más difícil de entre todas las cosas, sino llegar a ser lo que ya somos?

El presente trabajo intenta dar un recorrido interpretativo, a lo largo de la obra Kierkegaardiana traducida al español, con la firme intención de ir mostrando poco a poco el desarrollo que tiene el concepto de individuo singular, su constitución, su papel y las implicaciones de este concepto dentro de la filosofía Kierkegaardiana, hasta llegar al punto -denominado por Kierkegaard- de “la existencia auténtica”. Este recorrido que intento plasmar en este trabajo, es –a mi consideración, una forma mediante la cual es posible, no sólo dar una visión global de la obra Kierkegaardiana limitándome a un aspecto puramente técnico de su pensamiento, sino también es posible remarcar varios aspectos críticos de la filosofía del danés. Así, el interés de remarcar el concepto de individuo singular, no se circunscribe a un elemento teórico dentro de un esquema interpretativo de la realidad o la existencia en su propuesta, muy al contrario, al mencionar el aspecto crítico de su filosofía, me refiero a considerar las implicaciones que se desprenden de un concepto que trasciende lo meramente teórico, es decir, la relevancia que podría tener un autor como Kierkegaard, en un contexto como el de hoy en día, estriba en el problema desde el cual se gesta el concepto del individuo, siendo un problema que en cierta forma desborda el propio contexto de Kierkegaard porque él alude a una condición humana(individuo singular) que se encuentra en una especie de somnolencia, colocando al hombre en una especie de sometimiento indirectamente padecido dado la ausencia de conciencia, en otras palabras, al hablar del individuo singular, Kierkegaard se refiere al hombre consciente de sí, de sus posibilidades, consciente de su situación en su aquí y ahora, por lo tanto, el hombre, en este sentido, despliega dentro de sí la posibilidad del pensamiento crítico; obviamente, el sentido al cual está apuntando, primeramente Kierkegaard, es un sentido religioso, la relación personal y voluntaria con Dios, sin embargo, si tomamos en cuenta *La época presente*, un texto donde aborda un tema tan actual como los medios de comunicación masivos, con la problemática de una constitución social a partir de una ideología dominante e impuesta que alinea a todos, cobijándolos en un común denominador, fenómeno al cual nombra

Kierkegaard como nivelación, refiriéndose al valor significativo de una idea a través de aspectos cuantitativos, no obstante, si intentamos entender el significado que adquiere la categoría del individuo singular en el *corpus* Kierkegaardiano y a su vez resaltar la injerencia en un contexto como el de nosotros, se vuelve necesario tener en claro los aspectos posicionados entorno al concepto, porque es claro que Kierkegaard antes de siquiera poder plantear en forma “directa” la categoría del individuo singular, él debe lidiar y librar varias problemáticas (las cuales abordará de manera bastante peculiar, como se verá más adelante) en tanto harán imposible una comprensión inmediata de la importancia de esta, su categoría, por ejemplo, el hecho de despertar la duda dentro de una concepción de vida que aparentemente responde a cada una de las necesidades del hombre, con la intención de determinar si realmente, puede hablarse de un estado “auténtico”, es decir, enfrentarse a una especie de enajenación que no permite cruzar más allá de lo establecido. De ahí que en lo concerniente a los capítulos subsiguientes pretendo implementar un análisis de los conceptos claves en el pensamiento Kierkegaardiano en el siguiente orden:

a) En el primer capítulo, mi intención es remarcar un desarrollo de como Kierkegaard nos presenta la existencia a partir de su ya conocida triada de los estadios, es decir, al referirse al *estadio estético*, *estadio ético* y *el estadio religioso*, debemos tomar en cuenta que no se trata de una tipificación puramente teórica, estableciendo conceptos sin ton ni son, ahogando la existencia en un mar de abstracciones, por el contrario, cada estadio tiene una relación profunda con la existencia al ser una concepción de vida y en este sentido, los estadios llevan consigo un significado vital y personal, no son ajenos al hombre, ahora bien, lo que se pondrá en cuestión en este capítulo, sería desmenuzar el sentido que Kierkegaard le da al concepto de la existencia auténtica en relación a la concepción de vida que se tiene, pero siempre teniendo en mente el estadio desde el cual se gesta el individuo singular en sentido estricto.

b) Posteriormente dentro del capítulo II, teniendo en mente cada uno de los tres estadios desarrollados anteriormente, remarco una vez más su importancia referida por Kierkegaard dentro de la constitución del individuo singular, ya que

desde mi perspectiva, cada estadio o esfera de existencia, toma un cierto papel que permite generar un posicionamiento frente a sí mismo, a cada individuo singular; desde esta perspectiva, el primer tema en abordar dentro de este segundo capítulo, es el referido a la comunicación indirecta, la cual representa en la obra de Kierkegaard, la posibilidad de dirigirse a su lector, sin por ello imponerle argumentos o conclusiones producidos por una serie de razonamientos lógicos a manera de un malabarismo retórico y lingüístico, muy al contrario, si se dirige al lector, es para dejar en última estancia, que sea él mismo quien tome la decisión sobre su propia situación personal. Es importante retomar la comunicación indirecta, en el entendido de señalar el método del cual se servirá Kierkegaard para poder dar cuenta de la categoría del individuo singular, además de plantear la peculiaridad que guarda un concepto como éste, es decir, hay una correspondencia paralela entre la comunicación indirecta y la categoría del individuo singular, cabalmente, porque la apertura hacia la individualidad “real” es a partir de mis propios medios, a través de mi voluntad, y por lo tanto, el problema que subsiste de trasfondo, es una problemática muy al estilo socrático, en el sentido de posibilitar el surgimiento del individuo por sí mismo.

Continuando con el análisis, y siguiendo bajo la misma tónica de la comunicación indirecta, desarrollo otro tópico: la verdad subjetiva, un concepto clave en cuanto que refleja la expresión clara de la interioridad a partir de la apropiación, siendo esta última una característica propia del individuo singular. Cabe aclarar que el carácter subjetivo de la verdad nos colocará frente a lo que Kierkegaard nos indicará como la paradoja, dado que, dicha verdad alude al límite de la razón, límite donde pierde toda su fuerza, donde cae desfallecida, porque desde la perspectiva del filósofo de la existencia, la verdad no se nos presenta con la fría mira del pensamiento especulativo, más bien, la verdad como subjetividad nos abre los cálidos brazos de la apropiación, y justamente ello es lo más difícil de entender, es el escándalo que aterra a la razón aun obstinada en la pretensión de enunciar la verdad aun cuando ha enmudecido, y es en este sentido que la paradoja se convierte en la antesala de lo religioso en cuanto la fe adquiere importancia decisiva, dado los aspectos contrastantes respecto a la razón. La fe

es el punto más alto donde la contradicción encalla a la razón, para Kierkegaard, la fe representa el *pathos* profundo de la relación con Dios, una relación que, cabalmente, por la paradoja, despierta una terrible dificultad; la razón al no poder plantear una explicación, al chocar constantemente sobre sí misma, exigiéndose en demasía y al no poder encontrar una respuesta, se niega aceptar que delante suya existe algo que pidiera trascenderla, en el caso de Abraham, por ejemplo, la manera en que nos relata Johannes de Silentio, sus impresiones respecto a esta figura, es de destacar la constante tensión que envuelve el acto de Abraham, es decir, para la razón no hay mayor explicación, concerniente al sacrificio de Abraham, más la de ser un asesino, creer que aquel acto lo comete por amor a Dios y por amor a Isaac, es la paradoja que frena la comprensión de un hecho semejante, es el punto de quiebre donde la razón cierra los ojos, donde la fe la escandaliza. A partir de esta perspectiva es desde la cual intento marcar el desarrollo de la relación paradoja-verdad subjetiva, perfilando el panorama desde el cual se percibe cada vez más nítido el sentido que Kierkegaard le otorga al individuo singular, preparando el terreno para plantear su valor como hombre libre, porque en última instancia la fe es una elección.

c) Finalmente, dentro del capítulo III, contando con los antecedentes presentados en el primer y segundo capítulo, trato de explicar, dedicándome particularmente, en qué medida toma relevancia la apertura hacia el individuo singular, así mismo, su significado e implicaciones, para lo cual, parto de la consideración de la angustia como eje antecedente de la conciencia de sí mismo, es decir, la importancia de la angustia radica en la posición y el punto donde el hombre se conduce a enfrentarse consigo mismo, la angustia es el eco que resuena en el interior del hombre, es la nada que lo desnuda y lo obliga a tomar una resolución, y en este sentido, la angustia es un fenómeno que se manifiesta en el hombre como antesala de la libertad, en cuanto la conciencia de sí es una apertura de las posibilidades resguardadas en la interioridad del hombre, si la angustia tiene una correlación con la nada, es porque en la autoconciencia el hombre se descubre no como un hombre acabado o determinado, sino un ser instalado en un punto cero de su existencia, porque el vivir no es sinónimo de

existir, en la existencia el hombre recorre un camino donde poco a poco, de decisión en decisión, va formándose a sí mismo.

Teniendo en claro el sentido de la angustia y habiendo preparado el terreno donde se despliega el individuo singular, como un siguiente paso abordaré un punto clave dentro de la filosofía de Kierkegaard correspondiente al significado del individuo singular, refiriéndome, a la relación que guarda con lo religioso, con el cristianismo, dado la finalidad en la obra Kierkegaardiana, es decir, abordaré el cristianismo en relación al individuo singular, siendo dicha relación el verdadero sentido que determina la existencia auténtica, donde el hombre puede concebirse en plena constitución singular, donde le es posible superar la desesperación producida por una necesidad negada del espíritu y una obstinada voluntad que no sabe cómo lidiar con su propia cadencia, por lo tanto, el cristianismo es la directriz donde converge perfectamente cada uno de las determinaciones que dan vida al individuo singular, así, dentro de este capítulo la tarea consistirá en ir desdoblado, los elementos que de alguna forma ya habían sido presentados en anteriores capítulos, pero ahora bajo la luz del cristianismo.

Cada uno de los temas que en el presente trabajo abordo, intentan ir demostrando poco a poco la incidencia del concepto “individuo singular” en el pensamiento Kierkegaardiano, por lo cual, a través del método analítico, me serviré de la obra en general del danés, con especial atención a los libros bajo la rúbrica de los seudónimos, dado que, es -precisamente- en estas obras donde el desarrollo del individuo singular hacia la existencia auténtica, es de gran notoriedad, sobre todo si tomamos en cuenta lo mencionado en *Mi punto de vista*, donde Kierkegaard nos definirá su obra seudónima como una herramienta que permitirá tener un contacto “indirecto” con el lector, con la intención de despertar en él la duda de la ilusión en la cual está inserto, algo realmente necesario antes de poder introducir su categoría del Individuo singular .

Capítulo I los estadios de la existencia y su papel en la obra de Kierkegaard.

Es muy conocido por todas las personas que hayan tenido un acercamiento al pensamiento de Søren Kierkegaard, que él comprende – por decirlo de alguna manera- la existencia del hombre en “tres estadios o esferas de la existencia”, a saber: el estadio estético, el ético y el religioso, los cuales deben entenderse, no como “etapas” a superar, dado que presuponer ello, sería tanto como afirmar que el hombre desde que nace hasta su muerte, pasaría necesariamente por cada una de dichas etapas, sino, más bien, debe entenderse como *ethos*, es decir, modos de ser o de existir, siendo así, el hombre no necesariamente. a lo largo de su vida, tendría que pasar por cada uno de los “estadios”, es más, la vida de un hombre bien podría consumirse, ya sea en el estadio estético o ético, no obstante, cabe aclarar, no ocurriría así en el estadio religioso, dado que dicho estadio representa para Kierkegaard la forma más elevada de existencia, donde la vida del hombre toma pleno sentido, además es un estadio donde se implica “pasión” la cual –tal como lo denuncia Kierkegaard- se encuentra ausente en la personalidad de su época¹, por lo tanto, la tarea a la que se dedica el autor de *Cristianismo y Cristiandad*, es precisamente despertar esa pasión dormida, para así, podernos llevar o posicionarnos, en tanto individuos, frente al estadio religioso, el cual implicaría “la existencia auténtica²”.

De ahí que la importancia de los estadios de la existencia resulta plenamente evidente cuando se observa la obra de Kierkegaard, pues precisamente, dicha consideración de la existencia, es la herramienta con la cual

¹ Aquí Kierkegaard crítica sobre todo a la sociedad danesa de su época.

² Al referirme a la “existencia auténtica” hay que tomar en cuenta que para Kierkegaard los estadios anteriores al religioso representa una suerte de insuficiencia, en cuanto el hombre inserto ya sea en el estadio estético o ético no logra establecerse por completo la presencia de sí como individuo, como *Den Enkelte*, es decir, la determinación correspondiente es el grado de individualidad alcanzado en cada uno de los estadios, así, el análisis que posteriormente haré en este capítulo se basa en acentuar, desde el estadio estético hasta el religioso, los matices presenciales de la categoría del individuo singular, en el entendido de exponer la posibilidad de dicha categoría dentro de cada uno de los estadios, por tanto, la existencia auténtica es la posibilidad del hombre de constituirse como sí mismo en su individualidad real, esto es como individuo existente y único en cuanto sí mismo.

el pensador de Copenhague se trata de comunicar, es decir, el hecho de que la obra de Kierkegaard parta desde el estadio estético hasta llegar al religioso, no es sino un camino-en el cual transcurre su obra, dicho sea de paso- que guarda una cierta malicia intencional, pues Kierkegaard proyecta cada estadio de una forma tan seductora que –pareciera ser- nos encontramos como atrapados en su escritura, he aquí la relevancia de sus seudónimos, pues son parte de su maliciosa forma de comunicar.

Así, entonces, cada una de sus máscaras(seudónimos), encarna una perspectiva que corresponde al estadio en cuestión, y ahora bien, el propósito del seudónimo en turno es expresar con enfática fuerza todo lo que implica dicho estadio, con la intención de provocar una identificación entre el lector y el seudónimo–con lo cual la trampa ha resultado- pero enseguida muestra también las cadencias, dejando perceptible que la permanencia ya sea en el estadio estético o en el ético, implica una estancia que conlleva necesariamente –para Kierkegaard- a una existencia inauténtica.

Es curioso cómo el llamado *padre del existencialismo*, “se comunica”, puesto que – en cierta forma- él no lo hace de forma directa en cuanto a los seudónimos se refiere, es decir, hay dos maneras a considerar respecto a la comunicación en el pensamiento Kierkegaardiano que tienen que ver con el desarrollo mismo de su obra, así, por un lado se considera como comunicación directa a las obras de talante religioso firmadas con su propio nombre, y por otra parte, la llamada *comunicación indirecta* referida a los seudónimos los cuales – como se ha dicho- corresponden propiamente a un estadio particular que expresa un tipo de subjetividad específica; recordemos que Kierkegaard establece un juego de comunicación con su lector, por ello sus obras pseudónimas aunque son escritas por él no expresan en realidad la finalidad que persigue con respecto a la categoría del individuo singular , incluso es muy notorio la diferencia en cuanto a temas y las maneras en cómo los maneja, pues es tal el uso del lenguaje que en ocasiones nos orilla a pensar que realmente otra persona fue quien escribió dicha obra.

Ahora bien, cabría puntualizar cuáles son las implicaciones de esa llamada *comunicación indirecta*, pues no podría agotarse solamente en la consideración de los diferentes seudónimos, sino, hay que tener en cuenta la correspondencia que dicha comunicación tendría en relación con su forma de entender la verdad, es decir, para Kierkegaard, la verdad no se encuentra contenida en términos epistemológicos, y por lo tanto –evidentemente- para él no puede ser entendida en términos racionales, no obstante, si de una forma subjetiva, con lo cual Kierkegaard, lo que intenta comunicar indirectamente es propiamente la verdad (contenida en el estadio religioso).

Ahora bien, al enfrentarnos a la obra de éste *divino burlador*, nos percatamos que él no intenta aprehender o enunciar la verdad, ya que, pretender decirla no sólo se estaría cayendo en un grave error, sino también, resultaría imposible so pena de caer en construcciones ilusorias, en conceptos sumamente abstractos, la verdad se nos escaparía de entre las manos como el agua se escurre de entre los dedos, así, la tarea de Kierkegaard es proporcionarnos la conciencia de una verdad que, si bien, se encuentra a nuestro alcance, ésta nos orilla a callar, a aceptar que nos situamos frente a frente a aquello que no se puede pensar.

Queda claro que el papel de los tres estadios, representa, para puntualizar, en primer lugar una consideración propedéutica – por decirlo de alguna manera- ya que el considerar paralelamente los estadios con sus obras, implica una forma de “mover” en el lector una reconsideración sobre sí mismo y sobre su existencia como individuo concreto; y en segundo lugar, Kierkegaard trata de hacer comunicable – de manera indirecta, claro está- aquello que “no se puede pensar”, despertar el *pathos* oculto en el estadio religioso, dado que el acceso a dicho estadio, es enfrentarse a un lugar donde la razón resulta insuficiente, un lugar que en cierta forma, te condena al aislamiento y en el cual te encuentras en pugna contigo mismo y con Dios.

Se dice que para conocer bien a un autor, no solo se debe conocer su obra como tal, sino, también es de necesidad conocer su contexto, su biografía, su

desarrollo como persona, tal vez en el filósofo de Copenhague -como ningún otro autor- estas palabras tomen demasiada fuerza, dado al indudable hecho que al mirar dentro de la obras de Kierkegaard nos encontramos con claras alusiones sobre pasajes de su vida, desde menciones de su padre; que dicho sea de paso, comenta que de él recibió una educación impropia para un niño, refiriéndose a su severa instrucción religiosa proporcionada desde muy pequeño, hasta alusiones a su ya tan famosa relación con Regina Olsen, su obra *temor y temblor* bien podría considerarse como un libro plenamente dedicado a ella (aunque decir solo eso demerita en gran parte el sentido del libro y los temas que aborda). Además al ir detectando momentos claves en la vida de Kierkegaard bien podríamos situarlos en cada uno de los estadios; dentro del estadio estético, por ejemplo, podríamos situar el momento en el cual Kierkegaard se dispuso a dilapidar dinero en idas constantes a teatros, así mismo, su participación en tertulias y siendo, claro está, su padre quien tenía que solventar dichas deudas, lo cual le era permisible, pues durante un periodo de crisis en Dinamarca el padre de Kierkegaard, Peter Pedersen Kierkegaard, realizó una astuta maniobra financiera y no solamente evitó la bancarrota, sino que también logró hacerse de una gran fortuna, permitiéndole tener a él y a su familia una vida de lujos, y además particularmente dicha fortuna le facilitó a Kierkegaard una vida de escritor.

Dentro del estadio ético podríamos ubicar a Kierkegaard en el momento en el cual decide comprometerse con Regina Olsen, dado al carácter que distingue al estadio en cuestión de los demás, siendo precisamente el compromiso³, la capacidad de aceptar las leyes sociales, es en cierta forma convertirse en un “buen ciudadano”, cumplir siempre con lo establecido pensando en el bien común e incluso sobre el propio (por ejemplo el héroe trágico), ahora bien, por último el estadio religioso es observable en la dolorosa ruptura que supuso su compromiso con Regina Olsen y su dedicación de lleno a su labor como escritor, ya que el acceder al estadio religioso exige un sacrificio a manera de una prueba de amor a Dios (Sacrificio de Isaac) y quizás Kierkegaard tenía claro que la única manera de

³ Además que Kierkegaard toma la figura del matrimonio como arquetipo del estadio ético

ponerse al servicio de lo religioso sería a través de la pluma, su apertura al estadio religioso es, en este sentido, agotar toda su vida en un compromiso íntimo con el cristianismo, y para lograrlo con elevada seriedad tenía que romper con lo mundano, con su felicidad terrena, saber si Kierkegaard realmente accede al estadio religioso es algo que cabría juzgar individualmente, más aún, si se sabe que él mismo considerara el calificativo de cristiano como un nombre demasiado grande, pero lo cierto es que se puede considerar a Kierkegaard como un hombre que dedicó su vida a la re-valorización del significado del cristianismo en una época donde impera la monstruosa ilusión de ser cristiano como título nobiliario. Evidentemente es bastante superficial el explicar la obra de Kierkegaard sólo partiendo del elemento biográfico, no obstante no se pueden pasar por alto ciertos paralelismos entre su vida y obra, lo cual constituye un elemento interpretativo a considerar.⁴

Aunque he tratado de plasmar una semblanza de los tres estadios, así como –a mi consideración- lo que implica dentro de la filosofía de Kierkegaard, me parece que lo que he dicho hasta ahora resulta insuficiente y si se pretende profundizar en la obra del danés, es de menester –con el propósito de entender mejor- considerar cada uno de los estadios por sí mismos, lo que ellos nos quieren decir.

I. I.- Estadio Estético.

Como ya he dicho, cada estadio presenta un modo concreto de existir y así mismo posee, cada uno, ciertas características que los diferencian claramente, ahora bien, respecto al estadio propiamente estético, Kierkegaard se vale de múltiples figuras para representar propiamente el modo de existir de este estadio, tal vez la figura que de una forma adecuada podría representar y expresar en su totalidad lo que implica el estadio estético, es sin duda –a mi parecer- Johannes el

⁴ La biografía de Kierkegaard como “herramienta interpretativa “ es una manera de indicar momentos claves en la vida del danés, momentos que no se consideran solamente como hechos históricos, sino su repercusión invade cada uno de los aspectos de su vida incluso su pensamiento, son momentos decisivos que nos dan signo de comprensión.

protagonista de *Diario del Seductor*, la historia del libro básicamente nos habla sobre el proceso que emprende Johannes para seducir a una muchacha, Cordelia, que al verla por primera vez descender de su carruaje queda totalmente cautivado⁵, desde ese momento emprende la “casería”, trata con toda astucia lograr su cometido.

La figura de Johannes el seductor podríamos definirlo propiamente como lo sensual, lo cual se puede observar en el transcurso del libro⁶, es perceptible un hombre que se encuentra atrapado en la *inmediatez*, es decir, la existencia de este tipo de hombre queda subsumida a un goce sensual, incluso el mismo Johannes afirma esta consideración de una forma más directa en otra obra donde hace aparición, en el texto *in vino veritas*: “cuando uno tiene veinte años y no comprende que el imperativo categórico es: ¡goza!, es porque el pobrecillo es un imbécil de tomo y lomo...”⁷

Una segunda consideración o característica de la *inmediatez* desde la perspectiva del estadio estético, bien podría deducirse a partir de la intervención de Johannes en *in vino veritas*, en el momento donde expresa un mito para explicar-por decirlo de alguna forma- la esencia de la mujer, él la describe como una “trampa” creada por los dioses para someter al hombre, para mantenerlo cautivo, por lo cual Johannes nos dirá que un verdadero hombre es quien “prueba el cebo pero no lo devora”, con lo cual observamos que el hombre esteta se ve sumergido en una constante búsqueda de placer, a su consideración, el tiempo corresponde proporcionalmente al placer que busca, es decir, el esteta determina

⁵ Este libro también es considerado como la descripción de su relación con Regina Olsen; en la introducción que realiza Jorge del Palacio, en la edición de la editorial Alianza, comenta que con este libro Kierkegaard pretendía mostrarse ante Regina como alguien despreciable, pues tras la ruptura, Regina le rogo y le suplico que no terminara con la relación y Kierkegaard, para evitar que siguiera insistiendo trataba de mostrarse frío, de ahí que la figura de Johannes exprese el engaño y la manipulación.

⁶ Véase por ejemplo la impresión de Johannes al dar por concluido su cometido, pues expresa ese carácter muy propio de lo estético, pues él sabe que el “momento ha terminado” y ahora sólo queda emprender una nueva búsqueda

⁷ Søren Kierkegaard, *In vino veritas*, Alianza, Madrid, 2009, Pág. 142

su existencia por la cantidad de placer y siendo así: “La espontaneidad que lo dirige obedece al instante y al interés egótico propio, por lo que su existencia no posee unidad: es una secuencia indeterminada de momentos yuxtapuestos, despojada de forma o estabilidad.⁸” El esteta carece de unidad, porque cada uno de los momentos son sólo una nueva oportunidad de apropiarse el contenido embriagante de una experiencia, el esteta succiona el placer hasta la última gota, su deleite es dejar seca la experiencia y cuando termina desecharla en la profundidad de la indiferencia.

Ahora, en el texto *Diario del Seductor*, dentro de las primeras páginas podemos encontrar una semblanza interesante que nos describe el actuar y el padecer del esteta, en primer lugar se acentúa que la actitud de Johannes frente a la realidad corresponde a su zona de acción o más bien de creación, es decir, el esteta interactúa con el mundo a partir de una idea, al relacionarse con la realidad se vuelve un demiurgo que se sirve de su pensamiento para generar el ambiente más propicio para poder abrirse paso entre el aburrimiento y la melancolía, busca el medio necesario para aligerar su espíritu, la realidad es reconfigura en la manos del esteta en una proyección poética, despertando en él mismo una fascinación avasalladora y seductora: “Su vida ha sido un intento de realizar la tarea de vivir poéticamente. Con un órgano desarrollado para lo que de interesante hay en la vida, ha sabido encontrarlo y, tras dar con ello, ha sabido siempre reproducir lo vivido de un modo casi poético⁹” Cada imagen que él crea es un fragmento de realidad revestida con tientes poéticos al servicio de su goce, son sus herramientas lúdicas con las cuales llena su alma de una embriaguez sumamente placentera, no obstante, como suele pasar en estos casos, enseguida el esteta se enfrenta a una resaca tan terrible como su placer pasado, el hastío lo invade como una forma degenerativa de su creación poética, la realidad que le había permitido al esteta erigir una imagen a su medida, una imagen tan hermosa, ahora él siente que se le arrebatara con crueldad su más satisfactorio deseo, pronto debe caer en

⁸ José Luis Cañas Fernández, *Søren Kierkegaard entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid, 2003, Pág.46.

⁹ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid, Pág. 312

cuenta del vano intento en tratar de desviar hacia lo exterior la congoja de su espíritu preso por la amargura, de su espíritu apesadumbrado, la imagen creada sólo representa el escondite de su verdadero anhelo.

El reclamo que el esteta dirige a la realidad, es hasta cierto punto comprensible, porque él se encuentra confuso, dado a su imposibilidad de distinguir ya los linderos de lo poético con la realidad misma, él se enamora de una imagen fija, de una idealidad tejida por su pensamiento, pero por esa misma característica termina por contrastar con la realidad donde intenta darle vida a su creación, así, el devenir acontece y le muestra la fragilidad de su invención, el tiempo derrumba los débiles cimientos de la ilusión, poco a poco, en su obstinación con lo exterior, termina por extraviarse a sí mismo en la medida que, irónicamente, no puede desprenderse de sí mismo, es decir, el esteta al culpar lo exterior, pretende negar el hastío en su alma, no quiere enfrentarse a ese recoveco que se le presenta como un oscuro abismo, en este sentido, lo exterior adquiere el peso de llenar ese hueco, pero rápidamente, esa pretensión cae, se deshace y el esteta se da cuenta que se encuentra en un callejón sin salida:

De nada sirve que su zorrera tenga muchas salidas, pues en el preciso instante en que su angustiada alma cree ver ya la penetrante luz del día, resulta que se trata de un entrada, y así, cual espantosa bestia salvaje perseguida por la desesperación, busca sin cesar una salida y encuentra sin cesar una entrada para dirigirse de nuevo a sí mismo.¹⁰

La vida del esteta transcurre, entonces, como una constante búsqueda¹¹, la cual se convierte rápidamente en degenerativa, es decir, lo que busca el hombre

¹⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro Un fragmento de vida I*, Pág. 315-316

¹¹ Se me podría objetar que la imagen de Johannes que nos presenta Kierkegaard, no presenta una tan frenética búsqueda de placer, pues si tomamos en cuenta el análisis que hace Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* de la figura del Don Juan de Mozart, al estar identificado con la música, él se caracteriza por "...estar siempre terminando y siempre empezando de cero..." y a Johannes en *Diario del Seductor* lo que le interesa es la creación del momento, es decir, que para él no le interesaría la cantidad, sino el proceso que lo lleva a la consumación de la Seducción, sin embargo termina por ser tan solo una prolongación del instante y tarde o temprano buscará uno nuevo.

esteta en el placer corresponde a un sentido, en la medida en que convierte el placer en su *ánima*, sin embargo, el inconveniente que envuelve el estadio estético, encuentra su germen precisamente en donde se encuentra sustentado, y en a este respecto, el placer que busca el hombre esteta llega al punto donde manifiesta su propia insuficiencia, puesto que el placer se convierte en su atadura, pues trata de satisfacer su apetito, pero tan rápido como termina de dar el último bocado surge de nuevo esa sensación de vacío, entonces, como invitado por ese sentimiento, el esteta se dirige nuevamente a emprender su búsqueda, la cual ha tomado la forma de interminable, él poco a poco se da cuenta de la imposibilidad de llenar ese vacío, su vida cae en una indiferencia que trasforma su existencia en una suspensión de sí mismo:

Permanezco tendido, inactivo; lo único que veo es el vacío; lo único de lo que me alimento es el vacío; lo único en lo que me muevo es el vacío. Ya ni siquiera sufro dolor [...] Muero la muerte [...] si intuyese un pensamiento que ligase lo finito y lo infinito...Mas la venenosa duda de mi alma lo devora todo. Mi alma es como el mar Muerto, que ningún pájaro puede sobrevolar, pues a mitad de camino, abatido, cae en la muerte y la desolación¹².

Aquí se puede observar a lo que Oscar Cuervo se refiere cuando enuncia respecto a los seudónimos, la diferentes entonaciones¹³, pues esta cita nos sitúa en una consideración que Kierkegaard trata de explicar, me refiero aquí a los límites de cada uno de los estadios que presentan, en el caso del hombre esteta, cuando se refiere sobre la necesidad de ligar “lo finito y lo infinito”, se observa la imposibilidad de determinar algo fuera de su marco de acción-por decirlo de alguna forma- de ahí que la segunda parte de *O lo uno o lo otro* se presenta en forma epistolar, pues el Juez Wilhelm trata de posicionar al hombre esteta en un punto donde él pueda asumir ese sentimiento de vaciedad-que más tarde

¹² Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro Un fragmento de vida I*, Pág. 61

¹³ Véase por ejemplo Oscar Alberto Cuervo, *Kierkegaard una Introducción Escuchar una Voz*, Quadrata, 2010, Pág. 32

Kierkegaard identificara como *desesperación*- y le permita elegir otra alternativa, pues la condición estética desembocada en ese padecimiento de indiferencia no permite la consideración de nada en un sentido absoluto, es decir, el hombre estético no observa algo que le proporciona una solidez, todo lo identifica del mismo modo, todo se concibe como un igual, por lo tanto, elegir tal o cual alternativa deja de tener una importancia válida, si se elige, es solo a partir de la satisfacción o placer que pueda contenerle dicha elección: “El esteta percibe la locura de sentirse constreñido por cualesquiera valores. La única razón para elegir, en consecuencia, son el interés y el deseo-el deseo de maximizar el propio placer y de evitar el aburrimiento...¹⁴” En este punto es observable, de un forma más concreta, la insuficiencia el estadio estético, pues elegir para Kierkegaard corresponde una prolongación de sí mismo, dado que, en cada una de nuestras elecciones nos definimos, y en el caso del hombre esteta, el elegir pierde carácter esencial en cuanto elemento constitutivo de sí mismo, la elección termina por vaciarse de significado no sólo por el hecho de aferrarse al goce sensual, sino porque se encuentra inverso en una contradicción, quiere encontrar algo infinito, absoluto y firme (un sentido que en cierta forma lo encuentra en la sucesión de placer, aunque es solo aparente), pero al mismo tiempo siente una especie de temor que lo orilla irremediablemente a aferrarse a lo más próximo que tiene, la finitud.

El esteta encuentra en el exterior un consuelo un tanto amargo, pero consuelo al fin y al cabo, trata de engañarse con los fragmentos del placer, construye un falso infinito al cual se sujeta con todas sus fuerzas y trata de conciliar el sueño, el placer logra mantener sedado al espíritu del esteta, él sabe que ese estado, aunque ilimitado en cuanto posibilidades y formas variadas del placer, le deja una resequedad en la boca recordándole la hendidura que tanto quería dejar atrás, no obstante, él es presa de una necesidad que le impulsa a seguir negando su resquebrajadura y cabalmente, esa necesidad suya, es la

¹⁴ M. Holmes Hartshorne, *Kierkegaard el divino burlador*, Catedra, Madrid, 1992, Pág. 53

fuente esencial de su enfermedad, es en esta ironía donde se encuentra preso, donde se puede observar el signo distintivo de dicha malestar

La ironía implícita en el padecimiento del esteta, cabe mencionar, es bastante peculiar, porque no corresponde propiamente al sentido referido por Kierkegaard en *Sobre el concepto de la ironía*, la ironía aquí se entiende como una categoría “negativa” de transición porque sin ser ella una posición ideal respecto a un nuevo comienzo, la ironía representa el fin y la apertura a un nuevo comienzo a partir de la aniquilación del ideal vigente¹⁵; en relación a la ironía del esteta, ésta carece por completo del carácter transitorio, sin embargo, existe un punto de convergencia en la auto-eliminación de un ideal, la diferencia se revela en virtud de la dirección de la voluntad desde la cual se comprende la ironía, es decir, si Sócrates significativo para Kierkegaard una figura irónica es porque en él la idea¹⁶ no tiene un papel decisivo en cuanto determinación positiva, la negatividad de la ignorancia socrática es el signo de la presencia irónica en cuanto exigencia, puesto que Sócrates no hacía otra cosa que reclamar por la supuesta firmeza de una sabiduría “apodíctica” mientras se declaraba no saber nada, dejando, así, caer las cosas por su propio peso, Sócrates no iba más allá de su ignorancia porque en su exigencia se encuentra implícito la apertura hacia la posibilidad de un nuevo comienzo, el filósofo griego de alguna manera sabía esto, aunque dicho saber, en sentido estricto, fuera saber su ignorancia respecto a lo descubierto en tanto él no era partícipe de ello.¹⁷

¹⁵ “Pero la ironía es el comienzo, e incluso nada más que el comienzo; es y no es, y su polemicidad es un comienzo que en la misma medida es una conclusión puesto que la aniquilación de la etapa precedente es tanto la conclusión de ésta como el comienzo de una nueva etapa, pues la aniquilación sólo es posible porque el nuevo principio está ya presente como posibilidad”, Søren Kierkegaard, *Sobre el concepto de la ironía*, Trotta, Madrid, 2006, Pág. 248

¹⁶ En el contexto de *Sobre el concepto de la ironía*, Kierkegaard se refiere con este concepto a la vida anímica de una época, la idealidad que gobierna e impera en cada uno de sus aspectos.

¹⁷ “Él mismo pertenece a una formación pasada, pero con él comienza una nueva. Descubre en sí mismo el otro continente, en el mismo sentido en que Colón ya había descubierto América antes de embarcar y de descubrirla realmente” *Sobre el concepto de la ironía*, Pág. 250

En el hombre esteta la ironía se manifiesta casi de la misma forma; él se convierte en una figura representativa del ideal al cual pertenece y con enardecida intención “exige” lo que el ideal promete, pero a diferencia de Sócrates, el esteta no espera un resultado adverso, no espera que su exigencia termine por derrumbar su propia concepción de vida, Sócrates buscaba la “auto-aniquilación” de su ideal porque se sumergió en la nada y alcanzó a ver la posibilidad, el esteta en cambio realiza el mismo movimiento pero se inmuta en la nada y en el momento decisivo cierra los ojos para dejarse llevar por el movimiento retroactivo del recuerdo, perdiéndose a sí mismo en su seductora ondulación.

Dentro del estadio estético, por tanto, el hombre se enfrenta a una disgregación de sí mismo, es decir, en su aferrarse al placer, a lo finito, el esteta se postra ante las puertas de una enajenación de su yo el cual se diluye entre las imágenes de una realidad poética, es casi como si hubiera sacrificado su propio yo en aras de darle “potencia vital” a la realidad creada en la inmensidad del pensamiento, como en el caso del seductor.

Ahora bien, ciertamente he enfatizado el “carácter nocivo” del estadio estético, pero ello no implica -cabe aclarar- que no exista alguna relación entre estadios, me refiero, a la existencia de alguna señal en particular representativa del estadio en cuestión, en el caso del estadio estético, la presencia a destacar es el *pathos* impreso en la realidad hipotética que embriaga al esteta, el *pathos* es la sensación de la infinitud que anima su búsqueda, aunque dicha búsqueda –como se ha asentado- resulta fallida. Dicho de otra forma, el *pathos* presente en el estadio estético, es un *pathos* mal orientado, y el punto medular sería, entonces encausar la intensidad de la pasión, tal será el papel del Juez Wilhelm, autor de la segunda parte del texto *O lo uno o lo otro*, “portero” del estadio ético.

I.II. Estadio Ético.

Si bien en la manera en que me he dispuesto a presentar los estadios kierkegaardianos (y aunque ya he hecho anteriormente esta aclaración) debo recalcar enfáticamente para no caer en malentendidos, que cada uno de los estadios no representan niveles de la existencia desde los cuales se deba partir

del nivel inferior hasta el superior, y en este sentido, si me referiré a una relación del estadio estético y el ético no correspondería a una linealidad-causal entre uno y otro, su relación delata, más bien, una contradicción, el hombre esteta y el hombre ético se encuentran posicionados en dos concepciones de vida totalmente diferentes, y al estar uno frente al otro se abre un hueco producto de la incomprensión de uno y otro, aunque la distancia ciertamente es grande, no obstante, aún es posible hacerse oír, el hombre ético lo sabe y aprovecha para mostrarle al esteta una nueva posibilidad, para crear un puente entre ambos, porque al fin y al cabo reconoce en el hombre esteta un pesadez que no le es del todo ajena.

Para la semblanza de este estadio, Kierkegaard nos presenta dos figuras principales, la del Matrimonio, contenida en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* y la del héroe trágico, presentado en *Temor y temblor*, de las cuales me serviré para tratar de presentar un análisis donde pueda resaltar cada una de sus características.

I.II.I EL Matrimonio

Dentro de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*, en el texto denominado *La validez estética del Matrimonio*, Kierkegaard bajo el seudónimo del Juez Wilhelm, plasma una respuesta, la cual está plenamente dirigida al hombre esteta con la firme intención que él pueda someterse a una especie de transformación, es decir, el Juez Wilhelm está consciente de su dolencia, producto de la exacerbada confianza en lo sensual por parte del hombre esteta, e intenta “curarlo” dándole la posibilidad de relacionarse íntimamente con su elección, es decir, trata que el esteta le conceda verdadero contenido a su elecciones, que sus posibilidades adquieran un significado, que su vida no se consuma en momentos vacíos, trata de sacarlo de la melancolía donde su espíritu se ha fincado, por lo cual, el Juez Wilhelm procura-primeramente- indicar precisiones respecto a los conceptos usados por el hombre esteta, demostrando la limitaciones y deficiencias de la manera como él los usa, un ejemplo claro es la denominación del *primer amor*.

Ahora bien, adentrándonos más en el texto, si el matrimonio se presenta como una opción de salvación-sólo por así decirlo- desde la perspectiva del Juez Wilhelm, es porque para él, el matrimonio es capaz de lograr una reconfiguración de lo puramente sensual a través de la inclusión de una nueva categoría, a saber, lo espiritual, lo cual está referido plenamente a la consideración de la interioridad¹⁸, es decir, el individuo -como ya lo menciona Catalina Elena Dobre- "...es el único que puede tomar decisiones con responsabilidad¹⁹." Y solo es posible "responder" a partir de asumir la decisión como propia, como una prolongación de sí mismo, es decir, la decisión es la expresión de mi yo en cuanto ser existente, decidir en este sentido, significa un desdoblamiento del yo en plena conciencia de mi individualidad y compromiso con lo que decido.

El matrimonio como figura arquetípica, guarda un trasfondo plenamente ético, porque representa el culmen de una relación social y también moral, al mismo tiempo, responde a los padecimientos del esteta, ya que el matrimonio implica una relación absoluta:

...cuánta riqueza y modulación hay en el <<mi>> del matrimonio comparado con el de lo erótico, pues aquél no resuena sólo en la eternidad de un instante de seducción, no sólo en la ilusoria eternidad de la fantasía y de la representación, sino en la eternidad de la conciencia, en la eternidad de la eternidad...²⁰

El despertar de la conciencia de la existencia de algo eterno en el hombre, es propiamente la tarea que se ha impuesto el Juez Wilhelm sobre el hombre esteta. Lo eterno que se pueda encontrar en el matrimonio es marcadamente la

¹⁸ El concepto de espiritualidad como interioridad se debe tomar solamente bajo el contexto de *o lo uno o lo otro*, el Juez Wilhelm, en este sentido, trata de explicar el contraste respecto al esteta y su afán de determinarse bajo categorías sensuales, por tanto, lo espiritual se refiere a la manera de establecer una re-significación de la relación con un ideal estableciendo un valor personal e infinito (el primer amor es el ejemplo aludido en *La validez estética del matrimonio*).

¹⁹ Véase Catalina Elena Dobre-Rafael García Pavón, *Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*, SYNTAXIS, 2006, Pág. 19

²⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, Volumen II, Trotta, Madrid, 2007, Pág. 59-60

intensidad de la pasión amorosa, es decir, lo que interesa no es propiamente lo que se pueda elegir; pues de ser así, se podría hablar de una serie de pasos, que siguiéndolos al pie de la letra se alcanzaría la constitución del individuo, lo cual evidentemente termina por ser absurdo, sino que la única forma de otorgarle significado a la elección, es a partir de la intensidad con que se elige:

El que quiere definir éticamente su tarea en la vida, por lo general, no tiene mucho que elegir; el acto de la elección, en cambio, significa para él mucho más...en la elección no se trata tanto de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige. Allí es donde la personalidad se proclama en su infinitud interior, y de esa manera, a su vez, la personalidad se consolida²¹.

La vida del esteta se consume y se degrada, irónicamente, en la medida que intenta buscar lo eterno en lo finito, cuando el Juez Wilhelm le dice que su vida transcurre en la “ilusoria eternidad de la fantasía” se refiere al hecho de la sucesión del placer, es decir, su ansia de eternidad la recubre en la continuidad infinita de los placeres a los que se aboca, pues en la medida que satisface un placer enseguida se abalanza por otro y otro y otro, así *ad infinitum*, de tal manera que el hombre esteta refleja lo eterno en lo finto, en lo externo, como una mera sucesión de placeres, y es por ello que las decisiones que él pueda tomar nunca reflejaran un sentido, pues la decisión jamás dependerá sobre lo que se elige, como esperando que por el hecho de elegir ya se tendría una solución dada, sino, lo eterno en sentido ético se encuentra en la interioridad del hombre, pues es a partir de la conciencia del hombre como individuo, la manera mediante la cual las elecciones se vuelven propias, son el “mi” lleno de *pathos*. Hasta aquí es observable lo anteriormente dicho sobre la mala orientación del *pathos* estético, es decir, el Juez Wilhelm le propone al esteta la categoría de la elección considerada en sí misma, dado que la oscilación del péndulo de la indiferencia tiene como fundamento la imposibilidad reflejada en lo externo, si el esteta no logra establecer un vínculo con lo que el mismo desea(lo infinito) es porque determina la

²¹ Ibidem, Pág. 157

elección en función de un objeto externo determinado a su vez por la sensación del placer, en este sentido el esteta camina por suelo movedizo que de a poco se lo empieza a tragar y en el momento en que se da cuenta él intenta salir con una vehemente intensidad sin advertir que justamente esa vehemencia lo hunde más rápido, se encuentra atrapado en un aparente callejón sin salida. La elección considerada en el sentido del Juez Wilhelm es el signo que representa las puertas de la interioridad en su infinita validez y que constituye lo que el esteta ha perdido, su propio yo, es decir, la elección es un elemento desde el cual se refleja la propia personalidad.

El diálogo que se presenta entre el hombre esteta y el Juez Wilhelm, tiene, por tanto, la finalidad de establecer la tensión que guarda cada uno de los estadios en cuestión, lo cual conlleva a demarcar el punto principal del estadio ético, siendo la interioridad su descubrimiento. El esteta tomaba como estandarte el placer, en cuanto no podía enfrentarse a sí mismo en el abismo que representaba su interioridad, pero el Juez Wilhelm, a partir de una ilustración de la transformación que supone el amor desde la perspectiva del matrimonio, lanza la invitación al hombre esteta para que logre confiar su mirada, no ya a lo meramente exterior, sino, dirigir sus ojos hacia sí mismo, mostrándole la interioridad como relación íntima y significativa con el mundo, es decir, el Juez Wilhelm emplea sus fuerzas para que el esteta pueda conferir la conciencia de lo absoluto y de esta forma se logre poner un freno a su congoja, permitiéndole desprenderse del encanto de la inmediatez trasfigurando ese “instante de goce” en un porvenir, es la apertura a la conciencia histórica, así, cuando el Juez Wilhelm apunta a la inherencia del matrimonio de significar un hacerse histórico, denota la posición que guarda en cuanto al desarrollo humano, me refiero aquí a la tensión del combate con el tiempo, en este sentido, el matrimonio significa (al igual que lo histórico²²) el desenvolvimiento de un *telos*, en la expresión de la apertura de la interioridad, es

²² Cuando me refiero a que el esteta debe trasfigurar el instante que anima su vida al porvenir, lo histórico toma un rumbo decisivo al considerarse como continuidad, es decir, la apertura hacia lo histórico de parte del esteta, es la manera de integrarse hacia una continuidad en contraste con su fragmentaria visión de tiempo.

decir, si es permisible vislumbrar lo histórico en el matrimonio, ello se debe a la posición anímica del *telos*, siendo en el matrimonio el amor, a este respecto el voto nupcial expresa la interioridad en cuanto se asume como compromiso, desde el cual, el amor se reviste con lo eterno porque deja a un lado la inmediatez de un amor puramente sensual, confiriendo la relación con lo temporal desde la interioridad, o como Juez Wilhelm indica, se confiere “una historia interior” indicando el despliegue constante del individuo en el tiempo, donde dicho despliegue se relaciona con lo eterno a partir de la intensidad con la cual el individuo lo refleja en cada uno de los momentos de su existencia:

Tratándose de la historia interior, en cambio, cada pequeño instante en particular es de una importancia extrema. Solo la historia interior es la historia verdadera, pero la historia verdadera lucha con aquello que es el principio vital de la historia, lucha con el tiempo; pero porque precisamente lucha con el tiempo, lo temporal y cada pequeño instante en particular tienen una realidad enorme²³.

La historia interior, en lo que nos respeta, se convierte en un punto de desarrollo del individuo en el decurso del tiempo, donde lo decisivo se resuelve en cada uno de los aspectos constituyentes de la realidad del individuo, sólo de esta forma la eternidad puede cobrar vida en el tiempo, la diferencia que nos marca puntualmente- del amor el Juez Wilhelm se basa en la determinación del “signo externo” por parte del hombre esteta, por otro lado, el amor conyugal tiene su signo en lo interno porque el amor, en este sentido, adquiere una continuidad en paralelo con el devenir humano, por tanto, lo eterno, partiendo de esta perspectiva ética, es tal en cuanto se relaciona con la interioridad del individuo y éste es capaz de una reduplicación en su existencia por la intensidad significativa que le conferirle a un ideal.

²³ *O lo uno o lo otro*, Pág. 122

I.II.II El héroe Trágico.

La común relación que tiene la figura del matrimonio con la figura del héroe trágico que se expondrá a continuación, es considerar el estadio ético en sus alcances y sus posteriores consecuencias, es decir, mientras en el matrimonio la exposición del Juez Wilhelm tiene como sentido el señalar la interioridad como constitución del hombre, a partir de la figura del héroe trágico, se resalta la alineación de la interioridad -descubierta- a una determinación externa, pero a diferencia del hombre esteta quién se ve disuelto en lo externo mediante el placer, en el caso del estadio ético la interioridad se ve afectada en cuanto se institucionaliza, refiriéndome, a la posición de establecer lo absoluto (precisamente a través de la interioridad) en la ley moral²⁴

El texto *Temor y temblor*, es considerado como una dialéctica entre el estadio propiamente ético y el religioso, de ahí que Kierkegaard presente la semblanza del héroe trágico y del caballero de la fe -desplegando cada una de sus características- en continuo contraste, de esta forma, en lo que respecta al héroe trágico, Johannes de Silentio, nos menciona que su principal rasgo distintivo radica en tener un apoyo fijo, en lo que él denomina como lo general, en-a diferencia de Abraham- hacerse comprender por todos, en manifestarse tal cual es porque su vida se encuentra subsumida al escudriño general: “El verdadero héroe

²⁴ Este concepto y su aplicación bajo el estadio ético, tiene su referencia en Kant, si revisamos la *Crítica de la razón práctica*, nos encontramos con el siguiente concepto: “La ley moral, pues, al igual que supone un fundamento formal para determinar la acción mediante la razón pura práctica, así como ciertamente también material, si bien sólo es un fundamento objetivo para determinar la acción bajo el rotulo de «lo bueno» y «lo malo», constituye asimismo un fundamento de determinación subjetivo o móvil de dichas acciones en cuanto posee influjo sobre la sensibilidad del sujeto y origina un sentimiento que auspicia el influjo de la ley sobre la voluntad, Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013, Pág.194-195, Se puede apreciar la doble determinación del estadio ético, es decir, al igual como Kant lo sugiere, la determinación de la interioridad (en su caso subjetividad) corresponde en función de la adecuación de la voluntad a la ley moral; ya que esta representa lo universal, en cuanto obedece a un esquema formal objetivo *a priori* y desde el cual la voluntad queda subsumida en virtud de su verdadero fundamento moral y por ese mismo fundamento el *sentimiento moral* o elemento subjetivo del cual nos habla Kant, se considera la ley moral como lo absoluto, precisamente porque lo aceptamos no sólo por tener fundamento racional (universal) sino que lo interiorizamos al comprometernos desinteresadamente en su cumplimiento. Este será el principal problema que se abordara en lo siguiente bajo la rúbrica de lo general.

trágico se sacrifica a lo general con todo lo que es suyo: sus actos, todos los impulsos pertenecen a lo general; él está manifiesto y, en esta manifestación, es el hijo bien amado de la ética.²⁵”

Lo característico, entonces, dentro del estadio ético, es la denominación de lo “general”, pues básicamente el hombre ético responde a un orden de carácter social, puesto que, atañe a un compromiso dado para/con los demás en una relación que podría denominarse como de beneficio mutuo, es decir, el hombre ético se asume como un ser integrado en la totalidad de un solo cuerpo y por ende, trata de procurar el bienestar común a partir del cumplimiento de las normas establecidas, su prioridad radica en ser un individuo, pero consiente de su dependencia (en cuanto perteneciente) del orden social, me refiero a la comprensión del papel que cada uno juega, en aras de proporcionar una seguridad y estabilidad del *status quo*²⁶

La vida ética es, entonces, una vida que proporciona cobijo y seguridad, puesto que ofrece una existencia dada, el hombre en este estadio se integra en la sociedad mediante la realización de un rol predeterminado, además la supremacía de lo general se traduce en la constitución de un solo cuerpo, y siendo así, es lícito decir que en el estadio ético existe una prevalencia de la multitud dejando en un segundo término al individuo, porque lo numérico es capaz de tomar fuerza esencial sobreponiéndose a lo cualitativo al establecer una reivindicación del ideal a partir de su común aceptación, en contraste a la concesión del valor subjetivo o de apropiación a una idea.

Adentrándonos un poco más en *Temor y Temblor* la obra nos muestra el carácter de la individualidad en materia de crisis frente a lo moral, es decir, la tensión que se asume en la inserción en lo general, se traduce en su implicación

²⁵ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, losada, buenos aires, 2007, Pág. 133

²⁶ Cabe aclarar que la intención de Kierkegaard no es atacar la organización social como nociva para el ser humano, a la manera de un Diógenes de Sinope desdeñando todo símbolo de civilización, por su parte, la crítica del filósofo danés al estadio ético -y en el sentido que también iré determinando- se dirige a la ausencia de la individualidad por cuanto se subsume a estatutos o pautas de comportamiento sin un análisis a consciencia, aceptando sin más fungir un rol en aras de mantener una supuesta estabilidad.

de absorber al individuo, en cuanto exige de él, subsumirse a un *telos* ajeno a sí mismo, por lo cual, la individualidad debe re-orientarse, salir de sí misma siguiendo el curso que el *telos* le remarca, en otras palabras, la única forma de estar en consonancia la individualidad y lo general es, si se deja a un lado la pretensión implícita en la esencia de la individualidad misma (ser si mismo) para aceptar y expresar lo general en el espacio dejado por la individualidad relegada:

Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca; y sólo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo. Cada vez que el individuo, una vez dentro de lo general, se siente inclinado a reclamar su individualidad, entra en una crisis de la cual se libera únicamente por el arrepentimiento y abandonándose como individuo en lo general²⁷

Es en este sentido, como el héroe trágico corresponde a la categoría de lo manifiesto, por la necesidad de transparencia de la individualidad que se encuentra referida a lo general, el héroe trágico, siendo así, se corrobora en la multitud de sus actos impulsados por el interés general, su presencia establece la nivelación del *telos* moral del orden social, es decir, el héroe trágico se convierte en el paradigma de la virtud, en cuanto él adquiere una identificación con su acto y al mismo tiempo ese acto corresponde al mantenimiento del bien común, trata de mostrarse él mismo como un ejemplo de abnegación.

Johannes de Silentio al continuar con su exposición, nos da un ejemplo claro de la actitud del héroe trágico, al apuntar a la figura de Agamenón, él nos plasma profundamente, el sufrimiento que representó el sacrificio de su hija, Ifigenia, sufrimiento que se intensificaba al no poder presentársele otra alternativa, la necesidad del sacrificio se le imponía ante sí, el deber se le mostraba imperativamente ante la situación del cumplimiento del *telos* y con ello su acto debe expresarlo en toda su plenitud.²⁸ Los actos del héroe trágico lo

²⁷ *Temor y temblor*, Pág. 65

²⁸ Véase *Temor y temblor*, Pág.69

conducen a un inevitable dolor donde debe pugnar en lucha y erigirse sobre su sufrimiento, algo aparentemente difícil de sobrellevar, sin embargo, de una forma sumamente apresurada, el consuelo se deja venir sobre las lágrimas de los ojos conmovidos al atestiguar la enternecedora pena de quien adolece profundamente la pesadumbre de un padecimiento sufrido por la exigencia de un *telos* que cubre a todos²⁹, de la misma manera que el acto exigido al héroe trágico le antepone el dolor, de esa misma forma el *telos* le otorga reivindicación al conferirle desahogo en los brazos de lo general, su gloria es segura, puesto que todos se vuelven, hasta cierto punto, participes en su dolor, el héroe trágico no se encuentra sólo, sus lamentos resuenan en los demás corazones, sus lágrimas caen sobre las pisadas de quienes se apresuran a auxiliarlo, su dolor es plenamente comprensible y admirado, no hay nada en él que no inspire compasión, él alcanzado el culmen ético, su vida es la plena expresión de lo general y la prueba es; la aprobación de todos.

Ahora bien, en adición, cabe decir en última instancia, que el estadio ético al igual que el estético encuentran su insuficiencia en donde precisamente radica su posibilidad, es decir, la crítica que realiza Kierkegaard a este estadio, es observable principalmente en su tendencia a la anulación del individuo³⁰, puesto que el sentimiento gregario exacerbado, referente de la tendencia ética, así entendida, conlleva una forma de debilitamiento, pues el hombre se diluye en la multitud, y por ende pierde la noción del individuo:

Incluso si un pequeño grupo de personas tuviera el coraje para enfrentarse a la muerte, en nuestra época eso no significaría que cada uno de ellos tuviera el coraje para hacerlo individualmente, porque aquello que el individuo temería más que a la muerte sería el juicio que

²⁹ Véase *Ibidem*, Pág. 73

³⁰ Aunque existe una conciencia de individualidad como ya anteriormente había expuesto, solo es un punto de partida, pues lo ético-para Kierkegaard- termina por subsumirse a lo general, olvidándose en gran parte del individuo

la reflexión cargue sobre él, las objeciones que la reflexión pondría a su deseo de atreverse a algo como individuo.³¹

De esta forma observamos con mayor nitidez la insuficiencia de la constitución del individuo dentro del estadio ético, si por una parte la apertura inicial de este estadio nos sitúa ante la presencia de la interioridad, a una revalorización de la elección como elemento en la integración de la personalidad y en este sentido la vida ética termina por otorgar un sentido, este hecho termina por costar un muy alto precio, diluye al individuo, lo frena encadenándolo, menesterosamente, a la dependencia de la relación exterior porque pese a ser en el estadio ético donde se descubre la interioridad -como se ha dicho-, es decir, si la interioridad implica una disposición ética (*ethos*), y por tanto la presencia de la individualidad es manifiesta, en el estadio en cuestión solamente se percibe como una punto de apoyo hacia la aceptación de un fin que trasciende la propia individualidad, con lo cual, es necesario hacerla a un lado, y en última instancia, si la individualidad adquiere una relevancia significativa es porque expresa el fin en su vida, a este respecto, entonces, la interioridad que le sirve al Juez Wilhelm para proporcionarle al hombre esteta un apoyo-colocando delante suya la opción de generar el cambio en su concepción de vida- se presenta insuficiente porque entabla una identificación con lo externo, si bien, se acierta en considerar la interioridad como la manera en conferir un significado en la vida, la forma de relación con lo eterno, no obstante, el error se manifiesta cuando se pretende extender dicha relación fuera de los confines de la interioridad, creando un *telos* que parte de la intensidad surgida en ella misma, por lo cual, se relega la individualidad cuando no representa el interés de dicho *telos*.

I.III. Estadio Religioso.

Así como ya se ha indicado que el error imputado al hombre esteta por parte del Juez Wilhelm radica en su “pasión mal orientada”, de la misma manera, el estadio ético, cae en un error semejante al colocar la interioridad al servicio de un

³¹ Søren Kierkegaard, *La época presente*, Trotta, Madrid, 2012, Pág. 61

absoluto, que con todo es ajeno a la interioridad misma, con lo cual se cuestiona si realmente podríamos hablar de un absoluto, en este sentido, en el estadio religioso se problematizará la noción de interioridad tomada en su valorización en cuanto a lo que la interioridad misma significa, en su valor subjetivo, es decir, dentro del estadio religioso la interioridad se integra como signo de la posibilidad de la relación personal e íntima con la verdad, lo cual a grandes rasgos significa la relación directa con Dios, ahora bien, en lo concerniente a este capítulo se abordará desde la perspectiva de *Temor y temblor* la posición de la interioridad (en cuanto relación con la verdad) y el contraste implícito respecto a su presencia en el estadio ético, a través de su posición más alta, es decir, desde la fe. Siendo la fe la integración de interioridad y *pathos*.

Alcanzar el estadio religioso-sin temor a equivocarme- es sin duda el propósito al cual Kierkegaard quiere llegar, puesto que, como ya se ha dicho, las problemáticas que los estadios anteriores presentan -propiciadas por sus implícitas insuficiencias- con llevan en añadidura, la degeneración, o dicho de otra manera, la pérdida de "sí mismo", lo cual-evidentemente-implica un estar inverso en la existencia inauténtica, por otra parte, la inclusión del hombre en el estadio religioso, representaría todo lo contrario, puesto que -para Kierkegaard, el estar contenido en dicho estadio, se lograría la recuperación-por decirlo de alguna forma- del hombre como individuo que se sabe así mismo como tal, y siendo así, al hombre se le presenta la posibilidad de formarse como un ser capaz de reclamar su propia existencia, es la apertura hacia la conciencia de sí y a vivir en un existencia auténtica.

Sin embargo, aunque en el estadio religioso se encierra en sí mismo la posibilidad de autenticidad, ello no nos es posible decirlo en sentido estricto si estamos excluyendo la dificultad-que es seriedad también- encerrada en el mismo, refiriéndome aquí, a lo que Kierkegaard denomina como *pathos*, un concepto clave en el corpus Kierkegaardiano que se encuentra plasmado en la figura -del así denominado - caballero de la fe, el cual está referido directamente a uno de los personajes bíblicos que Kierkegaard le guarda bastante estima, siendo Abraham, en este sentido el modelo paradigmático de la Fe, por lo cual en

lo siguiente me referiré a la figura de Abraham como expresión de la dificultad de la fe.

I.III.I Abraham

En el libro *Temor y Temblor*, Kierkegaard en labios del ya mencionado seudónimo, Johannes de Silentio, nos expone el choque entre el pensamiento racional-especulativo frente al *pathos* que presupone la fe, pero, a su vez encontramos que en ese choque es donde reside la problemática que supondría el estadio religioso, no obstante, dicha problemática sería un requisito indispensable para poder permitirnos la comprensión de la relación del individuo con Dios implicada en dicho estadio.

Ahora bien, dado que la relación que se establece con Dios, la cual es considerada por Kierkegaard de carácter subjetiva, queda implicado que tal relación no puede llegar a ser entendida, ni mucho menos analizada de una forma racional, de ahí la necesidad de la presencia del *pathos*, pasión (y la pasión por excelencia sería la fe, de la cual se hablará posteriormente).

En *Temor y temblor* cuando Dios le pide a Abraham el sacrificio de su amado hijo Isaac, y esté sin ninguna duda y sin ningún titubeo, se encamina hacia el monte Moriha para realizar dicho acto-como ya Johannes de Silentio lo problematiza- ¿Acaso no sería juzgado a todas luces por los demás como un criminal? Evidentemente a los ojos de los extraños, el comportamiento de Abraham no puede considerarse de otra forma, sino de un exabrupto un loco, el acto de un total desquiciado, él es un ser despreciable, un hombre que ha desafiado los límites de la razón, su acto refleja ante los demás, la tortuosa imagen de un canalla que, sin tocarse el corazón, se atreve a poner a su propio hijo, al alcance de los brazos de la muerte; no obstante, el mensaje que Johannes de Silentio nos manifiesta es, que precisamente esa locura y esa demencia del acto de Abraham, es la fuente de la cual brota el amor más sincero hacia Isaac, hacia sí mismo y hacia Dios, sin embargo, todo ello resulta ser completamente incomprensible, la posición de Abraham es la de un hombre solitario pero al mismo tiempo se le es juzgado en medio de un tumulto de gentío, se le ve y se le

acusa como el peor de los delincuentes, por tal motivo es orillado - y es aquí donde todo se intensifica- a un aislamiento, a un claustro donde la soledad y el silencio son su más íntimos acompañantes:

Abraham calla...pero él *no puede* hablar; en esta imposibilidad residen la angustia y la miseria. Porque si, hablando, no puedo hacerme comprender, yo no hablo, aunque perore noche y día sin interrupción. Ése [es] el caso de Abraham; él puede decirlo todo, excepto una cosa; y cuando no puede decirlo de forma tal que se haga comprender, no habla.³²

La imagen del dolor de Abraham, no la encontramos en el hecho de tener que sacrificar al "hijo de la promesa"- sin embargo, no por ello es menor el dolor que le embarga, en todo caso, es un dolor que intensifica aún más su padecer- su dolor se refleja en la aparente calma con la cual sube el monte Moriha, porque el sufrimiento de Abraham era producto de una lucha interna donde se ponía en juego su relación con Dios, él estaba convencido que amaba a su hijo incondicionalmente, como cualquier padre debe hacerlo, empero, era Dios quien le pedía el sacrificio, su pugna, por tanto, se representa en una tensión del deber mismo impuesto por la sociedad y la voluntad divina³³, la prueba que se le exige a Abraham es la más difícil de todas, es la de renunciar a sí mismo (en el sentido terrenal) y clavar toda confianza en el amor a Dios, Isaac es el hijo prometido, la recompensa de haber abandonado todo en cuanto tenía, Abraham había experimentado de primera mano el amor de Dios y sabía que aunque la espera se vuelva eterna, mientras se mantenga el corazón joven, ninguna espera es lo suficientemente larga, pero ahora, la prueba no era luchar con lo externo, con el tiempo, ahora la exigencia apuntaba más alto, la luchar era contra sí mismo y al mismo tiempo lidiar con lo altamente inhumano, con la contradicción que Dios le impone (del deber frente a la voluntad de Dios), no obstante, Abraham sabía que la única forma de lidiar con dicha contradicción, era entregarse incondicionalmente

³² Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, Pág. 133

³³ Véase *Temor y temblor*, Pág. 72

a su fe, creer que Dios, aun cuando tuvo que empuñar el cuchillo frente a Isaac, cuando todo a su alrededor parecía culminar en un desenlace trágico, creer que Dios es amor, que la prueba ante sí, es la señal más clara de su profundo amor.

Desde la perspectiva racional, la contradicción de Abraham es un enigma que establece un abismo infranqueable. Al establecer una relación de choque entre la fe y el deber, la razón encuentra un límite que trasciende sus propias determinaciones y que no puede explicar sino mediante una categorización negativa, señalándolo mediante lo absurdo, es decir, el actuar de Abraham no encuentra una justificación racional, cae fuera de la comprensión común (de ahí su silencio), su actuar no puede ser tipificado en un discurso teórico explicando parte por parte el actuar de Abraham, la fe -que es sin duda el trasfondo de su acto- significa la certeza de la imposibilidad, algo enteramente contrastante con lo racional, la fe de Abraham es la confianza que le permite creer en la salvación de su hijo aun cuando ya ha dispuesto el sacrificio y empuñado su cuchillo, es ir más allá de las posibilidades humanas³⁴

El caso de Abraham nos señala –concretamente- la posición de contradicción que la fe implica por sí misma, dentro de la figura de Abraham o del caballero de la fe, se expone la insuficiencia de la razón, se implementan sus límites y con ello se señala el papel que envuelve el *pathos* en el ser humano, es decir, si la fe es considerada por Kierkegaard la pasión más elevada, responde al hecho de permitirnos situarnos en posición de relación con Dios, con la verdad. La fe, entonces, denota el carácter subjetivo de la relación que ella misma posibilita, de esta forma, si la fe se antepone a la razón, ello se manifiesta en la incompatibilidad de una frente a la otra, esencialmente la razón y la fe son contrarias, siendo éste uno de los puntos medulares de la intención de

³⁴ Respecto al absurdo como signo del límite de la razón, Nelly Villaneix nos ofrece una definición que corresponde perfectamente al sentido de *Temor y temblor* en cuanto al contraste de la razón y fe: “El absurdo: el de las fronteras de la razón humana [...] Este signo advierte que la razón ni tan sólo tiene que decir lo que Dios no es, como en la teología negativa. Lo único que puede hacer es confesar su total incompetencia en la esfera de la fe, puesto que le está vedado concebir y encerrar en sus conceptos ese orden de realidades.” Cfr. Nelly Viallaneix, *KIERKEGAARD: El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1997, Pág. 42

Kierkegaard en *Temor y temblor*, mantener a raya la pretensión de la razón por reducir a términos o categorías propiamente racionales, el significado de la fe, o dicho de otra forma, el recorrido-presentado por Johannes de Silentio-.al cual somos expuestos, nos lleva a situarnos justamente al otro lado de la fe, es decir, el seudónimo en turno, quiere que de primera mano, seamos testigos de todo el acontecer de Abraham y de su fe, sin embargo, donde estamos parados (que es el mismo lugar donde se encuentra el seudónimo) solamente se puede apreciar de una forma contemplativa, por tal motivo Johannes de Silentio adquiere en el desarrollo del texto una tonalidad poética, es decir, se da cuenta que le sería imposible escrudñar en lo decisivo de la relación de Abraham y Dios por la misma naturaleza de la fe, así, su proceder se centra en la descripción más que en una formulación categórica de las posibles motivación de Abraham, y en este sentido, Johannes de Silentio no pretende decir nada sobre la fe, no presenta un análisis exhaustivo, no “va más lejos” de la fe, de forma estricta él no está diciendo nada, porque intentar enunciarle en un discurso es matar la fe, sin embargo, pese a no decir nada, es capaz de hacernos gestos y señas indicando la dificultad del camino hacia la interioridad donde reside la fe, por esa razón, Johannes de Silentio encuentra en el sufrimiento de Abraham, una media perfecta y acorde a las exigencias de la fe, su descripción es el producto de la fascinación que despierta la contemplación de una situación como la de Abraham, sus pinceladas de letras dibuja un paisaje con un perfil apacible, pero al mismo tiempo con un contraste de sombras que le permiten plasmar la tortuosa interioridad oculta de Abraham, un dolor que solo puede ser vislumbrado por una mirada atenta. Así, el camino que recorreremos en *Temor y temblor*, si bien, no es concluyente respecto al significado de lo religioso³⁵, nos indica el significado del camino que la fe implica.

³⁵ Evidentemente, sería muy prematuro determinar *Temor y temblor* como una obra que aborde de forma clara y concisa la perspectiva de Kierkegaard respecto a lo religioso, dado que, no hay que olvidar el uso del seudónimo, además si la comparamos con obras posteriores, deja de manifiesto las limitantes de los temas abordados en *Temor y temblor*, por otra parte, si me he servido del análisis de este libro, lo he hecho por la temática que gira alrededor de la fe como pasión, lo cual es una característica principal en el estadio religioso.

Finalmente cuando Kierkegaard menciona que la categoría por excelencia del cristianismo es el individuo, lo hace porque nos pone en una posición de relación con Dios mismo, es decir, el cristianismo nos pone en contacto directo con Dios, lo cual solo puede ser posible de una forma personal tal como lo expresa Abraham, pues la alusión que nos representa Kierkegaard a través del caballero de la fe, nos apunta a la consideración del sentido, es decir, la soledad a la cual nos empuja el estadio religioso, es tal, porque nos pone en un primer plano con la noción de búsqueda de sentido, lo cual, evidentemente, solo puede concernir a sí mismo, a la conciencia de saberse como un individuo existente que tiene que vérselas a solas consigo mismo, en su interioridad.

Tras esta ligera exposición, a manera de introducción, debo aclarar que simplemente trate de manera superficial algunos puntos en este capítulo, ya que en el transcurso de los siguientes capítulos abordare nuevamente algunos de los conceptos que se relacionan con los tópicos a considerar para este trabajo, con la intención de abordarlos de una forma más profunda.

Capítulo II. La razón Anulada.

II.I La comunicación indirecta.

En el capítulo anterior se mostró un desarrollo desde la perspectiva de los estadios respecto a los elementos sobresalientes de cada uno, así, el *pathos*, la interioridad y la fe representan la posición que Kierkegaard imprimirá a lo largo de su obra, claro está, de distintas formas, por ejemplo, se podría decir que en la obra seudónima (la cual también he hecho alusión en el capítulo anterior, al concentrarme en *O lo uno o lo otro* y *Temor y temblor*) saltan a la vista como elementos “preparativos” de su verdadera intención, como presencia de posibilidad, es decir, en las obras seudónimas se despliegan temas en paralelo a su obras de carácter religioso, pero con una perspectiva totalmente distinta, sin mostrarlas directamente, me refiero por “directo” no sólo el uso de conceptos cristianos sino, también, el trato de dichos conceptos desde la perspectiva cristiana, así, aunque Johannes de Silentio en *Temor y temblor* tenga como tema principal la fe, ello no indica de inmediato la exposición de la fe misma como lazo de lo eterno con la existencia del hombre a manera de *La expectativa de la fe. En el año nuevo*³⁶, más bien, la perspectiva es de un espectador que ha quedado fascinado por tan bello “espectáculo” ocurrido frente a sus ojos, es una exposición casi poética, y en este sentido, el poeta, como se sabe, se relaciona con lo relatado sólo en cuanto lo relata y es testigo, de la misma manera Johannes de Silentio se relaciona con la fe, él no sabe lo que la fe sea, no está seguro de su significado, es sólo un espectador, hasta cierto podríamos decir que en *Temor y temblor* la fe adquiere un trato fuera del cristianismo, son las impresiones de un pagano que acentúa su imposibilidad por comprender la fe. Esta es la duplicidad o ambigüedad a la cual se alude en *Mi punto de Vista* y en donde podemos ver claramente la intención de Kierkegaard a presentar su obra en esta doble vertiente (seudónimos y obra religiosa), es decir, su desarrollo como escritor, por tanto, tiene la finalidad de exponer lo religioso en su plenitud, pero la primera

³⁶ Confróntese Søren Kierkegaard, *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, Trotta, Madrid, 2010, Pág.43

dificultad con la cual se enfrenta es un problema de comunicación, un problema de lo comunicado y con el receptor del mensaje, y en este sentido el mensaje a comunicar debe mantenerse a un nivel donde sea comprensible para el receptor, especialmente si el mensaje quiere librarse de malentendido, por lo cual, es imprescindible mantener con sumo cuidado el mensaje que se quiere dar, cambiar la postura convencional de una comunicación lineal, así, la comunicación indirecta es el elemento del cual se vale Kierkegaard en función del correcto significado de lo religioso contextualizándolo a las circunstancias de su comprensión, me refiero que para el filósofo de Copenhague, lo religioso se encuentra presente en virtud de un tergiversación y la dificultad estriba en que esa tergiversación ha pasado por ser una verdad, entonces, a partir de este significado hay dos maneras de entender la comunicación indirecta dentro del pensamiento Kierkegaardiano; a) respecto a la obra seudónima y la obra religiosa, la revalorización de lo religioso frente a una época que ha malogrado el sentido del cristianismo , b) y el valor subjetivo inherente a la concepción de verdad religiosa, respecto a este último punto quizás no sea bastante claro, pero corresponde también a la comunicación indirecta.

a) Es muy conocida la disputa que Kierkegaard mantuvo a lo largo de toda su vida (además que en sus últimos años se intensificó) con la iglesia de su época, puesto que él consideraba deficiente, en demasía, la concepción del cristianismo que tenían el descaro de predicar, no sólo no era cristianismo en sentido estricto, sino que se había malogrado-con la intención de acomodarlo al poder establecido- el valor real y exigente del mismo. Ahora bien, en el libro *Mi punto de vista* Kierkegaard nos pone de manifiesto que el único motivo por el cual fue movido para escribir todas sus obras, tanto los libros escritos con seudónimos(estéticos³⁷) como aquellos que ya fueron firmados bajo su propio nombre(Religiosos), abordar de forma clara y concisa la problemática de “cómo llegar a ser cristiano” sobre todo en un contexto donde, como él mismo nos indica: “...la determinación <<cristiano>> no puede influir decisivamente en nuestra vida

³⁷ Aunque es una excepción, el Seudónimo Anticlimacus ya que los libros bajo su firma son más bien de carácter religioso, incluso Kierkegaard afirma sobre este seudónimo, como el cristiano por excelencia.

porque, puesto que todos lo somos, justamente por esto ha sido puesto fuera.³⁸ Esto era justamente lo que a Kierkegaard le parecía horrible acerca del supuesto cristianismo o como él gustaba en llamarlo “cristiandad”, su tendencia a corromper la categoría más importante del cristianismo, el individuo, al diluir dicha categoría sobreponiéndola a la multitud, puesto que, todos, al pertenecer a un estado proclamado cristiano, no hay porque llegar a serlo, ya todos quedamos envueltos bajo el cobijo del concepto, la denominación por “defecto” es la abstracción del cristianismo, el alejamiento de la incidencia en la vida del creyente, así, las exigencias quedan abolidas, el ser cristiano se vende a tan bajo precio, se compra por unas cuantas monedas, se porta el título como se portaría un anillo o cualquier otro accesorio, creyendo que el nombre les queda muy bien, y poco a poco la dificultad se desvanece.

La pérdida del cristianismo por su confusión con la cristiandad, es lo que Kierkegaard llama “ilusión”, la cual observa permeada en toda su época, e incluso los sacerdotes, lo único que hacen es avivarla, sin darse cuenta que ellos mismos son partícipes de dicha ilusión (tal es el grado que ha alcanzado) entonces, aquí Kierkegaard se enfrenta primeramente con la problemática de cómo deshacer esa ilusión entre los hombres o cómo hacerles reconocer la ilusión, según nos menciona Kierkegaard-a manera de advertencia- en *Mi punto de Vista*, realizar un ataque frontal supondría un grave error, dado que esto simplemente ayudaría a intensificar y fortalecer la ilusión³⁹, lo cual se debe precisamente porque aquellas personas que viven inversas en una ilusión, propiamente no tienen la conciencia de ello, están convencidos de su falsa realidad como una realidad plenamente autentica, han adoptado la falsedad como verdad, por lo tanto, el pretender negar su ilusión por un tercero o alguien ajeno a sus situación, implicaría-necesariamente- que sea tomado por un loco, un insensato o provocaría verlo con recelo y desconfianza, abrazando con más ímpetu su ilusión. La única alternativa viable para Kierkegaard, por tanto, sería

³⁸ Søren Kierkegaard, *El Instante*, Trotta, Madrid, 2006, Pág. 83

³⁹ Véase Søren Kierkegaard, *Mi Punto de Vista*, Sarpe, Madrid, 1985, Pág. 53

poner en marcha lo que anteriormente se había indicado como “Comunicación indirecta”, la cual podríamos afirmar, es la versión-por así decirlo- de la mayéutica⁴⁰ socrática pero con la peculiaridad de ser su contraparte en la escritura, porque la comunicación indirecta al igual que la mayéutica, tiene como propósito revelar una verdad al individuo a partir de sus propios méritos y posibilidades, en el caso de Kierkegaard, y a este respecto, trata de despertar la conciencia hacia el verdadero significado y las implicación de ser cristiano, sin embargo, al no ser posible un ataque directo como tal, primeramente, habría que empezar situándonos desde la perspectiva de la persona en cuestión, ponerse al nivel de la “cristiandad”, de ahí que el filósofo danés apunte que: “...ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz.⁴¹” lo cual, más concretamente, se refiere a generar en el lector una identificación con lo que lee, y en este sentido, Kierkegaard, al escribir sus obras estéticas, tiene la oculta intención-como el mismo nos dice- del engaño: “...empezar aceptando la ilusión del otro hombre como buena.⁴²” es decir, el lector se siente identificado con las obras estéticas porque él mismo se encuentra inverso en categorías estéticas, entonces, se deja fascinar y seducir por el lenguaje, encuentra una familiaridad con las obras, sin embargo, Kierkegaard esconde-maliciosamente- el tema de lo religioso como su meta a alcanzar, dado que en las obras estéticas expone de forma implícita las deficiencias y los errores que contienen su categorías para dejar a él, “su lector”, el ser capaz -por propia voluntad- de juzgar su condición actual, puesto que, para el correcto funcionamiento de la comunicación indirecta y además el individuo sea capaz de tomar en enserio lo que se le está tratando de decir, debe ser él mismo quien adquiera la conciencia de su error y en su libre decisión acepte la verdad, no debe haber una imposición, se debe posibilitar la decisión, y una decisión para que pueda ser “seria”, la libertad es requisito, de no ser así, decidir

⁴⁰ Cabe mencionar que Kierkegaard sentía un aprecio muy grande por la figura de Sócrates, por lo cual se dedicó mucho a estudiarlo, e incluso algunos comentadores de Kierkegaard lo llegaron a denominar como “el Sócrates de Copenhague”

⁴¹ Ibídem Pág.58

⁴² Ibidem pág.70

no adquiere valor para el individuo, no es capaz de deliberar por sí mismo, no se involucra personalmente en el acto de decidir.

b) Ahora bien, este otro punto clave, para entender mejor la comunicación indirecta, surge de la libre aceptación de la verdad, refiriéndome aquí a la concepción misma de verdad, ya que para Kierkegaard, la recepción de la verdad, sólo es posible a partir de un profundo apasionamiento, es la libre entrega del existente; por lo cual, el filósofo danés, observa en la comunicación indirecta la senda más viable para-no sólo- presentar una verdad que no puede comunicarse de forma convencional, también descubre una opción adecuada para situar al individuo en posición de recepción, ya que por esencia, la verdad Kierkegaardiana no resulta comprensible racionalmente, siendo por tanto “un salto al vacío” la manera de acceder, una decisión vital que involucra personalmente la existencia del individuo con la verdad.

II.II La verdad Subjetiva

La comunicación indirecta-como ya lo he expuesto- le sirvió a Kierkegaard para situar-entre otras cosas- a sus lectores en una posición sumamente estratégica, situarlos en lo religioso, sin embargo, no solamente la comunicación indirecta sirve como ocasión de “engaño”, sino que tiene un paralelismo con la definición de verdad que Kierkegaard maneja, pues esa “idea por la que esté dispuesto a vivir y morir” implica la búsqueda de sentido, “de mí sentido”, es decir, la verdad como tal, solamente tendría cabida, si se expresa en forma viva, si se expresa a través de nuestra existencia: “...la verdad es entendida como el proceso a través el cual el individuo reduplica su pensamiento en su existencia...⁴³” y siendo así, la verdad queda plasmada bajo la consideración subjetiva, la verdad a la que nos trata de conducir Kierkegaard, dista mucho de ser una verdad que pueda entenderse bajo categorías racionales o meramente abstractas, e incluso suponer una apropiación (si es que pueda ser realmente posible este hecho) bajo las categorías de una verdad especulativa, nos orillaríamos a perderla por el mismo

⁴³ Luis Guerrero Martínez(Coordinador), *Søren Kierkegaard una reflexión sobre la existencia humana*, Universidad Iberoamericana, 2009, Pág. 25

hecho de resultar contradictorio, de ahí el tener en mente la importancia de la comunicación indirecta, pues la verdad subjetiva debe ser entendida solamente por y desde el individuo, por este motivo en los textos de Kierkegaard nos percatamos que él nos deja la última palabra, es decir, no intenta trazarnos un camino a manera de una imposición, sino que él nos deja en una posición de elegir y con ello nos proporciona la ocasión de despertar en nosotros la verdad, pues la elección en el sentido en que Kierkegaard trata de expresar, se refiere a una apropiación y en este sentido la verdad incide en la existencia del individuo

La clave en la verdad subjetiva es su implicación de interioridad, y es por ello que Kierkegaard rechaza su contraparte, la “verdad objetiva”, puesto que, en ésta última, no es posible la relación entre existente y verdad, su esencia misma excluye cualquier posición de entrega, es decir, la verdad objetiva exige del individuo anular su interioridad, presuponiendo la necesidad de la común comprensión de los hechos de la realidad-

Søren, bajo el seudónimo de Johannes Climacus, en su libro *Poscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas* podemos observar el contraste de la verdad objetiva y la verdad subjetiva de una forma más nítida, con la intención de demostrar la imposibilidad de la primera frente a la segunda, es decir, en la verdad objetiva la interioridad se sustituye por la especulación y la argumentación, ya que la objetividad exige por fuerza la anulación del yo, abstrae al individuo de su propia situación concreta, dirigiendo la confianza a la razón, a lo cual Kierkegaard nos dice:

[...] para el pensador especulativo, la cuestión acerca de su propia felicidad eterna no puede plantearse en absoluto, precisamente porque su misión consiste en apartarse cada vez más de sí mismo volviéndose

objetivo, y, de este modo desaparecer de sí mismo y convertirse en la potencia observadora del pensamiento especulativo⁴⁴.

La objetividad que denota el “pensador especulativo” es la contemplación inactiva que pretende desentrañar la verdad de las cosas, es decir, la verdad objetiva tiene como propósito la comprensión total de la realidad, de ahí que para Kierkegaard el sistema sea la representación misma de la verdad objetiva, para él, el sistema es la forma más cómoda de reducir la realidad a pensamiento puro, a abstracciones, a conceptos vacíos. Esta tipificación de la realidad no expresa otra cosa que la disolución de la existencia⁴⁵ ya que nos presenta la verdad a partir de un escalafón de raciocinios, por lo cual, queda excluido el factor subjetivo, resultando, entonces, innecesario hablar o tomar en cuenta la posibilidad de una relación con la verdad, si tomamos en cuenta que la objetividad se presenta en un nivel de impersonalidad, no quiere, por tanto, saber nada del individuo, ni mucho menos de su situación histórico-contextual, incluso, llega ésta a estorbarle, pretender acceder a la verdad por la vía objetiva, nos obliga a una exteriorización del mundo, porque toda conceptualización es un situarse en el pensamiento, en la abstracción se pretende haber captado la esencia y por ello mismo los conceptos toman una especie de identidad con el mundo e incluso, podría decirse, llegan a tomar más realidad que la cosa al cual se refiere, precisamente por esto, Kierkegaard nos señalara que la verdad objetiva elimina la dificultad del existir, puesto que hablar de la “comprensión total” del mundo se reduce aún juego asociativo de conceptos y a un abuso de la inventiva del pensamiento, es decir, al convencerse de la plena y total racionalidad del mundo, el pensamiento no sabe qué hacer con los “absurdos” de la realidad, se niega a aceptarlos como esenciales en la realidad misma, llegando a este punto, se pretende dar una explicación aunque esa misma explicación

⁴⁴ Søren Kierkegaard, *Poscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México, 2009, Pág. 57.

⁴⁵ Teniendo en cuenta que la existencia para Kierkegaard implica un compromiso individual

resulte más absurda por sí misma, la razón no es capaz de concebir la contradicción como tal, se esfuerza por establecer una razón de ser.

El punto crucial en la concepción Kierkegaardiana de la verdad subjetiva, radica en la posición que tiene el existente frente a la verdad misma y su relación personal con ella, la subjetividad en este punto adquiere significado de entrega, es decir, si la objetividad encausaba la verdad hacía una indiferencia del individuo, la subjetividad parte de la interioridad misma de un yo concreto, la verdad es, en este sentido, para el individuo una ocasión de desenvolvimiento de sí, porque la verdad para el existente se vuelve crucial, intenta trasfigurar su vida en ella, se vuelve lo decisivo, se asume como “mía”, la existencia del individuo es, por tanto, un reflejo encarnado de la verdad, se relaciona con ella a un nivel netamente personal.

Este “mí” que se despierta es la razón por la cual Kierkegaard insiste en la subjetividad, siendo-para él- la única vía para no caer en el olvido de sí mismo, lo cual es la consecuencia de la abstracción propia del pensamiento especulativo, por tal motivo, el danés trata de despertar en las personas aquella disposición a la interioridad donde tiene su morada la subjetividad, y solo a partir de esta nos es posible la revalorización de nosotros mismos como sujeto concreto, como existente en el pleno significado de la palabra, como -así denominado **por** Johannes Climacus en el *Postscriptum*- pensador subjetivo.

El pensador subjetivo es para Climacus el individuo que lleva siempre frente suya la existencia, tal afirmación tiene su razón de ser en la medida que Climacus incluye -en su análisis del pensador subjetivo- un concepto clave, como ya se ha indicado, no solo en el *Postscriptum* sino en todo el *corpus* Kierkegaardiano, la pasión. Este concepto es la principal diferencia observable entre la verdad objetiva y la subjetiva, es el pilar determinante en la relación de verdad y existente, si bien, ya he comentado el significado de la subjetividad -en cuanto génesis de la interioridad en el hombre- la pasión es lo que hace posible el acceso a dicha interioridad, nos conduce a la apropiación de la verdad, es

decir, el compromiso que el existente asume en su relación con la verdad, no deviene de razones o argumentación alguna, muy al contrario, aquello que despierta el deseo por la verdad es de talante irracional, en cuanto existe una incertidumbre de fondo y no hay una base racional que clarifique la postura del individuo, la pasión es un impulso que empuja al individuo al desenvolverse como sí mismo, en tanto trasfigura la verdad en una realidad concreta, siéndonos además próxima, con lo cual, el individuo es capaz de relacionarse con ella y dicha verdad también incide en toda la existencia del mismo, porque al comprometerse en la relación, la realidad se convierte en el escenario donde salen a escena la interioridad y la verdad en un dialogo profundo, el pensador subjetivo adquiere, entonces, por la pasión, una nueva característica personificada en la necesidad de expresión de la verdad, me refiero aquí al interés :

Para el sujeto existente es del máximo interés su propia existencia, y su realidad radica en ese interés suyo por la existencia. Aquello que es la realidad no puede exponerse en el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* [entre ser] entre el pensamiento y el ser en la hipotética unidad de la abstracción.⁴⁶

La relación que el sujeto existente entabla con el *inter.esse* se refleja en la dialéctica entre el pensamiento y la realidad, es decir, el existente al tener contacto con la realidad y al intentar comprenderla, está se configura al lenguaje abstracto, el lenguaje de la posibilidad, sin embargo, la realidad misma al estar inserta en el devenir genera un contraste con lo pensado, ya que al abstraer la realidad se intenta fijarla en un punto, con lo cual queda -evidentemente-excluido el movimiento implícito en el devenir, siendo un contrasentido, puesto que la realidad no se asume en su esencia, con todo, no se está implicando la imposibilidad de la abstracción para tener una relación con lo real, como si ambos en su totalidad se excluyeran radicalizando hasta considerar toda imposibilidad

⁴⁶ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, Pág. 316

del conocimiento, más bien, el punto clave sería definir el tipo de conocimiento que pueda mantener la realidad sin degenerarla en una farsa: “Todo conocimiento sobre la realidad es una posibilidad. La única realidad en la que el sujeto existente puede ir más allá del conocimiento es su propia realidad, el hecho de su existencia, y esta realidad es de su absoluto interés⁴⁷” Siendo más claros, el terreno al cual nos topamos aquí-siguiendo la tónica del *Postscriptum*- es el de la ética, Johannes Climacus observa en la ética-más bien en su origen⁴⁸ como tal- el vínculo que guarda con el interés, dado que la ética parte, primeramente, de un conocimiento concerniente al individuo, Aristóteles en su *Ética a Nicomaco*, por ejemplo, podemos observar un planteamiento que sitúa la felicidad como el bien supremo siendo accesible a través de la virtud, y esta no es sino el ejercicio del alma⁴⁹, es decir, la ética habla del desarrollo de sí en vistas a un fin, pero con la peculiaridad que dicho fin, incide en el individuo en cuanto su vida logra expresarlo, esté es el punto medular de la ética y por qué la existencia en ella es un compromiso real y concreto, siendo por ello el conocimiento ético el único que no desembocaría en indiferencia al implicar una interiorización:

Lo ético lidia con seres humanos individuales y, nótese bien, con cada individuo. Si Dios sabe cuántos cabellos hay en la cabeza de una persona, entonces lo ético sabe cuántas personas hay [...] Lo ético se requiere de cada ser humano, y cuando juzga, juzga uno por uno a cada individuo singular [...]Lo ético atrapa al individuo singular y le exige que se abstenga de cualquier observación, especialmente sobre el mundo y la humanidad, porque lo ético en su calidad de interioridad no puede observarse por nadie que esté situado en lo externo. Lo ético solo puede llevarse a cabo por el sujeto individual, que por ende es capaz de reconocer aquello que vive dentro de si-aquella única realidad

⁴⁷ Ibídem Pág. 318

⁴⁸ Refiriéndome principalmente a la etimología de la palabra *ethos* como modo de estar

⁴⁹ Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I , Alianza, Madrid, 2010

que no se vuelve posibilidad al ser conocida, y que no puede ser conocida en virtud del pensamiento...⁵⁰

Por lo tanto, el interés y la ética se entrecruzan en el compromiso que el individuo asume en cuanto toma conciencia de sí mismo en la existencia, es decir, al asumir la verdad como un para mí, el individuo se aproxima a esa verdad, la hace suya, se “interesa” y se desprende una relación íntima donde su existencia es el punto culmine de la verdad, en este sentido, el individuo ofrece su existencia como escenario, lo cual implica una apertura de la verdad misma, refiriéndome aquí, a la esencia propia de la existencia, el devenir, con lo cual, la verdad expresada en la existencia implica una indeterminación, no nos es posible hablar, a este respecto, de una verdad acabada, la existencia misma impide una adecuación formal entre una y otra, el devenir, entonces, representa el ser mismo del individuo en su forma de “llegar a ser”. Siendo más claros, al hablar de un individuo inverso en la existencia, es hablar de su relación con el devenir, en cuanto él como sujeto representa lo esencial(verdad) en la misma existencia, por lo tanto, cuando Johannes Climacus aborda esta categoría nos desea explicar el significado del compromiso hacia la verdad, es decir, el desenvolvimiento del individuo en la existencia a partir de un interés profundo de la verdad, nos indica, que el individuo en cuanto tal, *está siendo*. Poder referirnos, por tanto, a un individuo, es tomar en cuenta sus actos en un sentido subjetivo, siendo que su constitución *in concreto* depende de ellas, y es por esta razón que me referí anteriormente a la verdad como abierta, dado que, si bien, el concepto de verdad implica un suerte de eternidad, al darle el calificativo de subjetividad, también se da el de finitud, lo cual no significa que entre verdad y subjetividad se dé una contradicción excluyente, más bien se establece una relación dialéctica verdad-sujeto, así, simplificando, el devenir es la re-activación constante de la verdad, que realiza el individuo en la existencia.

⁵⁰ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, Pág. 322

II.III La paradoja como Límite de la Razón.

La paradoja es un concepto que refleja en Kierkegaard la posición de la razón frente a lo religioso, es decir, lo paradójico es el choque de la razón con aquello que no puede explicar y no obstante trata de explicarlo, así, en la paradoja la razón se presenta con cierta obstinación frente a lo incomprensible, es su “pasión” que quiere aquello que no puede pensar, y con todo hay una cierta inocencia en esa “primitiva” tendencia de la razón, a saber, la espera de una determinación de la voluntad, es decir, la paradoja es el curso a esperarse de la razón, es su desenlace inherente a sí misma, el problema referente a lo paradójico son las consecuencias ulteriores respecto a “mi” resolución ante lo paradójico, o en otras palabras, el problema es si elijo creer o escandalizarme. EL punto al cual la razón accede a alcanzar lo paradójico es un punto de tensión máxima donde lo incomprensible se presenta como lo decisivo, como la verdad, y además, acrecentando la dificultad, exigiendo el reconocimiento de la propia impotencia de la razón, de ahí que surjan dos posturas determinadas ya sea por lo racional (escandalo) o la voluntad (creer). Con la intención de explicar mejor este fenómeno doble del significado de la paradoja cabría abordar ahora el texto *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía* donde bajo seudónimo Johannes Climacus, y bajo la rúbrica de una construcción imaginaria, abordará el tema “indirectamente” de la paradoja en el sentido cristiano, ahora, no sólo me refiero como indirecto a *Migajas* y su temática por el hecho de ser presentado por el seudónimo, sino, también, debo remitirme nuevamente a *Postscriptum*, aquí nos explicará Johannes Climacus que el sentido de *Migajas* es de un carácter meramente introductorio al establecer el problema de lo paradójico en el cristianismo como la dificultad inherente a sí mismo y como posición existencial:

La introducción a la que me consagro, consiste en que, a través del escándalo, la conversión del cristianismo se hace difícil, y comprende el cristianismo no como una doctrina, sino como una contradicción existencial y una comunicación existencial. Por consiguiente no se trata de una introducción histórico-universal, sino psicológica, y esto en tanto

llama la atención sobre la intensidad con que debe vivirse, y sobre lo difícil que es darse cuenta de la dificultad de la decisión.⁵¹

La intención de *Migajas* por tanto, no es desplegar una teoría sobre el cristianismo, sino problematizar la esencia misma del cristianismo en su valor existencial, es decir, el planteamiento se centrará en la relación del individuo con la verdad, al respecto y ya centrándome en *Migajas*, Johannes Climacus iniciará el texto refiriéndose a la concepción socrática de la verdad por ser una concepción que al igual que el cristianismo, supone una relación subjetiva con la verdad, siendo para Sócrates su principal preocupación la sentencia del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, así, el filósofo griego se servía de la mayéutica como herramienta determinante en la relación con la verdad, en cuanto el individuo mismo es quien debe descubrir esa verdad, la presencia de Sócrates a quienes se dirigía, por esta razón, no resultaba ser determinante, él se limitaba a ser una ocasión en la apertura a la verdad, el papel que empleaba era “asistir” en el parto, por lo tanto, la búsqueda de la verdad desde la perspectiva socrática es un movimiento retrospectivo a la interioridad, sólo debía ser descubierta por sí mismo.

Sin embargo, Johannes Climacus muestra ciertas reservas a la hora de aceptar la reminiscencia como fundamento decisivo en la verdad, la principal razón es el papel que juega o más bien su ausencia, del tiempo (en la relación socrática) con la verdad, es decir, así como Sócrates, pese a ser el descubridor de la verdad como interioridad, su presencia no era decisiva en la génesis de la relación con verdad y si era Sócrates o cualquier otro quienes “acercaban” la verdad no tenía ninguna importancia, de igual manera, el tiempo no adquiere significado ya que la relación con la eternidad al darse en sí mismo, en la interioridad, el movimiento de la reminiscencia puede darse desde cualquier punto, la verdad es mi propia interioridad, el tiempo se suspende en su valor existencial, “La temporalidad se difumina en la eternidad. Se pierde la intensidad de la contradicción que es la existencia y, con ella, la verdad como interioridad

⁵¹ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, Pág.383

paradójica⁵² Como lo señala Rafael Larrañeta, el problema establecido en *Migajas* con la perspectiva socrática es la aparente superación de la paradoja a través de una posición positiva de la verdad, suprimiendo el contraste entre el tiempo y lo eterno.

Ahora bien, en contraposición a la concepción socrática, Johannes Climacus, parte de los mismo supuesto (la relación con el tiempo y la relación del discípulo con el maestro) pero invirtiendo el sentido socrático con la intención de darle un valor real al tiempo sin eludir la dificultad, por lo cual es necesario un replanteamiento por la pregunta de la verdad, en función de una nueva forma de relacionarse o de posicionarnos hacia ella, socráticamente hablando-como se vio-la verdad está en uno mismo siendo una relación por definición de auto-conciencia⁵³, pero, ahora, si se ha de intentar ir “más allá” de lo socrático la relación debe entenderse desde una perspectiva negativa, porque el valor de la verdad cambia respecto a un distanciamiento con la interioridad al situarla fuera de la verdad misma, esta peculiar posición será denominada por Johannes Climacus como la no-verdad. Está claro que esta nueva dirección, es bastante radical en comparación al curso socrático, evidentemente se abre un abismo enorme entre el individuo y la verdad, sin embargo, la no-verdad como relación, establece la existencia como punto de partida para la recepción de la verdad, la distancia que se abre con la no-verdad, a este respecto, es un tanto aparente porque el estar fuera de la verdad, también implica la necesidad de una condición para comprenderla y acercarse a ella, por lo tanto, el maestro surge como esencial en la relación, y a su vez, por esa razón, el maestro no puede ser un maestro en el significado lato de la palabra; si el estar fuera de la verdad me ha alejado sustancialmente de ella, aquel que pueda eliminar esa distancia debe tener una particular denominación, ese maestro no puede ser otro que Dios, así, la relación de Dios con la no-verdad le servirá a Johannes Climacus para exponer su punto clave en la relación negativa de la verdad; la voluntad como expresión de la no-

⁵² Rafael Larrañeta, *La interioridad apasionada*, San Esteban, Salamanca, 1990, Pág. 106

⁵³ Véase Søren Kierkegaard, *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007, Pág. 31

verdad, es decir, si Dios resulta ser la verdad y la condición para la verdad misma, no puede adjudicársele el estado desde el cual me encuentro distante de la verdad (no-verdad), pero si no es determinada por Dios ¿Quién la determina? Johannes Climacus responderá que es uno mismo quien ha instalado esa distancia: “La no-verdad no es solo estar fuera de la verdad, sino estar en polémica con la verdad lo que se expresa afirmando que él mismo ha perdido y pierde la ocasión.⁵⁴” De esta forma la relación con la verdad, en tanto que voluntad, toma ahora la forma de una decisión fundamental correspondiente a un cambio cualitativo de mi propio ser, a manera de un renacimiento, es la auto-conciencia de la no-verdad, tener presente la nulidad de mi posición:

[...] de igual modo el amor de Dios, cuando quiere ser maestro, no debe ser meramente ayudador, sino engendrador, porque hace nacer al discípulo o, como lo hemos llamado, al re-nacido, indicando con esta palabra el paso del no-ser al ser. La verdad consiste en que el discípulo le debe todo, y esto es lo que torna la comprensión tan difícil, ser reducido a la nada sin ser aniquilado, deberle todo y permanecer confiado, entender la verdad al tiempo que la verdad lo hace libre, captar la culpa de la no verdad y celebrar de nuevo la confianza en la verdad.⁵⁵

Como se aprecia, el carácter paradójico de la relación con la verdad, surge de la no-verdad entendida como una nada respecto a la verdad y que a su vez, en el reconocimiento de esa nada, se posibilita la relación, estando lejos de la verdad es como nos relacionamos con ella. Dando una determinación más precisa, la nada de la no-verdad es la diferencia esencial respecto de la verdad, Climacus, en este sentido, se referirá a lo que él denomina como la diferencia absoluta, este concepto es de vital importancia para entender con más claridad la paradoja y plantear la relación del tiempo, en tanto necesario. En la relación con la verdad, a este respecto, la diferencia absoluta implica un doble significado:

⁵⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Pág.45

por un lado, ya sea mencionado el auto-reconocimiento de la no verdad, y en segundo lugar, el papel del Maestro-Dios en la disolución de la diferencia misma, porque como se mencionó, Dios es el único que puede dar la condición y la capacidad de comprensión de la verdad, y en este sentido el significado de la diferencia absoluta, en virtud de su disolución, se expresa en la figura del siervo: “[...]Dios quiere mostrarse en la figura de servidor [...] Esta forma de siervo es su verdadera figura. Eso es lo insondable del amor: desear ser igual al amado no por juego, sino en serio y en verdad.⁵⁶” Dios como servidor es la expresión de la relación del discípulo en igualdad con la verdad, es decir, la igualdad que elimina la diferencia absoluta, es la humillación de Dios al adoptar la forma de hombre con el propósito de acercar la verdad, de hacerla comprensible, esta es la paradoja en su máxima expresión y el punto del cual se plantea el problema de la temporalidad, porque es otorgarle a un momento en el tiempo (el momento en que Dios entra en contacto con el hombre en la igualdad) valor determinante para la relación con la verdad, es en ese momento donde lo finito entra en contacto con lo eterno. Para una perspectiva racional enfrentarse contra este hecho representa un absurdo que Johannes Climacus explicará echando mano del escándalo, siendo el escándalo la expresión de la relación “infeliz” de la razón con lo paradójico⁵⁷ es decir, el escándalo representa la obstinación de la razón por no aceptar sus propios límites, por no aceptar que frente de sí se encuentra algo incomprensible, esa es la aflicción de la razón y su impotencia, es el choque con aquello que no conoce, con lo contradictorio, con lo absurdo y pese a caer desfallecida, se levanta y se obliga nuevamente al choque: “Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en descubrir algo que ni siquiera puede pensar⁵⁸” El escándalo se aprovecha y se alimenta de esa situación, la razón ha quedado -en cierta forma- prisionera de sí misma, pero, si la

⁵⁶ *Ibíd.*, Pág. 46

⁵⁷ Véase *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Pág. 61

⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 51

relación a partir de la paradoja se presenta para la razón como lo incomprendible ¿De qué otra manera, distinta a la racional, el discípulo podría entrar en relación con la verdad, de suerte que el choque con la paradoja pueda resultar en un feliz término? O ¿Es posible relacionarse con la paradoja sin escandalizarse? Si la respuesta ha de ser positiva, la relación que se plantea no debe cometer el mismo error de la razón al intentar disolver la paradoja en aras de comprenderla, lo cual –evidentemente- produce el escándalo al ser una tarea inútil, en tanto la paradoja resulta por esencia incomprendible, así, para evitar este “infeliz término” la paradoja debe ser comprendida, no a la manera de un fenómeno natural (causa-efecto) tratando de averiguar su composición, sino comprenderla en su valor esencial de lo desconocido, de lo que no se puede pensar: “[...] Porque no afirmamos que deba comprender la paradoja, sino sólo que entienda que eso es la paradoja.⁵⁹” y en este sentido, la relación debe establecerse a partir de la aceptación de la paradoja como lo incomprendible, de tal manera que la razón pueda frenar el constante choque. Si como se ha indicado, el escándalo es la pasión del pensamiento, en este sentido, la pasión que permite frenar la obstinación de la razón reconociendo la paradoja en sí misma, será-como lo señalara Johannes Climacus- la fe.

La fe tomará aquí una importancia sumamente relevante, al dejar de manifiesto el carácter esencial de la relación discípulo-paradoja en tanto acto de libertad, denotando una gran diferencia respecto al escándalo, porque la fe en este sentido no es un conocimiento, la fe es una posición que resonará en toda mi existencia, es el signo de una relación decisiva con la verdad en sí misma, refiriéndome, a que el maestro no sólo es la condición para entender la verdad, es la verdad. Dios-maestro respecto al hombre es absolutamente diferente(al ser la verdad), sin embargo, se humilla al eliminar la diferencia estableciendo la igualdad en la figura del siervo, nos acerca la verdad(es la condición), y es aquí donde surge la necesidad de una resolución, de tomar una postura respecto a esa contradicción, así, la dificultad que enfrenta el discípulo se intensifica, ya que la

⁵⁹ *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, Pág. 70

elección no es simplemente sobre una doctrina en virtud de su sabiduría, sino se elige “creer” en Dios como verdad y que a pesar de eso, Él se ha revestido bajo la figura de un servidor, del hombre más humilde que podría imaginarse, expresando así la igualdad⁶⁰ con lo cual el problema de la temporalidad vuelve a salir nuevamente respecto al valor histórico, cabe aclarar que el valor aludido no se determina en función a un cúmulo de datos históricos o información detallada de cualesquiera época, si bien, la histórico en este sentido representa el despliegue del desarrollo de la humanidad a lo largo del tiempo, no adquiere un peso significativo en la relación del talandte que se ha intentado recalcar y enfatizar, por tanto, el haber sido testigo de primera mano de aquel hecho histórico no implica una relación de verdadera “contemporaneidad” pese a estar en la misma época. Al referirnos a la paradoja se estableció la presencia de una dificultad por su carácter mismo de incomprensible, siendo un punto de quiebre para la razón, de lo que se sigue, dicha dificultad no puede ser superada por la arbitrariedad de haber nacido en la época donde dio lugar la igualdad como condición, más bien, independientemente de estar separado por una generación de distancia- e incluso más- la contemporaneidad, por tanto, se determinará -en paralelo con la paradoja- a partir de la fe, porque al aceptar el absurdo(racionalmente hablando) como verdad significa estar recibiendo la condición para entender la verdad, del maestro, de Dios en persona, nos ponemos frente a frente con Él y desde esa posición elegimos creer, siendo así, aun estando en presencia inmediata con aquel “siervo”, aun tocándole el rostro y compartiendo la mesa, se le puede ignorar, darle la espalda, considerarlo un loco, en resumen, el escándalo acecha:

Si se desea expresar la relación del posterior con el contemporáneo del modo más breve posible sin que quiera sacrificarse la exactitud a costa de la brevedad, podría afirmarse: el posterior cree *por medio* (de la ocasión) de la información del contemporáneo en virtud de la condición que él mismo recibe de Dios. —La información del contemporáneo es la

⁶⁰ Véase *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Pág. 68

ocasión para el posterior como la contemporaneidad inmediata lo es para el contemporáneo. Y si las informaciones son las que debe ser (informaciones del creyente), darán ocasión precisamente a la misma ambigüedad de atención que tuvo él contemporáneo de la contemporaneidad inmediata. Si la información no es así, entonces o *bien* es de un historiador y no trata propiamente del objeto de la fe (como si un historiador contemporáneo, que no fuera creyente, contara esto o lo otro), o *bien* es de un filósofo y no trata del objeto de la fe.⁶¹

La “información” de la que se hace referencia aquí habrá que entenderla como una referencia a la contemporaneidad en sentido estricto, al hacer de la condición (de relacionarse con la verdad) un acontecimiento histórico (igualdad) y absoluto la presencia de la paradoja se hace patente, y por esa misma razón lo “inmediatamente contemporáneo” queda excluido como determinación fundamental, es decir, lo absoluto ligado a lo histórico, más que significar un punto dentro de la historia de la humanidad, es la posibilidad misma del hombre de establecer un vínculo con la verdad, de ahí que la distancia entre generaciones no tenga relevancia alguna, la posibilidad es igualmente ofrecida a todos, pero con todo fue un hecho que tuvo lugar en un espacio y tiempo específicos.

En adicción, a partir del planteamiento de la paradoja ofrecido en *Migajas* nos situamos ante la presencia de un nuevo elemento que explicará el carácter de la fe como elección, refiriéndome a la libertad, toda elección en su forma esencial es un acto de libertad en tanto implica la relación del hombre con su existencia y con su sentido, en este respecto, la libertad será una determinación del hombre en sí mismo, en su valor de ser individual, o dicho de otra forma, la libertad es una condición necesaria para la conciencia del hombre de lo que propiamente ya es, un individuo, al elegir establecemos un vínculo personal y de interés en el desarrollo de nuestra individualidad en la existencia, no obstante, la libertad se amalgama con una dificultad que se tornará fundamental para entender de manera más clara el sentido que Kierkegaard quiere otorgarle a ésta, me refiero, a la

⁶¹ *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Pág. 107-108

angustia como signo distintivo de la libertad, La angustia es el producto del choque del hombre con su libertad en el punto cero de la conciencia de sí, es la primera línea a cruzar antes de poder elegir en sentido estricto.

Capítulo III. El camino hacia la constitución del individuo singular.

III.I La Angustia y su relación con la existencia auténtica.

AL hablar propiamente de la existencia auténtica dentro del pensamiento de Søren Kierkegaard es un tema ligado-como ya se ha indicado anteriormente- al estadio religioso y con ello, particularmente hablando, al cristianismo, sin embargo, antes siquiera de plantear la concepción del cristianismo, es necesario empezar-para el filósofo de Copenhague- desde lo más básico, una vez más es necesario recurrir a la comunicación indirecta respecto a uno de los problemas claves que Kierkegaard identificará como el despertar de la conciencia del hombre en su valor esencialmente individual, siendo un requisito-por así decirlo- ante la posibilidad de aceptar el cristianismo a partir de una “decisión libre”, y bajo esta tónica, en el libro *El concepto de la angustia*, bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis, se abordará el tema de la libertad en función a la constitución del hombre, siendo la libertad condición de indeterminación, en contraste como sería una realidad dada en los animales o las plantas, es decir, el hombre como individuo es un hombre esencialmente libre en tanto no hay en él un fin inherente o adscrito en lo referente a su destino, al menos no como una imposición, la libertad es la auto-conciencia de las posibilidades de lo que puedo llegar a ser.

Ahora bien, abordando directamente *El concepto de la Angustia*, nos enfrentamos con la particularidad de que el tema principal no es precisamente la angustia como tal (además del “aire teológico” existente en todo el libro sin serlo propiamente, recordar que el subtítulo del libro indica limitarse a un análisis psicológico) sino, más bien, a partir de la consideración del primer pecado, del pecado original, Vigilius Haufniensis intenta explicar la aparición de la angustia en el hombre, así mismo, las implicaciones que la angustia pueda tener dentro de la constitución del individuo.

El libro empieza denunciando, primeramente, la mala interpretación dada hasta ahora sobre el pecado original, pues para Vigilius Haufniensis, las problemáticas de tratar al pecado de Adán como un acto aislado para/con los

demás hombres(y esto es porque se ha considerado el estado en el cual se encontraba Adán como ajeno a nosotros) y considerar que con el acto del primer pecado se funda la pecaminosidad, ambas perspectivas no sólo se encuentran equivocadas-para Vigilius Haufniensis- sino provocan “confundirlo todo”, pues sitúan a Adán fuera del trascurso histórico y con ello tendríamos la contradicción de haber sido puesto el pecado en el mundo, por algo que se encuentra fuera de él, por otra cosa distinta del pecado mismo, lo cual sería un absurdo dado a la imposibilidad de explicar el pecado propiamente que comete Adán o dicho de otra forma, no se podría explicar el hecho de que Adán fuera capaz de pecar, entonces, ¿Cuál sería la forma correcta de explicar la causa del pecado original y su relación posterior del pecado con el resto de los hombres? la respuesta ofrecida por el seudónimo en turno es: “el individuo es sí mismo y la especie”, ello quiere decir, que la relación entre Adán con los demás hombres, termina por ser solamente cuantitativa, en la medida en que el pecado de Adán sólo se diferencia en tanto es el primero, por lo tanto, cualquier hombre se encuentra bajo las mismas condiciones, así, estar en igualdad de condiciones respecto a Adán, significa que las determinaciones históricas de la pecaminosidad son tales en función del progreso del pecado, sin embargo, solamente es posible hablar de una progresión histórica en tanto que acto, es decir, ser sí mismo y la especie implica que:

Ningún individuo puede estar de suyo indiferente a la historia de la raza humana, de la misma manera que tampoco ésta puede estarlo respecto de ningún individuo. De aquí se deduce que mientras que la historia de la raza no deja de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza.⁶²

Antes de proseguir explicando con mayor detenimiento los argumentos anteriormente expuestos, habría que comenzar primero por explicar también un tópico que se encuentra ligado a este hecho de ser el hombre sí mismo y la

⁶² Søren Kierkegaard, *El concepto de la Angustia*, Alianza, Madrid, 2010, Pág. 67-68

especie, a lo cual me referí como el estado de igualdad de condiciones entre Adán y el hombre posterior, lo cual podríamos identificarlo con la posibilidad del pecado, es decir, la situación que propicia el pecado de Adán y por ende la de cualquier otro hombre es propiamente la nada y ello es así puesto que “La nada engendra angustia⁶³”.

Rüdiger Sanfraski en su libro *El mal o el drama de la libertad* nos habla sobre una contradicción latente en el punto de la prohibición de Dios hacia el hombre, pues pareciera ser que con el hecho de “prohibir” implica el conocimiento del bien(seguir las instrucciones de Dios) y del mal(la desobediencia de Dios), así entonces, para el filósofo alemán, la contradicción radica en el hecho de que el hombre no sufriría la caída con la obtención del fruto, sino mucho antes, en el momento en el cual Dios proclama la prohibición a Adán⁶⁴, quizás Sanfraski tenga razón en su planteamiento, a no ser que falla en considerar tanto el bien y el mal(al tratar la perspectiva cristiana) como unidos al concepto de libertad, pues propiamente la prohibición no generó en Adán una certeza de dicho talante, sino que más bien, la prohibición-propiamente- provocó incertidumbre, provocó nada, y ello hay que entenderlo desde la perspectiva de la posibilidad, así, entonces, la libertad no es una conciencia de elección entre lo bueno y lo malo, es más bien, la conciencia emergente de la posibilidad y está termina por relacionarse con la nada, cabalmente por ser posibilidad no concretizada, éste paso hacia la conciencia de posibilidad es la ruptura del estado de inocencia del hombre, la toma de conciencia de su libertad como la proyección de sus propias posibilidades, es el despertar de su “sueño” del espíritu: Así, provocada la caída, Adán inaugura la progresión histórica, lo cual -como ya he dicho- lo hace en la medida de ser sí mismo y la especie, pues ello significa la apropiación de sus actos y a su vez dichos actos se determinan en una sucesión progresiva, en tanto el acto vale por sí mismo, de esta forma vemos -de una manera más precisa- que la relación que guarda Adán con el hombre posterior es porque ambos se

⁶³ Ibídem, Pág. 87

⁶⁴ Confróntese Rüdiger Sanfraski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquet. México, 2010, Pág. 22

encuentran situados en un estado de posibilidad de la conciencia de las posibilidades resguardadas en uno, y es aquí cabalmente donde podemos situar a la Angustia.

III.I.I ¿Qué es la Angustia?

En el capítulo anterior, aunque no aludí directamente a la temática de la angustia, si trate de darle una ubicación a manera de antesala, puesto que para comprender mejor el concepto, habría que tratarlo por partes, aunque propiamente la relación de su origen y demás temáticas que posteriormente desarrollare se vinculan íntimamente y no obstante por esa misma relación es por lo que la angustia se convierte en un concepto de suma relevancia y complejidad.

La aparición de la angustia como conciencia de las posibilidades corresponde a la determinación del hombre como espíritu, sin embargo, ¿Qué significa estar determinado como espíritu? Primeramente Vigilius Haufniensis nos dice que solamente bajo ésta determinación es el porqué de la Angustia, y en este sentido el hecho de que podamos angustiarnos indica de buenas a primeras nuestra posibilidad de la constitución como individuos, en tanto el espíritu se refiere a establecerse como síntesis, es decir, el espíritu en la medida que nos determina, es la conciencia del hombre sobre sí mismo, como un ser compuesto por dos elementos, alma y cuerpo relacionándose entre sí, donde el espíritu es punto de convergencia de ambos extremos, lo cual implica una conciencia de mi propia constitución, de esta forma, la angustia guarda su relación aquí, puesto que es la proyección de las posibilidades de ser sí mismo; en la medida en que el hombre se da cuenta de su individualidad, al mismo tiempo se sabe a sí mismo como un ser no determinado, descubre un abismo en sí mismo, en este sentido, el hombre descubre las posibilidades que el mismo guarda, y es precisamente este punto lo que provoca en el hombre la angustia, ya que la angustia es propiamente de nada, no tiene un objeto específico, actúa en el hombre como un sentimiento de temor que retrae, pero al mismo tiempo es un sentimiento que orilla a actuar, de ahí que Vigilius Haufniensis defina a la angustia como: "...una antipática

simpática y una simpatía antipática.⁶⁵” pues con ello quiere dar entender que la angustia encierra una doble significación, de ahí que nos mencione que lo que propiamente provocó el pecado de Adán, fue la angustia misma, pues a partir de ella, Adán descubrió en sí mismo, la posibilidad, es decir, su libertad, y ese despertar de la conciencia como posibilidad es la proyección de la nada, puesto que en éste estado aun no sea concretizado nada en absoluto, solamente se encuentra el hombre como mirándose así mismo en su posibilidad.

Es claro, hasta este punto, que la angustia termina por estar íntimamente en relación con la libertad, de hecho, la angustia es tal en la medida en que el hombre se concibe como libre, y es por esta dependencia por lo cual Vigilius Haufniensis nos dice lo siguiente.

La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero ¿Dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en los ojos como en el abismo...Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces de la finitud para sostenerse.⁶⁶”

La ambivalencia de la angustia es, entonces, la posibilidad de la imposibilidad del elegir y -al mismo tiempo- es su posibilidad, es decir, el vértigo que nos propicia el vistazo a nuestra libertad (posibilidad) produce la sensación de *poder hacer* cualquier cosa en tanto posible, pero esa misma sensación de *poder hacer* encierra una incertidumbre en tanto concretización, y esto es así, porque el elegir bajo esta determinación de sí mismo como espíritu, implica lo que Vigilius Haufniensis denomina como “salto cualitativo”, este término resulta por ser relevante, en la medida que acentúa la constitución del individuo; en lo que

⁶⁵ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Pág. 88

⁶⁶ *Ibidem*, Pág. 118

respecta a lo “cualitativo” se está refiriendo a un indicador o apelación de lo subjetivo, a lo íntimamente personal; y el término “salto” expresa el movimiento “violento” de la concretización de la posibilidad en tanto sugiere una ruptura impetuosa con la posibilidad misma, elegir, por tanto, no implica necesariamente una posición racional en función a determinar una “correcta elección”, en todo caso, si elegir se basará en una racionalización de las posibilidades, difícilmente podría darse una elección dado que la deliberación de la razón es un ejercicio que se retro-alimenta de una constante concatenación entre las posibilidades, lo cual nos lleva a una interminable deliberación, por tanto, el concepto de “salto” significará un acto de voluntad, un querer concretizar la posibilidad a pesar de la incertidumbre que la elección podría suponer al no encontrar un fundamento apodíctico o una justificación plenamente aceptada.

III.I.II La Angustia como supuesto de la Existencia Auténtica.

Primeramente, cabría señalar que la mención que hago para referirme a la angustia como la posibilidad de la constitución del Individuo, es a partir de considerar y teniendo siempre en cuenta, lo anteriormente descrito como la ambivalencia de la angustia, porque evidentemente la angustia siempre va a anteceder a cualquier elección, y con ello me refiero al hecho de la posición subjetiva desprendida de la toma de conciencia de sí mismo como posibilidad, es decir, no digo que el hecho de angustiarse se propiamente el paso que determine la posición de la existencia auténtica para Kierkegaard, puesto que, la angustia como tal se presenta queramos o no, con el sólo hecho de elegir, sin embargo la problemática que he tratado de poner sobre la mesa, es que la ambivalencia de la angustia, esté retraerse o “saltar”, indica una posición neutra-por decirlo de alguna forma- de la angustia, es decir, que lo decisivo respecto a la posibilidad de la existencia auténtica radica en la superación o suspensión(no eliminación dado que resultaría imposible) de esta parte negativa de la angustia, pues sucumbir ante el temor que nos genera es abismo interior, inmuta al hombre, lo lleva a-en cierta forma- no elegir, en la medida que desprovee del carácter ontológico a la elección. En el primer capítulo, al dar la semblanza de los estadios existenciales, mencionaba que tanto el estadio estético y como el ético terminaban por

degenerar en una existencia inauténtica, ya sea a través de la confianza en lo externo(estético), ya sea por la disolución del individuo en lo general(ético), sea cual sea la razón, la existencia inauténtica apunta al carácter negativo de la angustia, en la medida que dicho carácter desemboca en aquello que Kierkegaard denomina como desesperación, puesto que en tal padecimiento, el hombre degenera en una indiferencia respecto a elegir, y por ende, a la existencia misma, por tal motivo, Kierkegaard nos dirá que la desesperación es un padecimiento equivalente a una enfermedad , pero que a diferencia de cualquier enfermedad que termina en la muerte, lo curioso de la desesperación es la imposibilidad de quien la padece, de morir:

Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir [...] la desesperación es precisamente una autodestrucción pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella misma quiere.⁶⁷

Así, el encontrarse inverso en la desesperación, uno no puede sucumbir ante la enfermedad porque ésta radica en el yo, lo cual significa que la desesperación guarda una relación con la constitución del individuo en tanto que síntesis, es decir el yo al cual Kierkegaard se refiere, no es otra cosa que la definición del hombre que ya nos había dado en *El concepto de la Angustia*⁶⁸, como una síntesis del alma y el cuerpo sustentada por el espíritu, por lo tanto, la desesperación como padecimiento continuo ininterrumpido, radica(he aquí su relación con el individuo) en la disociación entre la síntesis, en el caso del hombre esteta, por ejemplo, la desesperación se presentaría como la prevalencia del cuerpo sobre el alma, lo cual significa que la inauténticidad radica en el

⁶⁷ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008, Pág. 39

⁶⁸ Cabría mencionar que existe una relación entre *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, este último es considerado la segunda parte del primero, dado que en ambos libros se trata sobre la problemática del pecado, pero mientras que en *El concepto de la angustia* lo aborda desde una perspectiva psicológica, en *La enfermedad mortal* lo hace desde un punto de vista plenamente cristiano

padecimiento por lo eterno(alma) en la medida que el esteta se ha encerrado en la inmediatez del goce sensual, no tiene plena conciencia de la posibilidad de interioridad que el hombre ético expresa, no obstante, el hombre ético aunque se encuentra consciente de la existencia de algo eterno en el hombre no vislumbra otra posibilidad más que la interiorización de las leyes generales.⁶⁹

Ahora bien, por otro lado, lo “simpática” que la angustia pueda ser, se descubre precisamente en la forma en que se presenta, pues a partir de la conciencia del hombre como posibilidad, nos encontramos en la antesala del *Den Enkelt* o individuo singular, y esto es porque, al individuo que Kierkegaard se refiere, tiene consigo la conciencia de ser sí mismo, juzga, actúa y sobre todo elige desde su subjetividad, sin embargo la constitución de semejante individuo se encuentra siempre comprometida, en tanto que el hombre se encuentra constantemente, en cada momento de su vida, situado en posiciones contradictorias que merman su elección, por ejemplo, Kierkegaard se vale de la figura de Job para expresar propiamente la paradoja que puede encerrar la vida, pues vemos como Job se ve inmerso -por decirlo de alguna forma- en pugna con sus amigos, todos ellos señalan la culpabilidad de Job, asumen sus desgracias como la prueba suficiente de la existencia de una falta grave contra Dios, sin embargo, Job es capaz de mantener su confianza en Dios, su fe, aun en las condiciones muy extremas, se mantiene inamovible.

Así entonces, la suspensión de la angustia radica en la forma de elegir, pues tal como las figuras de Abraham y Job son capaces de mantener su elección hasta sus últimas consecuencias, así mismo la autenticidad, en este sentido, refleja la manera que conducimos nuestra vida, puesto que trascurremos – normalmente- viviendo como ausentes de la existencia, elegimos sin más de forma automática-por decirlo de alguna forma-, y no obstante, no elegimos, la necesidad de problematizar la existencia nos apunta a considerar la dignidad que el hombre pueda tener, vivir auténticamente es el reclamo de esa dignidad, elegir

⁶⁹ Me refiero aquí tanto a las consideraciones de un deber ser a la manera Kantiana como a la confianza exacerbada en la razón.

poniendo en juego nuestra existencia significa la constitución del individuo como tal, puesto que al elegir desde y por sí mismo se implica una lucha con una realidad que evidentemente siempre chocara con la singularidad, es mantenernos en constante tensión auto-constituyendonos en la núcleo mismo del choque.

III.II. El cristianismo; La expresión del individuo singular

Anteriormente se había remarcado la importancia que Kierkegaard le confiere al cristianismo, su filosofía tiene como centro el paradigma cristiano, por lo tanto, no es extraño que en la última etapa de su vida su libros tenganel ambiente completamente religioso(en su gran mayoría, recordar: *La crisis y una crisis en la vida de una actriz* un texto estético), no obstante, al recordar nuevamente el problema de la comunicación indirecta, también nos es licito determinar que para Kierkegaard le era imperativo plantear los conceptos anteriormente desarrollados antes de conferirles unidad en el cristianismo, así, conceptos como paradoja, verdad y subjetividad, cobran pleno significado en el seno de lo religioso.

Al abordar ya el cristianismo, la figura de Cristo toma la posición central de las reflexiones de Kierkegaard, su libro *Ejercitación del cristianismo*⁷⁰, además de significar un severo ataque al cristianismo oficial, en él nos expone la relación que guarda la paradoja con Cristo. A qué ya es notorio la diferencia con la cual aborda el tema de la paradoja en libros como *Postscriptum y Migajas filosóficas*, mientras que en estos textos el contraste se determina en la esfera del pensamiento principalmente y si, además, hay mención de lo religiosos, esto es de un forma muy general, en *Ejercitación del cristianismo* la determinación de la paradoja cambia a la noción escándalo en clara alusión a los pasajes bíblicos que son empleados en torno a este concepto, se sitúa la figura de Cristo como Dios-hombre. El escándalo a este respecto nos coloca en un posición altamente tensa al enfrentarnos directamente a la elección de la fe: “Teme y tiembla: porque la fe

⁷⁰ Pese a ser un libro aun con seudónimo (Anti-Climacus) el carácter que toma en el desarrollo es plenamente cristiano, y aunque no sé muy bien que tan correcto sea, por ese motivo me he atrevido a no hacer una distinción tan clara entre Kierkegaard y Anti-Climacus, en realidad la línea que los separa es demasiado tenue.

se porta en un frágil recipiente: en la posibilidad del escándalo. Dichoso aquel que no escandaliza de Él, sino que cree⁷¹”

La importancia de clarificar el sentido de la encarnación (Dios-hombre) o “la paradoja absoluta” radica en el descubrimiento de las categorías cristianas en sentido estricto, si en los libros anteriores hasta el *Postscriptum*, Kierkegaard más allá de mostrarnos su visión del cristianismo (que en cierta forma lo hace si consideramos los *Discursos Edificantes*, sin embargo solo me estoy refiriendo a los libros con seudónimos) nos remarca los límites de una concepción arbitraria del cristianismo; ahora se produce un cambio para realzar el carácter de exigencia, siendo el punto que intensifica la dificultad de elegir la fe.

Propiamente, el carácter del escándalo dentro del cristianismo es observable en dos distintos niveles, por una parte lo ya anteriormente indicado como la encarnación, y así mismo, la imitación, cada uno de estos dos momentos delatan el compromiso y la aceptación de la exigencia cristiana.

Que Dios por amor a la humanidad se “humillara” al venir al mundo tomando una figura humana, es cabalmente algo desconcertante no solo para los no-cristianos, sino también para aquellos que se pretenden llamar cristianos, sobre todo porque la piedra de choque inmediatamente presente, la razón, es una barrera que pertenece esencialmente a la constitución del hombre y por tal motivo es el principal obstáculo frente a la comprensión del dogma, y así mismo, si consideramos las implicaciones de la venida de Cristo en un momento histórico como sujeto particular, esto es; la revaloración de la interioridad/subjetividad frente a una época que le confiere al *status quo* valor divino y al ser este la medida del hombre⁷²; el escándalo cobra mayor intensidad, más aún, si consideramos la forma con la que Cristo se presentó: como el hijo de Dios pero al mismo tiempo es observable que su vida transcurrió en las condiciones más contradictorias a la

⁷¹ Søren Kierkegaard, *Ejercitación del Cristianismo*, Trotta, Madrid, Pág. 96

⁷² Véase *Ejercitación del Cristianismo*, Pág. 103

de una divinidad⁷³; todo ello son “elementos” del escándalo que anuncian el asecho de la posibilidad de obstinación contra Dios; imaginarnos a Dios azotado, humillado por otros hombres y aun así proclamarse el salvador, es una escena donde la duda encuentra el lugar propicio para hacer acto de aparición, nubla la fe y la incredulidad invade el alma del hombre, en este estado, la imagen del Cristo sufriente no sólo pierde significado, sino corre el peligro de caer en tergiversaciones, es decir, quizás un hombre, que ha podido ver la verdad encerrada en el cristianismo y a su vez se da cuenta del inherente “temor y temblor” que envuelve, quizás este hombre con todo el fervor en su corazón está convencido que dicha verdad deba ser proclamada a todos los hombres, sin embargo, también sabe del horror, por tal motivo, cree prudente, en aras de una mejor aceptación, “aligerar la carga”: “[El cristianismo]...cuando se lo afloja hasta lo meramente humano, hasta lo que se le ocurre al corazón de los hombres, entonces, naturalmente, les cabe bien a los hombres en la cabeza y están, naturalmente, encantados con los amables oradores, que logran hacer tan suave el cristianismo” Pero amortiguar el impacto en el corazón, intentar borrar el sufrimiento en el cristianismo, con mala o buena intención, es despojarlo de lo profundamente esencial. Cristo vino al mundo, por la verdad se le persiguió, torturó, humilló y se le crucificó, más Él era la verdad, así nos trazó el camino hacia la salvación.

Imitar a Cristo, seguir su camino, es la característica que fundamenta en todo sentido al cristianismo, no obstante, si el cristianismo ha tenido un lugar en la historia, si la doctrina se ha erigido victoriosa como religión dominante, no ha sido por mantenerse –irónicamente- fielmente a lo que es, sino ha sido por su fusión al poder, su alianza con lo mundano, lo cual es abismalmente diferente al mensaje de Cristo: “EL cristianismo guarda relación con el reino que no es de este mundo y resulta que el Estado recibe un juramento del maestro del cristianismo, juramento que significa fidelidad a lo que es lo contrario del Estado⁷⁴” El cristianismo al

⁷³ Véase *Ibidem* Pág. 112

⁷⁴ *El instante*, Pág. 55-56.

aspirar a un lugar de poder, se ha mantenido respaldado por el Estado en cuanto el clero establece los cánones de su perdón, los sacerdotes fueron erigiendo su lugar en este mundo vendiendo el cielo a precios muy bajos ⁷⁵, con descarada autoridad se alinea el cristianismo a lo mundano, por tanto, la figura de Cristo crucificado deja de significar el inicio de la apropiación de Cristo como paradigma, para dar paso a alabanzas y canticos de victoria, la muerte de Cristo es la justificación necesaria para que la iglesia erija su señorío en el mundo.⁷⁶

En contraste al mundanizado cristianismo, Kierkegaard en labios de Anti-Climacus, observa en la “imitación” un punto de apoyo para restaurar el valor real del cristianismo, sin embargo, resulta ser problemático porque una vez más nos enfrentamos al problema del escándalo, si por un lado el dogma de la encarnación es inconcebible para el pensamiento en tanto contradicción de lo infinito(Dios) y lo finito(hombre), en el caso de la imitación, la contradicción no se remarca en la razón sino en la voluntad, es decir, la aceptación de Cristo como modelo del hombre depende de mi libre relación con Él, elegir imitarlo, elegir seguir sus pasos y elegir el sufrimiento. El escándalo surge en la ingenua esperanza de un triunfo mundano, cuando seguir al cristianismo, es auto-flagelarse, ser perseguido, oponerse no sólo a su época, sino renunciar a todo lo humano-mundano, está es la más grande exigencia, que el hombre con su libre voluntad renuncie a todo en cuanto tiene: “...La contradicción está en exigir de un hombre el que haga el máximo sacrificio, el de consagrar toda su vida al sacrificio.⁷⁷” El camino trazado por el cristianismo es, por tanto, la constante rectificación del sufrimiento proveniente del choque entre dos extremos totalmente opuestos y contradictorios, por tal motivo, el escandalo se vuelve en una arma de doble filo: por un lado el rechazo se encuentra justificado porque, cabalmente, no hay

⁷⁵ Véase Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, FCE, México, 1969 Pág. 136 “Frecuentemente, las autoridades seculares colman a la iglesia de dádivas, de privilegios y de inmunidades, como si el oficio divino que detenta la dispensara por derecho de las cargas de la vida pública y porque se cree que Dios lleva exacta cuenta...[Sigue]”

⁷⁶ Véase *Ejercitación del cristianismo*, Pág. 122

⁷⁷ *Ejercitación del cristianismo*, Pág.133

ninguna “razón” que justifique el cristianismo , por otro lado, cuando se elige el dolor voluntariamente (el sacrificio) sin existir un fundamento a la decisión y prescindir de argumentos racionales para sustentar su verdad apoyándose en la fe, representa la entrega sincera y la apertura del corazón humano al Dios-hombre.

El sacrificio como carácter emblemático del cristianismo es el trasfondo a la crítica tan severa que Kierkegaard le imputa a la iglesia, en el texto *El Instante*, por ejemplo, el filósofo danés plantea la subversión cristiana a partir de la amalgama iglesia-Estado, todo ello con la intención de remarcar la enorme diferencia entre la cristiandad y el verdadero cristianismo. La noción de Estado cristiano es el signo de una denominación arbitraria basada en pretensiones de poder y beneficio, donde lo verdaderamente cristiano, la creencia, es opacada y sustituida por el accidente de pertenecer a un Estado autoproclamado cristiano⁷⁸, no obstante, si tomamos en sentido estricto el valor de la creencia, el carácter del sacrificio sale a relucir lo siguiente: “[...] creer es aventurarse tan decisivamente como sea posible para un hombre, rompiendo con todo lo que él naturalmente ama, para salvar su vida, rompiendo con aquello en lo que naturalmente tiene su vida.⁷⁹” La renuncia a todo, es el sacrificio que permea toda la vida del hombre, porque en cada momento se está puesto a prueba, si la exigencia del cristianismo es tan alta, lo es en la medida en que toda la vida del creyente debe ser la total expresión de la imitación de Cristo.

Hasta aquí, en el panorama del cristianismo planteado por Kierkegaard, la convergencia de los temas anteriormente tratados saltan a la luz, la constitución del cristiano *sensu stricto* es la unidad donde la obra Kierkegaardiana alcanza su tope más alto, en este punto, si antes habíamos hablado del “individuo singular”, ahora desde la incursión directa de lo religioso, este concepto se intercalará como sinónimo con el de cristiano, así, los conceptos como libertad, elección, verdad son trasfigurados a la luz del cristianismo, de ahí la importancia de tener en

⁷⁸ Véase *El instante*, Pág. 23

⁷⁹ *Ibidem* Pág. 104

constante referencia la “comunicación indirecta”, conviene recordar aquí, la intención de Kierkegaard por mostrar la deficiencia de los estadios antecedentes al religioso, y sobre todo la tarea que emprende para recuperar la conciencia de la individualidad., ese problema sería su máxima preocupación antes de plantearnos lo religioso así como sus implicaciones. El individuo singular, por tanto, es un recurrente en la obra Kierkegaardiana, porque a partir de ahí nos es posible situarnos ante las puertas del cristianismo. Si en un principio la categoría del individuo singular, no solo no se le hace mención explícita en cuanto a su significado, sino, también, no le da una relación de necesidad con lo religioso, solamente en cuanto se va dando un avance gradual en los textos que nos presenta, el individuo singular va amoldándose a lo religioso, esté fenómeno de la obra Kierkegaardiana nos muestra una disposición por parte de Søren a desglosar poco a poco el cristianismo, es decir, el camino hacia el cristianismo debe darse desde los cimientos mismos, la conciencia de la individualidad, a este respecto, representa una parte esencial en el cristianismo en cuanto la constitución del yo libre en sentido estricto significa una relación con lo absoluto. En el libro *La enfermedad mortal* al caracterizar la desesperación como una enfermedad del espíritu -también Kierkegaard en voz de Anti-Climacus- nos da una definición sumamente relevante y que nos facilitará exponer con mayor claridad la relación entre el cristianismo y el individuo singular:

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 relacione consigo misma. EL yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma [...] Si la relación, que se relaciona consigo misma ha sido puesta por otro, entonces la relación es lo tercero; pero esta relación, esto tercero, es por su parte una relación que a pesar de todo se relaciona con lo que ha puesto la relación entera.⁸⁰

⁸⁰*La enfermedad mortal*, Pág. 33

Habría que analizar cuidadosamente y por partes esta definición dada por Anti-Climacus, primeramente cabría aclarar lo referido a la noción de relación, la cual se presenta en dos niveles; siendo el primer punto a considerar la síntesis como la relación inmediata de dos extremos opuestos pero que convergen en unidad, es decir, la síntesis de la que nos habla Anti-Climacus, no habría que entenderla en un sentido lato, no es un resultado de la conciliación de dos opuestos, más bien, la síntesis a la cual se está refiriendo aquí, resalta la tensión de dichos opuestos⁸¹, es decir, la relación como tal, está compuesta por tres elementos que se mantienen en continua relación, a saber, los dos extremos contrarios en tensión y el tercero que posibilita la tensión misma, bajo este esquema es como se concibe la constitución misma del yo como relación, así, el yo, podríamos concebirlo como el escenario donde la relación se mantiene. Ahora, al hablar de un segundo nivel en la relación, me refiero, a la conciencia misma de la relación, el yo como relación que se relaciona consigo mismo, es la posibilidad de la autoconciencia de la relación o la conciencia de la constitución de mi yo. En adición, la relación es la constitución del yo, y la manera en que el yo puede – propiamente- verse inserto en la relación es a través de sí mismo, en la conciencia de la relación, pero al mismo tiempo que se realiza este movimiento de “relación”, surge la conciencia del yo, no en el sentido antes descrito, si en el sentido de un posición respecto a sí mismo, esto quiere decir que en la auto-relación, el yo descubierto no es un yo creado en el mismo instante que el “movimiento” de la auto-relación es efectuado, por el contrario, el yo es un yo ya establecido, ya dado, a este respecto, el descubrimiento en la auto-relación que supone el yo, es una inmediata conciencia de un tercero que posibilita la relación. Y aunque esta definición le sirve a Anti-Climacus como punto de partida para desarrollar el tema de la desesperación, es claro que el planteamiento poco a poco va formándose alrededor de la conciencia de Dios en cuanto la desesperación se define como pecado, es decir, las formas de la desesperación: no querer ser sí mismo y querer

⁸¹ Ya en el capítulo III.I.II he abordado sobre esta determinación de la síntesis sin embargo solo me he limitado a la consideración que se desprende en *El concepto de la Angustia* ya en *La enfermedad mortal* se amplía y se profundiza a este respecto, por lo cual retomo el concepto pero ahora en el contexto de este libro a manera de complemento.

desesperadamente ser sí mismo, denotan la posición misma que el yo asume en la conciencia de Dios, siendo la primera una forma de debilidad y en la segunda una forma de la obstinación, aunque en ambas formas no hay una diferencia tan determinada porque al igual que la segunda forma, la primera también se podría considerar como obstinación⁸².

Queda claro que lo peculiar de la desesperación, sería que es propiamente una enfermedad exclusiva del yo, y en este sentido, la desesperación alcanza ciertas variaciones respecto a su formas típicas en cuanto el grado de conciencia alcanzado del yo, la desesperación va en aumento en la misma medida que, dentro de la conciencia, el yo se haga presente, así, en la forma típica, no querer ser sí mismo, existe una variación que se refleja primamente por la figura del *hombre inmediato*, el cual desespera por alguna cosa terrenal, es decir, esta figura se circunscribe a una determinación plenamente terrenal, porque hay en él una ignorancia respecto a su propio yo y en lo externo encuentra una guía que alegremente se contenta con seguir, sin hacer pregunta alguna, totalmente entregado a lo que el mundo le ofrece⁸³, sin embargo, aunque este tipo de hombres se mantenga en ausencia de su yo, no puede ignorar por completo su misma esencia o más bien, la esencia misma se reúsa a mantenerse oculta, porque, en lo externo, acercándole casi de súbito, él se empieza a sentir perturbado, hasta cierto punto traicionado, perdido sin la seguridad que él había jurado encontrar en lo externo, todo empieza a escurrírsele de entre los dedos, se siente acorralado sin otra salida que la desesperación⁸⁴. Lo peculiar de este hombre, es la confusión que la ignorancia de sí le provoca, él sabe que el padecimiento que invade su ser es la desesperación, pero de lo que no se da cuenta, es de su incapacidad por vislumbrar el origen verdadero de su enfermedad, se empeña a señalar lo terreno porque es lo único que conoce,

⁸² Esto es así, si se toma en cuenta el papel de la voluntad que juega aquí, porque al ser consciente de mi yo *delante* de Dios es una terquedad, pese a ser lo que se es, negar mi propio yo que se me está presentando, en lo que sigue intentare resaltar más esta afirmación

⁸³ Véase *La enfermedad mortal*, Pág.74

⁸⁴ Véase *Ibíd.*

crea que de ahí proviene todo, pero lo único que consigue es simplemente adormecer su padecimiento:

Bastaría que todo cambiase de repente, toda esa exterioridad que lo cohibe, bastaría que sus deseos se cumplieren y entonces le volveríamos a ver rebotante de vida fresca y jovial en medio de una inmediatez reincorporada. Porque ésa es la única manera de la lucha que la inmediatez conoce; desesperar y desmayarse..., y, sin embargo, de nada tiene menos idea que acerca de lo que la desesperación sea.⁸⁵

El hombre inmediato se encuentra atado a lo externo de tal manera que no podría concebir que aquello que le embarga sea algo diferente a lo que hasta ahora ha sido el contenido de toda su vida, así, el hombre inmediato entra en una especie de juego interminable, en donde lo único que puede hacer es ocultar su padecimiento, ponerle un freno momentáneo, darse un respiro y continuar con el trascurso normal de su vida como cualquier hombre común y corriente.

Por tanto, la desesperación del hombre inmediato acontece en la forma de no querer ser sí mismo, en la medida que no es capaz de dar un viraje a lo que el realmente es, se ha perdido tanto en lo externo que no hay una distinción clara de donde empieza y donde termina el hombre inmediato, en este sentido, él se niega a constituirse como un yo, o para librar la dificultad que en lo externo encuentra y para dar solución sin salirse de los límites de lo externo mismo, desea ser otro yo distinto, lo cual al fin y al cabo cae en la misma fórmula, dado la negativa de auto-constituirse en el yo que sé es, la diferencia radicaría en considerarse como un yo en distintas circunstancias porque sin la existencia de alguna consideración cualitativa que le confiera sustancia e independencia al yo respecto del mundo, pese a ser "otro", sigue determinado exteriormente, sigue sin ser él mismo.⁸⁶

⁸⁵ *La enfermedad mortal*, Pág. 75

⁸⁶ Véase *Ibidem*, Pág. 76-77

Sin embargo, aunque el hombre inmediato en su propia desesperación quede circunscrito a lo puramente externo, en el momento que entre en él, algún vestigio de reflexión, su desesperación va tornándose cada vez más profunda, porque en la conciencia de sí, el yo se vuelve cada vez más nítido, cobrando mayor peso el papel que juega la voluntad, pudiendo, así, hablar de un desafío en sentido personal(no querer ser sí mismo). Gracias a la reflexión poco a poco la desesperación para el sujeto va adquiriendo cierta determinación –a diferencia del hombre inmediato- en cuanto a la desesperación misma, es decir, al tener una conciencia plena de sí como un yo, la desesperación se presenta en su origen inmediato, la enfermedad como tal adquiere realidad. En el caso de la desesperación de no querer ser sí mismo, con la ayuda de la reflexión, la desesperación es ubica correctamente en el yo, pero aunque se consiga esta conciencia, rápidamente se ve eclipsada por una falta de seriedad que reduce la desesperación a una cuestión de sólo un momento o a una etapa, la cual es pertinente superar y encaminándonos a la madures donde nos sea posible establecernos en los cánones de una vida común, dejando la desesperación atrás, pudiendo tranquilizarnos de aquel estado que fue atormentador cuando se avecino, pero ahora, se cree que el tiempo se ha vuelto nuestro aliado, y en su continuo fluir, creemos que se ha tragado por completo la desesperación, debiendo ocuparnos la cabeza con cosas de mayor “importancia”:

[...]esta desesperación es la más común de todas; tan común, que sólo así se explica también esa creencia bastante general entre las gentes de negocios y vida activa, según la cual la desesperación debe ser algo pertinente de suyo a la juventud, algo que exclusivamente le acontece a uno en los años jóvenes, pero que no hay que andar buscándolo en los hombres hecho si derechos, que ya hace tiempo alcanzaron suficiente madurez de alma y cuerpo.⁸⁷

Esta común creencia tiene como base la acepción general -según nos dice Johannes Climacus- de considerar al tiempo como el bienhechor de los dones,

⁸⁷ *La enfermedad mortal*, Pág. 81

donde la fe o la sabiduría se consiguen con tan sólo postrarse en una silla y dejar que el tiempo haga su deber, este error fatal nos acerca cada vez más a la pasividad y con ello se nos abre el camino hacia la desesperación. La fe al atribuírsele al tiempo, diluye la conciencia del yo, se pierde el carácter personal y de compromiso de la espiritualidad en sentido estricto, poco a poco, la seguridad de un tiempo proveedor de bienes, va adormeciendo y desviando nuestra mira del yo, creyendo que ya no hay nada que pudiera preocupar o turbar el ánimo, y sin darse cuenta, aquello a lo que se ha entregado con tanta confianza, ahora lo está hundiendo de peor manera, porque se encuentra rodeado y para apaciguar su conmoción ha cerrado sus ojos, manteniéndolos así con la seguridad que la desesperación ha desaparecido.⁸⁸

Como última variación, en el grado de conciencia referido a la desesperación de no querer ser sí mismo, se presenta la desesperación hermética, en la cual el yo, está plenamente puesto como sí mismo, ya no tiene dudas que su desesperación proviene de su propio yo, empero, el yo como un prisionero, ha sido condenado al claustro de un calabozo, en lugar de reconocer su posición en su propio padecimiento, no acepta la desesperación, la niega, y en este sentido, el yo del cual es consciente se mantiene en constante asilamiento, confinado e inhabilitado con los amarres de su propia debilidad, pero existe en él una presencia(y esto es cabalmente lo que hace de sea un desesperado) de una necesidad que lo conduce a bajar al lugar donde tiene prisionero su yo, esta necesidad se convierte en el tábano que constantemente le indica y le señala su propia esencia, es la exigencia de la cual no puede desprenderse y de la cual por mucho que lo intente, no podrá ahogar más que unos breves instantes⁸⁹

La segunda forma de la desesperación que nos explicará Anti-Climacus, es la desesperación de querer desesperadamente ser sí mismo, lo peculiar de esta desesperación sería –a diferencia de la primera forma abordada- que en ella no encontramos grados de conciencia porque en esta forma típica de la

⁸⁸ Véase *Ibíd.*, Pág. 83

⁸⁹ Véase *La enfermedad mortal*, Pág. 89

desesperación la conciencia del yo está plenamente dada, y en este sentido, es el por qué se le da el calificativo de obstinación, es decir, en la medida en que se abre la conciencia hacia el yo –como ya se ha explicado anteriormente- al mismo tiempo la relación que establecemos con el yo es un relación que nos pone en contacto con el Poder que nos fundamente, pero en el caso de está desesperación, el yo no quiere saber nada de esa relación, en su libre acceso a la infinitud de las posibilidades se dispone a hacerse dueño de todo en cuanto es, las posibilidades son para él, la herramienta que le permiten moldear su yo a su libre antojo, sin rendir cuentas a nadie:

Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es sino la más abstracto de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal Poder exista. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo, o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar.⁹⁰

Querer desesperadamente ser sí mismo, es en cierta forma un plantear frente al yo que realmente es, un yo diferente, forjado al calor de la posibilidad, con la esperanza que pueda absorberlo y así pueda auto-fundarse rompiendo la relación con lo absoluto, haciéndose cargo de su propio destino. Esta obstinación lleva al yo a cegarse con el brillo ilusorio de la satisfacción de un sentido, que para él es el suelo firme donde sus cimientos se han fincado para construir con total seguridad, sin embargo, ese “yo hipotético” no deja de presentar ciertas dificultades, en cuanto la base que es sustento, es una base totalmente hueca, blandengue y parca⁹¹, la potencia infinita donde el yo se apoya y el hecho de ser

⁹⁰ *La enfermedad mortal*, Pág. 93

⁹¹ Véase *Ibíd*em, 94

un yo “creado” no significa que se haya clarificado el sentido que anima y converge en el yo, es decir, el yo es para sí mismo aún un enigma de lo que realmente es y de sus auténticas necesidades⁹², por lo tanto, el yo así creado entra en contradicción cuando el mundo se le muestra como *horro vacui*, cuando se dé cuenta que el dolor que siente no puede deshacerse de él, y aunque Dios ofrezca la posibilidad de eliminar ese dolor, en su terrible obstinación, no puede creer que el precio a pagar sea muy alto, a saber, renunciar a su propio yo en la libre aceptación de Dios, el yo desesperado se aferra al dolor casi como una prueba de la propia realidad de su yo, sopesando que no vale la pena deshacerse de su dolor si con ello debe perder el yo que con tanto esmero creo:

Nada de esto, lo único que quiere, tercamente, o a despecho de toda la existencia, es ser sí mismo con el aguijón bien clavado, hasta casi consolándose de sus tormentos. Porque esperar la posibilidad de un socorro, especialmente en fuerza del absurdo de que para Dios todo es posible...; eso no lo quiere él de ninguna manera [...] No, antes de buscar ayuda, nuestro desesperado prefiere ser sí mismo aun a costa de todos los tormentos del infierno.⁹³

Concluyendo con esta última forma típica de la desesperación, Anti-Climacus proseguirá a afirmar que la desesperación, al ser la negación del Poder que lo fundamenta, es propiamente el pecado, que a su vez es una posición donde situándonos delante de Dios, no se quiera creer en él, se niega. Y en este sentido, se vuelve más nítida la relación que Kierkegaard no trata de plantear, entre el individuo singular y su expresión en el cristianismo, es decir, la desesperación como “la enfermedad mortal”, como la enfermedad en la cual se está “muriendo la muerte”, es una señal clara de la necesidad de lo eterno en el hombre. Kierkegaard, bajo el seudónimo de Anti-Climacus, en *Ejercitación del Cristianismo* y en *La enfermedad mortal* plasma una visión del cristianismo específica en cuanto es evidente una relación, no sólo porque ambos textos

⁹² Véase *La enfermedad mortal*, Pág. 94

⁹³ *Ibidem*, Pág. 96

correspondan al mismo seudónimo, siendo, más bien, por la posición en la que el individuo debe situarse, una posición donde el escándalo exige de él un resolución, el individuo ya no puede escudarse en la mansedumbre de la inocencia, porque esta es el punto del comienzo de aquella elección decisiva, en la que se pone en juego nuestra salvación eterna. El punto principal en *La enfermedad mortal* sería, por tanto, despertar y desentrañar la conciencia de un yo que en primera instancia pareciera que está sólo en su “auto-descubrimiento”, pero en la medida que decide mantener su relación consigo mismo, la apertura hacia lo eterno sale a relucir como un elemento de su propia constitución, y sólo si decide ignorar ese hecho, es como la desesperación hará su aparición, así, desde esta perspectiva, se pone a consideración -de una manera netamente cristiana- la conciencia del pecado y la potencia misma que encierra ya sea para la salvación o la perdición eterna, porque al final, es desde el pecado(arrepintiéndonos, aceptando nuestra situación de pecadores) donde se desprende la posibilidad de una relación personal con Dios⁹⁴, pero al mismo tiempo, el pecado como ‘la obstinada desesperación, carcome eternamente al yo del que no se puede desprender, ya sea no queriendo ser sí mismo o queriendo desesperadamente ser sí mismo.

Ahora bien, refiriéndome al sentido y significado de *Ejercitación del cristianismo*, me atrevería a decir, que sin duda este texto, al igual que posteriormente lo hará en *El instante*, aunque de forma más directa, se enfatiza con mayor fuerza la hipocresía de un cristianismo permeado por la influencia del Estado, de una iglesia que busca las recompensas terrenas, y la comodidad burguesa, estas tres fuerzas son, en el contexto de Kierkegaard, los vicios que han hecho que el hombre se pierda a sí mismo entre las capas espesas de la multitud , por esta razón, en *Ejercitación del Cristianismo*, se habla del cristianismo desde la posición del individuo, quitándole la venda de los ojos y presentándole ante sí, el *pathos* real y el compromiso que tendría que aceptar libremente,

⁹⁴Véase *La enfermedad mortal*, Pág. 113

además de enfrentarse a un giro radical, constituyendo una nueva vida, donde en cada instante nos jugamos la existencia.

En adición, el individuo singular brotado del cristianismo en sentido estricto, es un grito que pretende resonar en la época de Kierkegaard, pero de alguna forma, ese grito ha traspasado sus barreras contextuales a casi más de dos siglos y también ha revelado –quizás no con la misma intensidad- una cierta especie de somnolencia cubriendo nuestra época. Entonces se podría preguntar ¿Es el cristianismo Kierkegaardiano una respuesta ética ante problemas sociales actuales? Si y no, es decir, sería muy atrevido de mi parte afirmar que el cristianismo al cual nos quiere conducir Kierkegaard, represente –en su instauración precisa- el punto de Arquímedes, donde apoyándonos se pueda dar resolución a cualquier tipos de problemas, algo sumamente ridículo, no obstante, si podemos hablar, que el cristianismo como la meta a alcanzar y en su propio desarrollo a lo largo de toda la obra Kierkegaardiana, lleva en su germen la posibilidad de un repercusión social, me refiero, al halo que circunscribe su categoría del individuo singular, porque la autoconciencia al despertar nuestra individualidad conlleva necesariamente un movimiento desde la pasividad a la actividad, donde la relación inmediata con nuestro contexto cambia sustancialmente.

De ordinario, nos enfrentamos a un constante bombardeo de parte de los *Mass media*⁹⁵, donde se establecen pautas para toda clase de circunstancia que van desde algo tan trivial como estatutos de belleza, hasta opiniones públicas de índole social y política, en este sentido el margen de elección es significativamente reducido, creando un ambiente de falsa libertad, y si la elección tiene algún valor es en cuanto se direcciona hacía los cánones impuestos, esta tendencia encaja bien a lo que Kierkegaard denominara, en su libro *La época presente*, como “nivelación” porque en cierta forma, estas pautas indican “una monstruosa

⁹⁵ Evidentemente el término no corresponde al contexto de Kierkegaard o a los tópicos que el maneja, en el texto *La época presente* refiriéndose a la prensa (que es un medio de comunicación de masas) lanzará severas críticas, que hoy en día son atribuidos no sólo a la prensa sino también a la televisión, radio, etc.

abstracción⁹⁶” refiriéndome a la implícita tendencia a homogeneizar a cada uno de los individuos, creando una masa uniforme, un solo cuerpo movido en común armonía, y cada una de sus extremidades expresan una única voluntad. Esto no quiere decir que la tarea que deba emprender el individuo singular, deba ser una imperiosa necesidad por aborrecer cualquier tipo de relación de carácter social o, al igual que una asceta, exiliarse de la sociedad para poder romper con la cadena que lo atan, más bien, la objeción sería contra la propensión a darle un peso específico a cualesquiera opinión que logre asirse con el mayor número de personas que respalden sin titubeos esa opinión, en lugar de determinar, de una forma personal-reflexiva, si realmente aquella opinión representa el valor y la certeza proclamada por tan cuantiosa cantidad de personas, se trata de inmiscuimos en nuestro propio contexto, entendiendo que el desarrollo de nuestra existencia no es un desarrollo aislado o completamente ajeno a nuestra realidad concreta, así, se entiende –desde esta perspectiva- que el hombre es un sujeto en constante relación con lo otro, con la diferencia que en esa “relación” se imprime el sello de la interioridad, un sello de responsabilidad que despierta el valor ético del mundo, Por lo tanto, este carácter de relación “social” concebido en el cerco que se forma alrededor del individuo singular, es un momento de la obra Kierkegaardiana⁹⁷ que atiza el pensamiento crítico, porque apelar a la individualidad, es en cierta forma insertar la duda en el orden establecido, minar de a poco los cimientos de una ilusión que en su lírica composición ha prometido el cobijo de todos, pero claro, es de necesidad pagar un precio, deshacerse de sí mismo.

⁹⁶ Véase *La época presente*, Pág. 67

⁹⁷ Digo momento por dos, en primer lugar, porque –evidentemente-, el valor que reviste -para Kierkegaard- el individuo singular, en un sentido estricto, es un valor ontológico el cual anteriormente ya se ha expuesto; y en segundo lugar al considerar nuevamente el papel de la comunicación indirecta, Kierkegaard observa que es necesario, no solamente plantear el problema del cristianismo, antes, es menester despertar del letargo de la suspensión del yo.

Epílogo.

Kierkegaard como escritor, como personaje histórico y como mito -erigido por nosotros sus lectores- conforman una unidad en tanto cada una de estas “facetas” se retroalimentan entre sí, hasta el punto de integrarse en una dependencia, es decir, el intentar desentrañar el pensamiento del filósofo danés es enfrentarnos no sólo a un escritor que ha plasmado sus ideas en una serie de libros, la verdadera complejidad de Kierkegaard no radica principalmente en el lenguaje o las temáticas empleadas en sus libros, la dificultad en él se expresa en los lazos que unen su vida y obra, colocando al lector ante una extraña amalgama donde la figura de Kierkegaard se pierde entre estos dos extremos y casi como una incitación o una pretensión nuestra-según se guste ver- nos atrevemos a construir una “figura” nueva a partir de ambas facetas, tomando elementos del Kierkegaard escritor alineándolo con el personaje histórico o viceversa alineando al Kierkegaard histórico con el Kierkegaard escritor. Sería muy aventurado de mi parte decir que cualquiera de estas dos interpretaciones son equivocadas o deficientes, lo cierto es que ambas perspectivas encierran determinado grado de verdad, y es precisamente aquí donde se encierra la dificultad de todo su pensamiento, porque en cada una de esas dos figuras representa o mejor dicho teatralizan el mensaje real del *corpus* Kierkegaardiano, en tanto la subjetividad -una de sus categorías más importante-, se encuentra latente en cada rincón de su obra, se presenta como principio de continuidad significativa en la existencia. A lo largo del presente trabajo, si bien no me referí directamente como tal a la temática de la subjetividad si fue abordada en paralelo a la diversidad de temas presentados, ya que -como se ha indicado- dentro de su pensamiento resuena constantemente la subjetividad. El individuo singular y/o el cristianismo -temas a los que me referí constantemente durante la presente trabajo- son una manera de llevar a su máxima expresión la subjetividad misma, en la medida que la presuponen como *condition sine qua non*, el lazo que le servirá a Kierkegaard para establecer esta potenciación de la subjetividad hacia el cristianismo y/o el individuo singular es la apropiación, un elemento decisivo en lo referente al papel que juega la existencia en la filosofía Kierkegaardiana, es decir, reinstituírle a la existencia valor vital implica un

compromiso que debe adoptarse en cada momento de nuestra vida, al ser la única forma de extraer del ideal el sentido capaz de armonizar la existencia con la verdad, la apropiación y la subjetividad, por tanto, son dos caras de la misma moneda que colocan al hombre frente a frente y mano a mano con la existencia. Si -como se ha repetido incansablemente- el propósito de Kierkegaard estriba en sacar a la luz al cristianismo en sentido estricto, en su valor real, era por el motivo de comprobar su certeza, su verdad, no en un cumulo de postulados teóricos, o en supuestas pruebas “racionales” sobre la existencia de Dios, más allá de ello, lo que propiamente le podía disipar cualquier duda, era el testimonio de aquellos mártires y apóstoles que expresaban su amor a Dios, su relación con Él, en su propia vida, que eran capaces de reflejar en su existencia, con pasión estremecedora, cada una de las palabras contenidas en la biblia, cada uno de los designios de Dios, aun cuando ello significara ir en contra de su propio entendimiento.

Para explicar con mayor claridad el punto de la subjetividad como teatralidad en la obra de Kierkegaard, se debe tomar en cuenta que en ambas perspectivas a las cuales me referí hace un momento (prevalencia del Kierkegaard histórico o el Kierkegaard escritor) se manifiesta la implementación de la comunicación indirecta “indirectamente”, es decir, más allá de las precisiones hechas en *Mi punto de vista* respecto a los seudónimos y su papel en su propósito de re-encontrar el hombre con lo religioso, él se ha convertido en un paradigma de sus propias categorías, su vida es un seudónimo más de su amplia gama que nos presenta y de la misma forma se da lectura a Kierkegaard, querámoslo o no, además de ser algo que de alguna manera el propio Kierkegaard indicaba:

Después de mi muerte nadie encontrara en mis papeles –este es mi consuelo- ni una sola aclaración sobre aquello que en realidad ha llenado mi vida; nadie podrá encontrar ese texto que yace en mi interior más profundo, ese texto que lo explica todo y que frecuentemente convierte para mí en acontecimientos de enorme importancia los que el mundo llamaría bagatelas. Yo mismo las

consideraría sin ninguna importancia en cuanto dejase atender a la nota secreta que es la clave de todo⁹⁸.

En esta anotación de su diario nos deja una rendija abierta capaz de mostrarnos la conciencia que tenía de su lectura pos-mortem, a lo cual debemos suponer que incluso las confesiones en su diario no van a re-construir de forma fidedigna la figura de Kierkegaard *persé*, con lo cual no me estoy refiriendo a que el paralelismo de su obra y su vida sean una broma de mal gusto por parte del danés, lo cual es un absurdo de cabo a rabo, por la razón de no ser posible ignorar las experiencias que marcaron su vida y que posteriormente en el papel se verán reflejadas, tal será el caso de su relación con su padre y la única mujer que amo profundamente, Regina Olsen, de quien llega a expresar lo siguiente:

Acerca de ella no hay nada que decir, ni una palabra, ni una sola que no sea para su honra y alabanza. Era una criatura encantadora, un ser amable, como si hubiese sido ideado para un carácter melancólico como el mío pudiese, al conquistarla, hallar su única alegría. [...] Ella era la amada. Mi existencia a de exaltar su vida de una manera incondicional, mi obra de escritor podría, considerarse asimismo como un monumento dedicado a su honra y alabanza⁹⁹.

A través de su obra Kierkegaard logro eternizar a Regina, las referencias son de mayor notoriedad en *O lo uno lo otro* (particularmente diario de un seductor), *Temor y temblor* y *La repetición*, sus primeras obras, pero en general, sus libros llegan a contener ciertas líneas con claras alusiones a ella, haciendo inevitable pensar que Regina tiene un peso específico en torno al pensamiento de Søren, no obstante, estas referencias se integran en su obra como elementos añadidos, elementos que servirán para poder unificar con mayor claridad el sentido del mensaje Kierkegaardiano en cuanto subjetividad, en otras palabras, el dinamismo entre su vida y obra constituye la presentación (indirectamente, claro está) de la subjetividad misma, lo cual no podría ser de otra forma, porque la existencia, la subjetividad, etc, son temáticas que no pueden ser expuestas de

⁹⁸ Papirer IV, A 85. Como se cita en: Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Pág. 17

⁹⁹ Søren Kierkegaard *Skrifter*, vol.22, pág.22. Como se cita en: Søren Kierkegaard, *Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 2010, Pág. XXV

manera especulativa, como cualquier otro concepto que la filosofía trataría, cuando Kierkegaard nos hace mención de la subjetividad, el cristianismo o la categoría del individuo singular, son sólo para decirnos la contradicción de “pensar” lo que sólo puede ser expuesto existencialmente. El desarrollo de la obra de Kierkegaard en todo aspecto se convierte en el ejemplo claro de trasfigurar el ideal en la vida a través del *pathos* que posibilita continuar a pesar de intensificarse las dificultades, en este sentido, a nosotros, sus lectores, nos ocurre con esta forma de “comunicar”, como aquel hombre que al ir a ver a los dioses con la intención de pedirles le concediese un sólo y firme deseo: “tener la risa de su lado¹⁰⁰” y los dioses con toda seriedad, enfrente de aquel hombre, se echaron a reír, no hubo palabras, sólo carcajadas, lo cual no significa que la petición fue rehusada o ignorada, al contrario, le fue resuelta con la mayor premura, con Kierkegaard nos ocurre lo mismo, si le preguntamos ¿qué es este concepto llamado subjetividad? no nos responde con un largo discurso, o nos plantea toda una teoría “definitiva” -de haberlo hecho eso sería de verdad una enorme broma, no le estaría dando seriedad a nuestra pregunta, él guarda silencio y nos coloca frente a nosotros su existencia, no para imitarlo, sino para re-direccionarnos a nosotros mismo, para mirarnos a , porque la subjetividad en última instancia sólo puede ser “entendida” desde sí mismo.

Esta peculiaridad en la filosofía kierkegaardiana denota un claro contraste con la filosofía “tradicional” y en particular en la filosofía reinante en Dinamarca en el siglo XIX, siendo el pensamiento de Hegel el principal influjo durante esa época. Kierkegaard no desaprovecha oportunidad alguna para manifestar el total desacuerdo en el carácter sistemático del pensamiento hegeliano, sin embargo, ello no significa que Søren haga una apología de la irracionalidad, como suele considerársele, más bien, el reclamo de su filosofía se centrará en la posición del la razón frente a lo irracional, es decir, la intención de trasfondo en la obra del danés no es desprendernos de nuestra razón, sino, desprenderse de la idea de una potencia infinita del pensamiento, capaz de omniabarcar todo aspecto de la

¹⁰⁰ Me estoy refiriendo al último aforismo de *Diapsálmat.*. Véase Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, Pág.

realidad, en otras palabras, la razón, si bien, es una cualidad esencial en el hombre, tiene límites y en ese sentido, la contradicción se encuentra al orden del día, en tanto lo incomprendible es una línea trazada entre la esencia misma de la realidad y el conocimiento adquirido al conceptualizarla. En el capítulo II, abordé la posición que Kierkegaard toma respecto a la verdad como objetividad y como subjetividad haciendo énfasis en el contraste entre ambas y su relación con la realidad, de lo cual se concluyó que dentro de la existencia, la posición objetiva se queda corta al tipificar la realidad en posibilidad “pura” excluyendo el devenir, dado que la objetividad alinea la realidad a conceptos, la abstracción como posibilidad es una manera de “inmovilizar” o suspender la realidad pretendiendo diseccionarla, sin embargo, el error se encuentra latente no en el sentido de extraerse un conocimiento inválido o decadente al omitir el devenir, más bien, la verdad objetiva guarda dentro de sí la posibilidad de la duda en cuanto se genera un contraste entre el concepto y el elemento originario de mismo, la diferencia se hace notar en el cambio del devenir, en tanto se invierte su significado, al respecto, en *Migajas* se nos hace la siguiente aclaración: “Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad¹⁰¹” en el caso de la verdad objetiva, por tanto, el papel que juega la abstracción será de establecer la posibilidad como la realidad misma, como elemento superior, y es precisamente aquí la génesis de la contradicción posibilidad-realidad. Ahora bien, la verdad subjetiva, será, en última instancia, el lugar donde el devenir se convierte en un elemento vital a partir de una correlación entre posibilidad y realidad en tanto ambos elementos se relacionan en su valor sustancial; así, la posibilidad constituye la posición desde la cual se nos invita a actuar y la realidad se convierte en un reflejo de nuestras propias posibilidades, o dicho de otra forma, el devenir como esencia misma de la existencia, es la “reactivación” de la posibilidad en el mundo, es el ejercicio ininterrumpido que se desarrolla en paralelo a nuestra vida y por ende a nuestra existencia.

¹⁰¹ *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Pág. 82.

El impacto que ha tenido Kierkegaard como escritor ha sido tanto como el impacto que ha tenido como hombre, porque más allá trascender a partir de sus obras ha logrado sobrevivir al tiempo como muy pocos autores han podido, a partir de una coherencia entre su pensamiento y su vida, Kierkegaard demostró que el pensamiento no es una fría determinación conceptual, él le ofreció su vida a su ideal, esto es algo que será reconocido en autores como Camus: “Kierkegaard, quizás el más interesante de todos[Chestov, Jaspers, Heidegger], a causa de una parte de su existencia al menos, hace algo más que descubrir lo absurdo, lo vive.¹⁰²” Aunque Camus no comparte la noción kierkegaardiana de un “sentido absoluto” e incluso critica el flagelo que para él se encuentra implícito en esta noción, es claro el valor impreso en el pensamiento del Danés. El absurdo que es capaz de vivir de vivir Kierkegaard es el signo del problema, que Camus nos indica como el principal en toda la filosofía, “juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida”, es decir, el absurdo como condición existencial es un punto en la conciencia del hombre donde el sentido es puesto a prueba, y en el caso de Kierkegaard, su vida transcurrió a partir de una afrenta semejante, su enfrascada lucha constituye un símbolo de la necesidad vital del hombre por enfrentar la soledad inherente a sí mismo y con ello darle verdadero contenido a la vida.

¹⁰² Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2001, Pág. 39

Conclusiones.

I.-Siempre es complicado el acercamiento a un filósofo como Søren Kierkegaard, un filósofo como él, tan escurridizo, siempre nos dejará la sensación de faltar algo, de cierto vacío en sus escritos, es un espacio en blanco que incita al lector a llenarlo, el resueno del grito “elige por ti mismo” quizás sea la causa de su peculiar escritura. Él es un filósofo -como ha dicho- que no plantea sistemas o “promesas de sistemas”, su ambición es muy pobre para semejantes pretensiones, su preocupación se centra, más bien, en algo tan simple, tan inmediato, pero que por eso mismo- ha terminado sepultado por el peso de la enajenación, haciendo de lo simple algo muy complejo, capaz de sedimento se superponen una a sobre otra propiciando el alejamiento, cada vez más y más notorio, de la conciencia de sí.

Como se ha visto en el trascurso del presente trabajo, la filosofía de Kierkegaard es un esfuerzo “peculiar” de propiciar el encuentro consigo mismo, desde las obras firmadas con sus seudónimos hasta el momento en el cual se “desenmascara” observamos la mayéutica –claro ésta, muy a su manera- implícita en la dialéctica de los estadios, y al igual que Sócrates, Kierkegaard toma el rol de partero, sus escritos son el paralelismo de las preguntas de Sócrates, cada estadio expresa el cuestionamiento a una sabiduría supuestamente apodíctica, firme en sus fundamentos, y al igual que Sócrates, Kierkegaard expone que debajo de la tan satisfecha seguridad, no hay verdaderos cimientos, tan sólo una cubierta que esconde la ignorancia de sus mismas deficiencias.

La actualidad de Kierkegaard, por tanto, se devela en la recuperación del ejercicio filosófico socrático “conócete a ti mismo” pero bajo la forma-como lo apunta Catalina Elena Dobre- de “elígete a ti mismo”, esta peculiaridad se da a partir del cuestionamiento sobre la libertad, mientras que Sócrates -en cierta medida- ya suponía la libertad, es decir, él ya se sabía cómo hombre libre, en contra parte, Kierkegaard remarca el concepto de libertad, al darse cuenta que el hombre vive cómodamente instalado bajo el yugo de una constitución ya dada, a

partir de la sumisión del individuo a la colectividad, por lo tanto, Søren encuentra en la libertad, revestida en su forma de elección, la posibilidad del re-causé al compromiso de la existencia, por lo cual, la recuperación del individuo en sí mismo, como tal cual es, sólo es posible en la medida que se entienda el significado real del “elegir,” como punto de partida hacia un asumir nuestra vida como propia, y en este sentido, “elegirse así mismo” es ya un acto del reconocimiento del hombre en su valor singular y en su concreción.

II.- La relevancia de la angustia como concepto clave en la filosofía de Kierkegaard, se personifica en la esencialidad del “individuo singular”, la angustia –como lo desarrollé- surge a partir de la conciencia del ser humano como individuo en su libertad, la proyección de mí mismo dentro del cumulo de las posibilidades es precisamente aquí el terreno donde se desdobra, por lo cual, la conciencia de sí mismo (el establecerse como individuo) implica la imposibilidad de la separación de la angustia, es decir, el individuo auto-constituido como hombre libre, conlleva una carga en su haber, “elegirse a sí mismo” es una tarea constante, la angustia, por tanto, se manifiesta en todo el transcurrir de la vida, en cada momento se presenta su ambivalencia, las circunstancias de retrotraerse, de sucumbir al temor, se nos postran delante nuestra, pero, al mismo tiempo, es claro que en la conciencia de mis posibilidades se desprende un sentimiento que me empuja a actuar, la angustia revestida de esta forma, apunta al *pathos*, es decir, en el elegir dentro de mis posibilidades e imposibilidades se esconde un factor irracional, un factor de “sentimiento”, porque racionalizar las posibilidades envuelven al sujeto en una reflexión constante e indefinida, al no existir una forma de asegurar la concreción de la posibilidad, por el hecho de la inclusión, en el libre campo de las posibilidades, de la imposibilidad(la duda) de concretizar la posibilidad misma, por lo tanto, para llevar a cabo una elección es necesaria un cese de reflexión, por tal motivo, Kierkegaard alude a la acepción de “Salto al Vacío.” Entre nuestra libertad-como posibilidad- y el mundo en el que nos desenvolvemos se abre una brecha enorme, no hay un puente o alguna posible mediación, los dos extremos están separados por un abismo muy profundo, saltar o no saltar, elegir o no elegir, es así como podríamos personificar el transcurrir de

la existencia, algo tan simple pero -como nos lo plantea Kierkegaard- guarda dentro de sí una serie de implicaciones sumamente complejas.

III.- A partir de lo expuesto, nos es posible considerar la constitución como “individuo singular” dentro del acontecer de la conciencia crítica, es decir, Kierkegaard no plantea el desarrollo de un individuo aislado en la existencia, no pretende caer en una especie de solipsismo radical que enclaustre su ser, su postura, a primera vista, bien podría parecernos un tanto egótica, sin embargo, el individuo que remarca Kierkegaard, simplemente, es un ser consiente de sí mismo, de su tiempo, de su contexto, de su situación en sociedad, porque el compromiso con la existencia, al cual nos invita el filósofo danés, tiene su correlato en la responsabilidad, comprometerse es ser responsable de nuestra propia existencia, algo que evidentemente solo nos atañe a nosotros mismo, a nadie más, por tal motivo es de mayor relevancia empezar con uno mismo en sentido estricto. Ser si mismo refleja, por tanto, la capacidad del individuo de volverse un sujeto activo en su contexto, la conciencia de sí y la conciencia crítica son dos polos complementarios, a mi modo de ver, dentro de su filosofía, Kierkegaard, busca que la gente piense, valore y juzgue por sí misma, ese sería uno de los puntos medulares de su obra, no nos traza un camino al cual seguir, desea que “su lector” sea capaz de cuestionar las bases de su situación, sabiendo muy bien, que para poder lograr su cometido debe actuar como un extraño en su propia obra, los seudónimos no son simplemente una intención de ocultar su rúbrica y permanecer en el anonimato por algún tipo de capricho, más bien, esta táctica se vuelve necesaria. Si se pretende despertar la conciencia, es imperativo dejar que el sujeto poco a poco descubra su propia posibilidad, es decir, Kierkegaard a partir de sus seudónimos, crea un punto de apoyo desde el cual sea posible darse el ejercicio dialéctico, el lector, al acercarse a la obra de Kierkegaard, está sólo, observa los planteamientos, pero no encuentra un referente, solo intuye que el libro debió haber sido escrito por un carácter muy especial, entonces le resta importancia, deja a un lado tal vicisitud, se centra en la obra, capta la peculiaridad del estilo, se deja envolver, sigue leyendo y en cierta forma, poco a poco el lector va asimilando la obra como propia, es capaz de reconocerse en ella, de reflejarse,

encuentra algo suyo, sin embargo, de forma inesperada, la obra se muestra “incompleta”, el lector se confunde, se cuestiona de donde surgió tal deficiencia, re-lee y ahora no encuentra nada agradable, ya no sé reconoce en ella, sabe que algo paso, algo cambio pero no sabe que lo propicio.

Kierkegaard plantea su dialéctica en función de un movimiento interno del individuo, le interesa situarlo en una postura de reconocimiento que le permita asumir su error por sí mismo, cuestionándose, pero para ello es necesario poner un espejo delante suya, obligarle a ver lo que es, de lo contrario el movimiento es obligado, siendo así y no desde sí mismo, el ejercicio no funciona.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA.

Bibliografía básica.

- Kierkegaard, Søren Aabye, *De los papeles de alguien que todavía vive- Sobre el concepto de la ironía*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____ *Discursos Edificantes*, Trotta, Madrid, 2010.
- _____ *Ejercitación del Cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009
- _____ *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2010.
- _____ *El instante*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____ *In vino veritas*, Alianza, Madrid, 2009.
- _____ *Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 2010
- _____ *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.
- _____ *La época presente*, Trotta, Madrid, 2012.
- _____ *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2007.
- _____ *Mi punto de vista*, Sarpe, Madrid, 1985.
- _____ *O lo uno o lo otro Un fragmento de vida I y II*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____ *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana, México, 2009.

Bibliografía complementaria.

- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2001.
- Cañas, Fernández, José Luis, *Søren Kierkegaard entre la inmediatez y la relación*, Trotta, Madrid, 2003.
- Cuervo, Oscar Alberto, *Kierkegaard una Introducción Escuchar una Voz*, Quadrata, 2010.
- Dobre, Catalina Elena, García Pavón Rafael, *Søren Kierkegaard y los ámbitos de la existencia*, SYNTAXIS, 2006.
- Guerrero, Martínez, Luis (Coordinador), *Søren Kierkegaard una reflexión sobre la existencia humana*, Universidad Iberoamericana, 2009.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, FCE, México, 1969

- Hartshorne, M. Holmes, *Kierkegaard el divino burlador*, Catedra, Madrid, 1992.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013.
- Regueira, José Blanco, *Existencia y Verdad (Alrededor de Kierkegaard)*, UAEM, México, 1983.
- Sanfraski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquet. México, 2010.
- Viallaneix, Nelly, *KIERKEGAARD: El único ante Dios*, Herder, Barcelona, 1997.